PERPETUITÉ
DE LA FOI.

PERPÉTUITÉ DE LA FOI

DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

SUR L'EUCHARISTIE,

PAR

NICOLE, ARNAULD, RENAUDOT, LE P. PARIS, ETC.;

SUR LA CONFESSION,

PAR DENIS DE SAINTE-MARTHE;

SUR

l'Eglise romaine, la Règle de foi, la Primauté du Pape et des Evêques, la Confession sacramentelle, le défaut de pouvoir dans les ministres protestants, le renouvellement des hérésies anciennes par les Protestants, le sacrifice de la Messe, l'Eucharistie, la Communion sous une seule espèce, l'invocation des Saints, le purgatoire, la justification,

C'EST-A-DIRE,

Sur les principaux points qui divisent les Catholiques d'avec les Protestants,

PAR SCHEFFMACHER;

PUBLIÉE PAR M. L'ABBÉ M****,

ÉDITEUR DES *Cours complets d'Écriture-Sainte et de Théologie.*

TOME DEUXIÈME.

PARIS,

CHEZ L'ÉDITEUR,

RUE D'AMBOISE, HORS LA BARRIÈRE D'ENFER.

1841.

10087

PRÉFACE

DES AUTEURS DE LA PERPÉTUITÉ,

OU L'ON FAIT VOIR 1° QUE CE N'EST POINT RECONNAÎTRE L'INSUFFISANCE DE LA MÉTHODE DE PRESCRIPTION QU'ON A SUIVIE DANS LA PREMIÈRE PARTIE DE CET OUVRAGE, QUE D'EN SUIVRE UNE AUTRE DANS CELLE-CI; 2° QUE TOUS LES PRINCIPES DU NOUVEAU LIVRE DE M. CLAUDE Y SONT DÉTRUITS.

Ce second Tome de *la Perpétuité* contient une partie de ce que l'on a dessein de faire pour éclaircir la doctrine de l'Écriture et des Pères des premiers siècles sur le mystère de l'Eucharistie. C'est ce qu'on a appelé la méthode de discussion; et l'on verra dans la suite de cette Préface quelle utilité on en peut tirer, et de quelle sorte tous les principes du nouveau livre de M. Claude y sont renversés. Mais avant que d'entrer dans ce discours, il est nécessaire de détruire d'abord ce qu'il dit, que le dessein qu'on y a d'examiner la matière de l'Eucharistie par l'Écriture et par les Pères des six premiers siècles, est une preuve évidente qu'on a reconnu par là l'insuffisance et l'inutilité de la méthode qu'on avait suivie dans le premier volume.

Il a été si content de cette raison qu'il a voulu qu'elle parût dans sa Préface, où il tâche toujours de rassembler tout ce qu'il a le plus d'envie d'imprimer dans l'esprit de ses lecteurs. Mais s'il a eu quelque sujet de croire que les gens d'intelligence médiocre s'en pourraient payer, il a du moins eu tort de la juger bonne en elle-même, ou de croire que les personnes un peu habiles y pourraient être surprises.

Ce qui l'a trompé est qu'il n'a pas considéré qu'il faut juger fort différemment des voies et des méthodes de prouver les vérités de la foi, et de combattre les erreurs, lorsqu'on les regarde en elles-mêmes, ou qu'on les considère par rapport à ceux que l'on désire persuader.

En ne regardant certaines méthodes qu'en elles-mêmes, on a sujet de dire qu'elles sont capables de conduire l'esprit jusqu'à lui faire connaître certaines vérités avec certitude; et l'on peut mettre de ce nombre toutes celles dont les principes sont clairs et certains, et les conséquences évidentes.

Mais il n'en est pas ainsi lorsque l'on compare ces méthodes et ces voies avec les différentes dispositions des hommes. Car ils sont pleins de tant de ténèbres, et leurs préoccupations sont si bizarres et si déréglées, qu'il n'est pas possible de trouver une lumière qui soit proportionnée à tous ces différents obscurcissements. Ainsi il n'y a point de méthode qu'on puisse appeler sûre et certaine. Les unes sont bonnes pour certains esprits, les autres pour d'autres; les unes sont plus propres à dissiper certains nuages et certains préjugés, les autres éclaircissent plus distinctement certaines difficultés. De sorte qu'en regardant les voies de persuader la vérité par rapport aux hommes, on peut dire qu'il y en a qui sont propres à plus de personnes que les autres; mais on ne peut dire qu'il y en ait aucune qui soit propre à toutes sortes d'esprits, et qui rende toutes les autres inutiles.

On ne doit donc pas s'étonner, qu'après avoir employé une méthode *de prescription* dans la première partie de cet ouvrage, on passe maintenant à celle que l'on a nommée *de discussion*, qui consiste dans l'examen de ce que l'Écriture et les Pères nous ont enseigné de ce mystère. Ainsi il n'y a rien de moins raisonnable que le sujet que M. Claude a pris d'insulter sur cela dans sa Préface à l'auteur de *la Perpétuité*, en lui reprochant *que tout ce qu'il a fait jusqu'ici est une digression inutile, qu'il a reconnu lui-même la nécessité de cette discussion;* et en lui demandant *pourquoi il ne s'y est pas appliqué d'abord, puisqu'enfin il y faut venir.* Et il faut qu'il ne se soit pas souvenu qu'il s'est engagé dans cette même Préface *qu'on ne trouverait point d'illusions dans ses raisonnements*, ou qu'il se soit peu soucié de tenir sa parole. Car où a-t-il pris qu'une méthode était inutile, lorsqu'elle n'était pas propre à toutes sortes de dispositions, et qu'elle n'était pas capable de percer et de dissiper les ténèbres de toutes sortes d'esprits? De quelle méthode et de quelle voie pourrait-on dire qu'elle est utile, s'il fallait, pour l'être, qu'elle eût ces conditions? S'en peut-on seulement imaginer une qui convienne à tous ceux à l'égard de qui on l'emploie? N'a-t-on pas expressément excepté, à l'égard de celle de prescription, ceux qui sont *entièrement opiniâtres*, au nombre desquels nous mettons la plupart des calvinistes, de même que M. Claude y met la plupart des catholiques?

Une personne éclairée ne demandera donc jamais pourquoi de la voie de prescription on passe à celle de discussion, ni ne prétendra que ce soit reconnaître par là l'inutilité de la première. Ces deux voies, quoique différentes, sont également bonnes, parce qu'elles regardent diverses sortes d'esprits, et qu'elles s'entr'aident mutuellement. Tous ceux qui reconnaissent par la vue de leur faiblesse, l'impuissance où ils sont de trouver la vérité par l'examen de l'É-

criture ou des Pères, ou qui, ayant entrepris cet examen, se trouvent partagés par les preuves différentes qui s'offrent à leur esprit, doivent céder à l'argument de la première méthode. Car il est indubitable que la raison leur dicte d'embrasser plutôt le sentiment qu'ils voient avoir été suivi par tous les chrétiens du monde depuis mille ans, sans qu'il paraisse qu'ils en aient pu changer, que de suivre une doctrine certainement nouvelle, et qui les oblige de supposer une chose aussi contraire au sens commun, qu'un changement insensible de créance par toute la terre, sur un point aussi essentiel, aussi commun, et aussi capable d'exciter des divisions, que l'article de la présence réelle.

C'est en vain que M. Claude, qui ne saurait nier cette conséquence, réplique qu'il ne connaît point de calvinistes qui aient l'esprit en cet état. Car tous ceux qui les quittent, qui ne sont pas en petit nombre, ni peu considérables, et qui passent tous par ce degré d'incertitude, avant que de venir à croire avec certitude la foi catholique, lui devraient avoir fait modérer ces expressions si hardies. Outre que lorsqu'on regarde en général l'utilité d'une méthode, on ne considère pas l'état où sont effectivement les hommes par le déréglement de leur esprit, et par leur attache inflexible à leur sentiment; mais on considère l'état où ils devraient être selon la raison. Or certainement il n'y a rien de si facile que de prouver aux calvinistes qu'ils doivent être au moins dans le doute de la vérité de leur doctrine : et le livre de *la Perpétuité* ne leur en fournit que trop de raisons. Car avec quelque confiance que M. Claude fonde la prétendue certitude de sa créance sur celle des yeux et du sens commun, je ne crois pas néanmoins qu'il ose dire que c'est par le rapport de ses yeux qu'il voit que ces paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps*, qui sont le fondement de la foi de ce mystère, se doivent entendre en un sens de figure. Il faut donc qu'il se réduise *au sens commun*. Mais comme il faut être étrangement opiniâtre, pour n'entrer pas en doute d'un sens que l'on prétend voir par le sens commun, lorsqu'il se trouve contraire au sens commun de toute la terre; il est visible que le livre de *la Perpétuité*, faisant voir que tous les chrétiens du monde n'ont point pris ces paroles dans un sens de figure depuis mille ans, réduit les calvinistes à la nécessité de douter de leur prétendu *sens commun;* et qu'ils ne s'en peuvent défendre que par un entêtement déraisonnable.

On a fait voir aussi que les plus savants calvinistes et les plus persuadés de leurs prétendues preuves tirées de l'Écriture ou des Pères peuvent être réduits à cet état de doute et d'incertitude par l'évidence contraire de la preuve de l'impossibilité du changement, et que, supposé cette incertitude et ce doute, ils se doivent résoudre, par leur doute même, à quitter une société à laquelle on ne peut raisonnablement demeurer uni, quand on n'a pas des raisons évidentes de quitter la communion catholique.

M. Claude semble demeurer d'accord de cette conséquence. Il nie seulement que l'argument de *la Perpétuité* soit capable de produire cet effet. C'est ce qui dépend de la clarté de cette preuve. Car si elle est telle qu'on prétend, toutes les vaines raisons dont il se sert pour la rejeter, en alléguant que c'est une preuve *de raisonnement indirecte, oblique, mediate*, n'en sauraient empêcher l'effet. L'esprit ne regarde dans les preuves que la clarté; c'est elle qui le pénètre, l'emporte et le persuade; et ce serait bien en vain qu'on prétendrait prouver à un esprit persuadé qu'il a tort de voir une vérité qu'il voit clairement, et d'avoir suivi une voie qui l'a conduit à cette évidence.

Il est donc vrai que, supposé l'évidence de l'argument de *la Perpétuité*, il est propre par lui-même à toutes sortes de calvinistes, puisqu'ils sont tous compris dans ces deux genres, de simples ou de savants. Et M. Claude ne devait pas s'imaginer que ce fût en douter, et se défier de sa force et de sa solidité que d'en venir, comme il dit, à la méthode de discussion, puisque c'est seulement reconnaître que cette première méthode n'est pas capable de vaincre toutes les préoccupations déraisonnables des calvinistes, ni de dissiper toutes leurs ténèbres volontaires; et c'est ce qu'on n'a aussi jamais prétendu.

On sait que quoiqu'il soit aisé de juger dans la plupart des choses à quoi la raison oblige, ce serait se tromper de n'accompagner pas cette connaissance d'une autre, qui est que l'on ne suit pas toujours la raison, ou plutôt qu'il est assez rare qu'on la suive; les attaches secrètes et les préventions enracinées l'emportant ordinairement sur les preuves les plus évidentes, et y ayant bien des gens pour qui l'autorité de ceux qu'ils estiment est une raison invincible.

Comme tous ceux qui agissent de la sorte n'écoutent pas la raison, et ne font pas ce qu'elle demande d'eux, il n'est pas étrange que le livre de *la Perpétuité* ne les persuade pas; mais c'est leur mauvaise disposition qui en empêche l'effet, et non le défaut de cette méthode. Et parce que, quelque déraisonnable que soit cette disposition, la charité ne permet pas qu'on les abandonne, il faut chercher une autre voie d'entrer dans leur esprit, et de porter la lumière dans leurs ténèbres.

On avoue donc à M. Claude que l'on reconnaît la nécessité de cette autre voie : mais on ne la reconnaît point à l'égard de toutes sortes de personnes; puisqu'il y en a plusieurs qui se laissent toucher à la raison, qui doutent de ce dont il faut douter, et qui suivent ce qu'il faut suivre. On ne reconnaît point aussi cette nécessité par le défaut même de la première méthode, et comme si les preuves qu'elle fournit étaient d'elles-mêmes défectueuses et insuffisantes; mais on la reconnaît par rapport à la disposition de quantité de personnes, à leurs préjugés et à leurs attaches qu'il faut essayer de vaincre par toutes sortes de voies. C'est là ce qui nous oblige maintenant à entrer dans la méthode de discussion; mais tant s'en faut que cette voie exclue l'autre, qu'elle l'établit et la fortifie.

M. Claude soutient, par exemple, que tous les vrais calvinistes étant fortement persuadés par l'Écriture

de la vérité de leur religion, ne doivent avoir que du mépris pour le livre de *la Perpétuité*. Quand on leur aura donc montré que cette persuasion est très-téméraire, et qu'il n'y a rien de plus mal fondé, on aura détruit ce préjugé qui leur rendait l'autre méthode inutile. Or c'est ce que l'on fait dans ce livre-ci, où l'on montre avec étendue, et par des preuves très-capables de convaincre ceux qui veulent écouter la raison, que le sens auquel ils prennent les paroles de Jésus-Christ, qui règlent leur créance sur l'Eucharistie, est clairement faux; que tous leurs prétendus exemples d'expressions sacramentales et figuratives sont mal allégués; et que toutes leurs chicaneries de logique sont déraisonnables, et contraires aux véritables règles de cette science.

Si ces raisons font sur eux tout l'effet qu'elles y devraient faire, à la bonne heure, qu'ils se passent de l'autre méthode, et qu'ils se déterminent par celle-ci. Mais si elles ne font que les ébranler et les mettre dans le doute, quelle excuse pourront-ils alléguer dans cet état, pour ne se pas déterminer par le consentement de tous les chrétiens du monde, établi dans le livre de *la Perpétuité*, puisqu'ils ne s'en défendaient que par cette évidence prétendue que ce livre-ci détruit pleinement?

Il en est de même des SS. Pères. S'il y a des calvinistes qui croient de bonne foi qu'ils leur sont favorables sur la fausse lueur de quelques passages, on entreprend de les détromper de cette illusion, par une telle foule de preuves tirées des mêmes Pères, et par une réfutation si convaincante des réponses de leurs ministres, qu'on a sujet de croire qu'il n'y aura que ceux qu'une prévention déraisonnable empêchera de les considérer attentivement, qui puissent ne s'y pas rendre.

Mais quand on ne leur arracherait pas tous leurs préjugés, pourvu seulement qu'ils entrent dans le doute, ils n'auront plus d'excuse raisonnable, pour refuser de se rendre au consentement de tous les chrétiens, qui leur a été représenté.

Car bien loin qu'ils puissent dire dans cet état de doute, comme M. Claude leur fait dire : Puisqu'il est certain que les Pères ont été dans un sentiment contraire à la présence réelle, il faut que le changement soit arrivé; la raison les obligera de dire au moins dans cette disposition : Puisque nous ne sommes pas assurés de l'opinion des Pères, et que nous ne pouvons nous déterminer par là, pourquoi ferons-nous violence à notre raison, pour nous imaginer qu'une chose aussi incroyable qu'est ce changement insensible, qui aurait dû se faire par toute la terre dans la créance de l'Eucharistie, soit effectivement arrivée?

Ainsi ces deux méthodes s'entr'aident et se fortifient mutuellement. Elles sont toutes deux parfaites en elles-mêmes, parce qu'elles concluent directement et avec certitude la vérité de la foi catholique. Elles sont toutes deux imparfaites par les mauvaises dispositions de ceux que l'erreur a prévenus.

Si cette mauvaise disposition empêche que la première n'ait tout l'effet qu'elle devrait avoir, la seconde vient au secours et détruit ces empêchements. Si cette seconde trouve encore trop d'obstacles, et qu'elle ne les détruise qu'imparfaitement, pourvu seulement qu'elle conduise l'esprit jusqu'au doute, la première doit achever. Et s'il faut être fort opiniâtre pour ne se pas rendre à l'une ou à l'autre séparément, il le faut être jusqu'à l'excès, pour résister à toutes les deux tout à la fois. Et je ne vois guère d'autres moyens de s'en défendre, que celui que les ministres calvinistes prennent contre leurs principes, qui est d'empêcher ceux qui ont créance en eux de lire ces livres.

Je me suis plus étendu sur cette objection de M. Claude qu'elle ne semblait le mériter. Mais c'est que je ne l'ai pas tant considérée en elle-même, que dans la manière dont il la propose, qui est si pleine de confiance, que j'ai cru qu'il était bon de lui faire connaître d'abord qu'il devait se défier davantage de certaines pensées qui flattent pour un moment ceux qui les écrivent, et où l'on ne trouve rien de solide quand on les examine sérieusement. Il n'y a point d'avis qui soit plus nécessaire à M. Claude que celui-là, parce qu'il y a peu de personnes qui s'abandonnent plus pleinement que lui à ces sortes de pensées, et qui les poussent avec moins de retenue. L'objection que je viens de réfuter en peut servir d'un exemple remarquable. On a vu combien elle était peu solide. Cependant M. Claude ne s'est pas contenté d'en faire l'un des principaux ornements de sa Préface; il la répète tout de nouveau dans son livre, il en tire de nouvelles railleries, et il la propose avec une complaisance qu'il est bon de représenter par ses propres paroles : « Voilà, dit-il, ce que produit cette admirable méthode, « la gloire de nos jours, le chef-d'œuvre de l'esprit « humain; c'est qu'après bien des circuits, bien des « combats, bien de la chaleur; après avoir appelé « toute la France, tous ceux de l'une et de l'autre « communion au spectacle d'une grande dispute, « nous sommes réduits à traiter la matière de l'É- « criture et de l'Église; c'est le fruit de *la Perpé- « tuité*. En vérité, si nous continuons à disputer de la « sorte, je ne crois pas que le monde doive plus s'a- « muser à nous; car c'est une pure illusion. Nous lut- « tons de toutes nos forces, nous suons, nous prenons « bien de la peine, nous faisons acheter nos livres bien « cher; et après tout cela nous sommes à recommen- « cer. Car s'il faut maintenant disputer de l'Écriture « et de l'Église, pourquoi ne l'avons-nous pas fait au « commencement? Pourquoi le traité de *la Perpétuité* « nous devait-il servir de prélude? Est-ce que la « porte de cette controverse n'est pas assez ouverte « d'elle-même, sans que ce traité nous y introduise? « Ou est-ce qu'elle n'est pas assez digne de nous, si le « traité ne lui sert de médiateur? Est-ce que l'Église « romaine ou l'Écriture ont besoin pour se recomman- « der à nous, l'une du traité de *la Perpétuité*, et l'autre « de ma Réponse, et qu'on ne puisse se ranger à l'une « ou à l'autre que sous nos auspices? Pour moi, je n'ai « point une prétention si vaine, et ainsi j'estime qu'il

« est hors de propos que nous allions entamer une « nouvelle controverse. »

Je ne crois pas être obligé, après ce que j'ai dit ici, de réfuter ce transport, et il suffit de dire à M. Claude que, quand il respectera davantage la vérité qui sera son juge, et qu'il aura plus soin de *travailler effectivement sous les yeux de Dieu,* que de s'en vanter inutilement, il parlera d'une autre manière.

Il ne reste plus que de dire quelque chose de ce qui est contenu dans ce volume-ci, et de quelle sorte tous les principes de la dernière Réponse de M. Claude y sont renversés.

Comme il était déjà entre les mains de quelques-uns de messeigneurs les évêques avant que la Réponse de M. Claude parût, et que d'ailleurs il était destiné à l'examen de ce que l'Écriture et les Pères des six premiers siècles nous enseignent de l'Eucharistie, on ne doit pas s'étonner de n'y pas voir une réfutation exacte et précise de cette Réponse. Je puis dire néanmoins avec vérité que sans se détourner du dessein principal, et seulement en y ajoutant quelques réflexions en certains endroits, on a tellement ruiné tous les principes de ce nouveau livre, qu'il est pleinement réfuté à l'égard des personnes intelligentes.

Car les principes de M. Claude ont cela de commode qu'ils sont en fort petit nombre. C'est toujours par la supposition d'une clarté extraordinaire de l'Écriture et des Pères en faveur de la doctrine calviniste, qu'il prétend être en droit de mépriser l'argument qu'on tire de l'impossibilité d'un changement universel de créance dans la doctrine de l'Eucharistie. Ce sont toujours les mêmes solutions *de figure et de vertu* qu'il applique au hasard à tous les passages des auteurs. Il est vrai que la fertilité de son esprit lui a fourni quelques expressions nouvelles, qui semblent présenter à l'esprit quelque nouvelle idée. Il nous parle d'une *forme économique et surnaturelle du corps de Jésus-Christ imprimée au pain,* qu'il prétend que les Grecs ont entendue par les mots *de corps véritable, de corps propre de Jésus-Christ, de corps né de la Vierge,* par rapport à un certain passage d'une certaine lettre de S. Jean de Damas, qu'ils n'ont pourtant jamais citée. Mais quand on examine de près ce qu'il renferme sous ces mots mystérieux, on trouve que tout cela se réduit *à la clé de vertu,* c'est-à-dire, à une certaine vertu séparée du corps de Jésus-Christ, et imprimée au pain par le S.-Esprit.

Il ajoute seulement dans ce livre-ci un principe nouveau, qui est, que tous ces termes, qui paraissent si précis pour la présence réelle et la transsubstantiation : savoir *que le pain est changé et transélémenté au corps de Jésus-Christ, qu'il est fait le propre corps de Jésus-Christ, que c'est le véritable corps de Jésus-Christ, le corps divinisé, le corps né de la Vierge;* que toutes ces expressions, dis-je, sont générales, et qu'ainsi on n'en peut tirer la doctrine de la transsubstantiation, qui est une doctrine particulière et déterminée. Ce principe et ces solutions règnent dans tout le troisième, le quatrième et le cinquième livre. C'est par là qu'il prétend montrer que les Grecs ne croient point la transsubstantiation. C'est par là qu'il tâche d'éluder tout ce qu'on lui allègue des auteurs grecs de ces derniers siècles. Enfin, c'est sur la confiance qu'il a dans ces solutions et dans ces principes, qu'il se dispense presque toujours d'en rapporter les passages tout au long, parce qu'il s'imagine qu'il n'y en a point qui soit à l'épreuve de ces solutions.

Il est donc clair qu'en ruinant et ces suppositions et ces principes, on ruine tout le livre de M. Claude, on en renverse tous les fondements, et on rétablit dans leur force toutes les preuves de fait du livre de *la Perpétuité,* qu'il s'était efforcé d'affaiblir par ces défaites.

Or, quoique l'on n'ait point eu cette vue dans cet ouvrage, il se trouve néanmoins qu'on le fait aussi précisément et aussi fortement que si l'on avait eu expressément ce dessein. Car peut-on mieux prouver, par exemple, que l'imagination que les calvinistes ont que l'Écriture est clairement pour eux, n'est qu'une illusion de leur esprit, qui leur fait prendre pour clairs et pour certains les sentiments auxquels leur passion les attache, qu'en montrant par des preuves évidentes qu'il n'y a pas un mot dans l'Écriture qui prouve ni *leur figure* ni leur *vertu;* que le sens qu'ils donnent à ces paroles : *Ceci est mon corps,* est entièrement absurde; qu'ils font parler Jésus-Christ d'une manière dont jamais homme sage n'a parlé, qui aurait été inintelligible à ses apôtres, et qui n'est autorisée par aucun exemple, ni de l'Écriture ni du langage des hommes.

Or c'est proprement là le sujet du premier et du second livre de ce volume-ci, et l'on y verra tous ces points établis par des preuves dont on croit que les personnes judicieuses seront satisfaites. On y fait voir que l'explication que les calvinistes donnent à ces paroles : *Ceci est mon corps,* est contraire à tous les principes du langage humain, et que tous ces exemples d'expressions sacramentales, par lesquels ils ont ébloui tant de monde, prouvent directement le contraire de ce qu'ils prétendent. On y découvre la véritable cause qui a empêché plusieurs personnes d'en reconnaître la différence. On y soutient les raisons ordinaires des théologiens catholiques, et l'on fait voir que les ministres y répondent mal. Et comme ils ont eu recours en cette matière à des subtilités de logique, on les suit par condescendance dans cette voie, quoiqu'éloignée de l'esprit de l'Église, et on leur montre que tous leurs prétendus raisonnements ne sont que de purs sophismes.

Les cinq livres qui suivent les deux premiers contiennent une partie des preuves de la doctrine catholique que les Pères nous fournissent; et quoiqu'on ne les y ait pas toutes rassemblées, parce que c'aurait été un ouvrage infini, il y en a pourtant une telle foule, que M. Claude aura sujet d'avoir quelque honte d'avoir avancé si témérairement qu'aucun article de

la créance catholique ne se trouve *ni en termes formels, ni en termes équivalents* dans les Pères.

Mais on ne se contente pas de proposer ces passages; on les met aussi à couvert de toutes les chicaneries des ministres; et l'on fait voir que toutes leurs défaites sont vaines et sophistiques, et surtout que ces comparaisons d'expressions qui font toute la force du livre d'Aubertin, et qui lui ont acquis ce qu'il a de réputation parmi les savants, ne sont que de pures illusions, et qu'elles enferment souvent un défaut de sincérité ou de lumière, qui lui a fait rapporter comme semblables des expressions très-différentes.

Les nouvelles solutions de M. Claude sur l'argument tiré du doute marqué par les Pères, trouveront aussi leur place dans ce livre-ci; et l'on y verra de plus ces deux clés célèbres de vertu et de figure, et ce nouveau principe des *termes généraux*, tellement renversés, qu'on sera contraint d'avouer qu'il faut que ceux qui se laissent éblouir par ces chimères ne prennent pas la peine de les considérer à fond. De sorte que comme c'est par ces mêmes solutions et ces mêmes principes, qu'il tâche d'éluder les passages des auteurs grecs depuis le septième siècle, qui sont cités dans le livre de *la Perpétuité*, il est visible que ces solutions étant ruinées, ces passages subsistent dans toute leur force, et que le livre de *la Perpétuité* n'a reçu aucune atteinte, non seulement dans l'argument principal, comme nous l'avons prouvé dans un ouvrage particulier, mais aussi dans les questions et les preuves accessoires qui y sont mêlées.

Ce n'est pas que je n'aie encore quelque dessein d'appliquer plus précisément à la Réponse de M. Claude les principes qu'on établit ici, et de réfuter en particulier ses visions touchant les Grecs, et ses prétendus exemples d'arguments négatifs. C'est ce que j'ai réservé à la fin du troisième volume; mais cependant je prétends qu'on pourrait s'en passer, et que M. Claude ne saurait dire avec raison, que l'on n'ait pas satisfait dans ce volume-ci à tout ce qu'il y a de considérable dans son livre, pour ce qui regarde le dogme.

Il est vrai que ce n'en est pas le principal, et que les reproches, les plaintes, les railleries, les justifications, les invectives, les digressions accessoires et inutiles en occupent la plus grande partie; ce qui a fait dire à des gens de son parti qu'il avait plutôt fait son apologie que celle de sa religion. En effet, il n'y a personne qui ne puisse remarquer qu'autant qu'il est stérile et embarrassé quand il traite les dogmes et qu'il répond aux passages et aux preuves de son adversaire, autant est-il vif, animé et étendu quand il se défend en particulier, ou qu'il insulte à celui qu'il attaque. Le moindre mot qui blesse sa délicatesse le met aux champs, et lui donne lieu de faire plusieurs pages de plaintes.

Mais parce qu'on a déjà satisfait le monde sur ces plaintes dans un ouvrage particulier, on suivra dans celui-ci une méthode toute contraire à celle de M. Claude. Car comme on a dessein de servir l'Église, et qu'on n'en veut point à sa personne, on s'est appliqué à traiter avec ordre dans le corps du livre, ce qui regarde la preuve de la présence réelle et de la transsubstantiation. M. Claude n'y entre que par occasion; et l'on ne s'est attaché à le réfuter que lorsqu'on l'a rencontré dans son chemin. On lui a seulement donné la préférence sur les autres; c'est-à-dire que, lorsque des objections pouvaient être réfutées, ou sous son nom, ou sous celui de quelques autres ministres, on a cru qu'il était plus naturel de le faire sous le sien. Je ne sais si ce procédé lui plaira; car il est assez difficile de deviner ses inclinations, et il se plaint souvent des choses dont il aurait dû nous savoir gré. Mais ce que je sais, c'est que ceux qui feront réflexion sur quelques endroits de ce livre-ci, où l'on réfute exactement des chapitres entiers du sien, jugeront sans doute qu'on ne le pouvait traiter plus favorablement que de le confondre, comme on a fait souvent, avec les autres ministres, et de ne pas s'attacher à lui en particulier.

Je ne prétends pas néanmoins qu'il m'en ait obligation. Car, quoique je cherche autant que je puis à l'épargner, la vérité est que c'est l'intérêt de l'Église que j'ai considéré en cela, et non pas le sien. Si j'eusse cru qu'il eût été utile pour la gloire de la vérité de n'avoir que son livre pour objet, et d'en faire voir toutes les illusions et tous les défauts, je n'aurais pas manqué de le faire, et j'y aurais trouvé une extrême facilité. Mais cette facilité ne m'a pas paru une raison suffisante pour m'engager dans cette voie, et j'avoue qu'il m'a semblé que c'était une trop petite fin, que celle de faire remarquer au monde les fautes d'un auteur. Je sais que toutes ces sortes d'écrits n'ont qu'un cours et une utilité passagère, et que c'est avec raison que le monde ne s'y intéresse pas longtemps, puisqu'enfin ce n'est pas avoir tiré grand fruit de la lecture d'un livre, que d'y avoir appris seulement qu'un homme est tombé dans de mauvais raisonnements. J'ai donc cru qu'il valait mieux s'attacher à l'éclaircissement de la matière en soi, à la preuve de la vérité de la créance catholique, et à la réfutation des objections ordinaires des ministres, entre lesquelles celles de M. Claude viennent en leur rang. C'est l'ordre qu'on a suivi dans les deux livres qui regardent l'Écriture, et dans les cinq autres où l'on commence à traiter des sentiments des Pères des six premiers siècles. Les ministres n'y trouveront pas encore l'explication de certains passages qu'ils répètent continuellement, parce qu'ils auront leur place naturelle dans un autre volume. Ils y verront néanmoins assez de principes, pour juger qu'on n'en sera pas embarrassé.

Pour la manière dont on y a traité M. Claude j'espère que toutes les personnes équitables en seront satisfaites, et qu'elles reconnaîtront qu'on est demeuré dans les bornes d'une exacte justice, et même d'une modération dont il se devrait tenir obligé. Car quoique tout son livre soit plein de railleries mali-

gnes, de reproches personnels, de soupçons injurieux, on n'a eu néanmoins aucune envie d'imiter ce procédé. Tout ce qu'il y a de poètes parmi les calvinistes se pourraient répandre pour lui en louanges hyperboliques, qu'on ne penserait pas à l'en rendre responsable, comme il prétend qu'on doit répondre d'une ode latine, dont on n'a appris des nouvelles que par son livre même. On ne se met pas en peine s'il lit ou ne lit pas les auteurs par lui-même; s'il travaille seul, ou s'il se fait aider; s'il envoie ou s'il n'envoie pas son livre dans les pays étrangers; s'il y a des commerces, ou s'il n'y en a point; s'il aime ou s'il n'aime pas les histoires. On s'attache uniquement à son sujet. Que si avec tout cela il ne laisse pas d'en être blessé, et d'en faire des plaintes pareilles à celles qu'il a faites du volume précédent, on le plaindra de cette injuste délicatesse, mais on n'y aura pas d'égard, parce que l'on croit devoir à l'honneur de la vérité de représenter les excès qui la blessent tels qu'ils sont, et de ne pas affaiblir l'idée qu'on en doit avoir.

On ne s'amusera pas ici non plus à assurer le public de la sincérité de l'intention avec laquelle on a travaillé à cet ouvrage, ni à protester qu'on n'y a été porté par aucune vue humaine, ni par aucune animosité contre la personne de M. Claude. Dieu est le seul juge de ce qui se passe en notre cœur, comme il est seul capable d'en pénétrer le fond, qui nous est souvent inconnu à nous-mêmes. Il suffit qu'à l'égard des hommes, nous ne croyions pas leur avoir donné aucun sujet de nous attribuer de mauvaises intentions, ce qui leur doit suffire pour en juger favorablement. Mais au même temps nous sommes fort éloignés de nous promettre que tout le monde nous fasse cette justice, et qu'il n'y ait personne qui ne condamne le procédé de M. Claude. On reconnaît au contraire que de la manière dont il écrit, il ne manquera jamais de partisans. Ses railleries, quelles qu'elles soient, plairont toujours aux gens à qui ceux qu'il attaque ne plaisent pas. Il en trouvera d'assez simples pour croire qu'on lui a fait de grandes injustices, puisqu'il en fait de si grandes plaintes.

Il en trouvera qui se laisseront gagner par ces protestations en l'air, qu'il est exempt de toute passion et de tout ressentiment. Il en trouvera d'indifférents et de paresseux, qui, voyant qu'on se fait mutuellement les mêmes reproches, s'imagineront qu'on a également tort, et qui ne prendront pas la peine de juger par le fond de la justice et de l'injustice des uns ou des autres. Il en trouvera qui s'éblouiront par sa fierté, qui ne sauront ce que c'est que de peser et de comparer les raisons, et qui formeront leur jugement, non en pénétrant les choses mêmes, mais en se laissant emporter à la manière dont on les exprime, et aux noms qu'on leur donne; qui prendront pour clair tout ce qu'on leur dit être clair, et pour ridicule ce qu'on nomme ridicule, et pour qui les fausses railleries ou les exclamations sont des raisons convaincantes. Si M. Claude ne recherche l'approbation que de ces gens-là, elle ne lui manquera jamais : mais je le tiendrai bien malheureux tant qu'il sera capable de plaire à de tels juges, parce qu'il est impossible qu'en leur plaisant, il ne déplaise infiniment aux yeux de la vérité, qu'il ne s'éloigne toujours davantage de la connaître, et qu'il ne s'attire de plus en plus les effets redoutables de sa colère, dont cette vaine approbation ne le saurait délivrer.

LA PERPÉTUITÉ DE LA FOI
DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE
TOUCHANT L'EUCHARISTIE.

LIVRE PREMIER,

OU L'ON MONTRE QUE LES PAROLES : *CECI EST MON CORPS*, SE DOIVENT ENTENDRE AU SENS DES CATHOLIQUES, ET NE SE PEUVENT ENTENDRE EN CELUI DES CALVINISTES.

CHAPITRE PREMIER.

Que l'abus visible de la voie que les calvinistes ont prise d'examiner par la seule Écriture la doctrine de l'Eucharistie et toutes les autres controverses, est une preuve de la fausseté de leur religion.

Nous allons entrer dans cet examen de l'Écriture et des Pères où M. Claude nous appelle depuis tant de temps, et l'on verra par là si la confiance qu'il a témoignée est aussi bien fondée qu'il s'efforce de le faire croire; ou si ce n'est point au contraire une adresse assez ordinaire à ceux qui se sentent faibles, qui tâchent de couvrir le désavantage qu'ils ont dans

la question que l'on traite, par des avantages imaginaires qu'ils s'attribuent en l'air sur des questions qu'on ne traite pas.

Il est vrai qu'on n'y entre pas tout-à-fait de la manière qu'il aurait bien désiré. Car il aurait voulu que l'on comparât simplement ses arguments avec ceux des catholiques, et qu'on s'enfonçât d'abord dans les obscurités de dialectique dont les ministres ont enveloppé cette dispute, afin que la plupart des gens n'y entendissent rien. Mais nous n'avons pas cru devoir suivre son inclination en ce point, parce qu'elle ne nous a pas paru raisonnable, et qu'il n'est pas juste de dépouiller la cause de l'Église de l'éclat qu'elle reçoit de ces circonstances extérieures que l'on a remarquées dans le livre des *Préjugés*, ni de la réduire à se défendre contre les ministres d'égal à égal. J'espère néanmoins que la suite fera voir que, quoique ces avantages extérieurs ne doivent pas être négligés à cause des simples qui en ont besoin, ils ne sont pourtant pas absolument nécessaires aux personnes intelligentes, et que la doctrine de l'Église n'en a pas moins dans le fond et dans les preuves qu'on peut appeler intérieures, qui sont celles que l'on tire de l'Écriture et des Pères.

M. Claude ne désavouera pas sans doute ce que je remarquerai d'abord, que rien n'a plus contribué au progrès des calvinistes que de s'être au commencement renfermés dans la seule Écriture, et sur le point de l'Eucharistie et sur tous les autres; que c'est ce ce qui leur a acquis tout d'un coup tant de villes et des provinces entières, et ce qui a fait que leurs opinions se sont répandues en moins de vingt ans dans une grande partie de l'Europe. Il croira même peut-être que cette vérité de fait que je reconnais est fort avantageuse à ceux de sa société. Aussi ont-ils eu soin eux-mêmes de marquer en divers endroits de leurs histoires qu'ils ne recevaient au commencement aucun argument que ceux qui étaient tirés de l'Écriture; et que c'est sur ce fondement que leur prétendue réformation est établie.

Ce fut la première démarche que Zwingle fit faire au sénat de Zurich, lorsqu'il le porta à faire schisme avec l'Église, avant même qu'il eût encore osé proposer son opinion sur l'Eucharistie. Hospinien rapporte que ce sénat fit tenir un synode (1), où Zwingle proposa l'abrégé de sa doctrine en soixante-sept articles, dont aucun ne regardait encore la présence réelle ni la transsubstantiation; que Jean Faber, grand-vicaire de l'évêque de Constance, s'étant efforcé de persuader que des matières si importantes ne devaient pas être discutées dans une dispute publique, et qu'il les fallait réserver à l'examen d'un concile, Zwingle s'éleva contre lui, en disant que, puisqu'il était constant que les livres canoniques *de l'un et de l'autre Testament étaient l'unique et certaine règle de la foi, sur laquelle on devait tout régler dans l'Église*, il devait tâcher de montrer par ces livres s'il y avait quelque chose dans ses conclusions de contraire à l'Écriture, à la religion et à la vraie foi; et que personne ne l'ayant entrepris, les magistrats firent un décret par lequel il était ordonné à tous les pasteurs et ministres, *de ne proposer et de n'annoncer rien que la pure parole de Dieu, contenue dans les écrits des apôtres et des prophètes.*

C'est sur ce même fondement, comme l'on a dit dans le livre des *Préjugés*, qu'on condamna à Zurich la messe et la doctrine de la présence réelle l'an 1525.

Le même procédé fut tenu dans toutes les autres villes au commencement de cette étrange réformation. La maxime capitale dont Zwingle les avait infatués était qu'ils ne devaient point entendre ce que les hommes avaient ordonné, mais ce que Jésus-Christ avait commandé : « *Velle se, non quid homines decernant, sed quid Christus velit atque jubeat audire,* » comme le sénat de Zurich le déclare, dans une lettre écrite aux autres cantons.

Il n'y a qu'à lire les actes de ces prétendus synodes, pour voir qu'on ne peut traiter plus outrageusement l'autorité des Pères qu'elle y fut traitée. Zwingle appelle nettement les ordonnances des conciles *aes niaiseries.* « *Quid opus est,* dit-il, *humanarum constitutionum nugas subinde prætexere?* » Il tenait pour maxime qu'il était impossible de rien éclaircir par l'examen des Pères, parce qu'il faudrait un an de temps pour discuter un seul article. C'est ce qu'il répond à Faber, vicaire de l'évêque de Constance, qui le pressait par les Pères. « *An verò de Patribus,* dit-il dans ses lettres à Faber, *disputare instituistis, domine vicari. Atqui vel annum totum disputando consumere licebit, priusquàm vel unicus fidei articulus conciliari possit. Sed longè aliter se res habet. Christus Jesus unus et idem est, hodiè, heri et in æternum. Unde veritas ipsius non Patrum aut doctorum verbo probari debet.* »

Le colloque de Berne, tenu l'an 1526, le 17 décembre, et qui fut suivi de l'abolition de la messe et des images, et de l'établissement de tous les dogmes calvinistes dans Berne et dans Constance, en contient une preuve remarquable. Les magistrats qui le convoquèrent, et qui y appelèrent tous les théologiens qui étaient sous leur juridiction, pour décider de la religion de tout ce canton, en établirent pour fondement *qu'il n'y aurait que l'Écriture de l'ancien et du nouveau Testament qui y serait considérée.* « Ur « IN ACTIONE *totâ veteris ac novi Testamenti Scriptura* « *sola pondus haberet.* » Zwingle parut sur les rangs avec OEcolampade, Bucer et Blaurer, moines apostats, et Capiton, qui avait été prédicateur de l'archevêque de Mayence, et qui épousa depuis la veuve d'OEcolampade. Et comme un nommé Conrad Triget, religieux augustin, eut voulu rapporter quelques arguments tirés des Pères de l'Église, les magistrats

(1) Hospinien (*parte alterâ*, fol. 23) date ce synode de l'an 1519; mais il est certain par les actes du synode même, qu'il fut tenu l'an 1523. Et Zwingle même, dans le livre de *la vraie Religion*, qu'il fit en 1525, dit qu'il n'y avait que deux ans qu'il avait proposé soixante-sept articles, qui furent néanmoins proposés dans ce synode-là.

qui présidaient à la dispute s'y opposèrent, et il fut contraint de se taire. Ainsi non seulement sans qu'on eût consulté les Pères, mais sans avoir même voulu permettre qu'on les nommât, le changement de religion fut résolu et exécuté.

Il ne faut pas penser qu'on ait agi d'une autre manière aux autres lieux, ni que la réformation se soit avancée par d'autres moyens. L'examen des Pères a été un divertissement aux heures perdues pour les ministres un peu plus habiles, comme Œcolampade, Mélancton, Bulenger et quelques autres; mais pour cette foule de petits prédicants, qui étaient ceux qui attiraient la multitude, qui soulevaient les peuples, qui formaient les églises calvinistes, ils n'y pensaient seulement pas, et ne se servaient que de quelques pointilleries sur l'Écriture, dont ils remplissaient la tête des peuples abusés; et il est bien visible, par la qualité des apôtres de ce nouvel évangile qu'ils n'étaient pas gens à examiner la tradition de l'Église, ni à porter les autres à le faire. C'étaient souvent des artisans qui sortaient de leurs boutiques pour prêcher, comme Jean-le-Clerc, cardeur et prédicateur du calvinisme à Meaux et à Metz; un autre Pierre-le-Clerc, aussi cardeur de laine, dont Bèze dit, *qu'outre l'intégrité de sa vie, il était fort exercé aux Écritures, bien qu'il n'eût connaissance que de la langue française; et que ce personnage fut tellement béni de Dieu en son ministère, prêchant et administrant les sacrements en l'assemblée, qu'en peu de temps y accoururent plusieurs des villages mêmes de cinq lieues à la ronde, et se trouvèrent trois ou quatre cents tant hommes que femmes.* C'étaient des jeunes gens qui ne faisaient que sortir du collége, comme Jean Masson, dit la Rivière, qui fut élu, comme l'on a dit ailleurs, à l'âge de vingt-deux ans, premier ministre de Paris, à la sollicitation d'un gentilhomme du Maine nommé Ferière, qui ne put souffrir, dit Bèze, que son enfant fût baptisé avec les superstitions de l'Église romaine, c'est-à-dire, avec les exorcismes et autres cérémonies, quoiqu'ils reconnaissent eux-mêmes qu'il n'y a rien de plus autorisé par l'antiquité. Les autres étaient pour l'ordinaire des moines qui quittaient le froc et le couvent dans le dessein de se marier, comme Jean Chaponneau, moine de l'abbaye de S. Ambroise; Jean Michel, de l'ordre de S. Benoît; de Nuptiis, cordelier, et Melchior Flavin, du même ordre, que Bèze appelle *un enragé cafard*, parce qu'il ne servit pas fidèlement le parti jusqu'à la fin; Marcii et Troya, aussi cordeliers; Bertaut, Couraut, Jean l'Épine, Marlorat, Richard Vauville, augustins, et Vindocin, jacobin. Tous ces gens, pour se signaler dans la nouvelle réforme, dont ils tiraient la subsistance de leur famille, faisaient une légère provision de certains arguments communs sur l'Écriture, qu'ils débitaient ensuite avec hardiesse, et par lesquels ils se faisaient suivre du peuple.

Il n'y a point d'homme de bonne foi qui puisse nier que ce ne soit en cette manière que la prétendue réforme s'est établie; que l'examen des Pères n'y a eu aucune part, et qu'on en a éloigné les peuples autant qu'on a pu. C'est pourquoi Bèze donne de grandes louanges à un nommé Nicolas Simon, docteur de Bourges, parce, dit-il, qu'il avait réglé de telle sorte l'école de théologie, *qu'il n'était permis d'y proposer aucun argument que du pur texte de la sainte Écriture.* Et l'on ne doit pas douter qu'ils n'en aient usé de même partout où ils l'ont pu.

Et en effet, le moyen qu'ils eussent suivi une autre conduite, puisqu'il était question en ce temps-là de faire recevoir tous leurs dogmes, et qu'ils avouent eux-mêmes que la plupart sont contraires aux Pères!

Comment eussent-ils pu prouver que l'invocation des saints n'est pas établie par les Pères du quatrième et du cinquième siècles, aussi bien que le culte des reliques? Comment auraient-ils pu justifier par les Pères que le baptême n'est pas nécessaire au salut; que les sacrements n'opèrent que dans les élus; que plusieurs des enfants baptisés ne reçoivent pas la grâce; que les plus grands crimes sont compatibles avec la justice et l'état d'enfants de Dieu; que toutes les lois de l'Église, non contenues dans l'Écriture, ne peuvent obliger en conscience, et que c'est une tyrannie de le prétendre; que la prière pour les morts est une superstition; que le célibat des prêtres est une doctrine de démons; que de commander l'abstinence des viandes, c'est être apostat dans la foi; que les vœux monastiques sont sortis de la boutique de Satan; puisqu'ils avouent eux-mêmes que tous ces points, qui ont été les premiers objets de leur réformation, sont enseignés par les Pères?

Ainsi ils ne sauraient désavouer que, pour faire cet étrange renversement de l'Église, pour élever autel contre autel, pour se séparer du corps des autres fidèles, pour former une secte à part, pour embrasser tant de dogmes contraires à la créance commune, pour condamner l'Église de tous les siècles, les peuples ne se soient uniquement arrêtés à ce qu'on leur a allégué de l'Écriture, sans avoir égard aux Pères, sans s'informer ni de leurs sentiments ni de leurs raisons.

Ces équitables réformateurs ont porté chacun de ceux qu'ils ont attirés à leur parti à se rendre juge de tous les papes, de tous les conciles, de tous les Pères, sans même les écouter; et à prononcer cet étrange jugement, qu'ils ont tous été dans l'erreur, et qu'ils n'ont pas entendu l'Écriture sur des points très-importants.

Ce serait en vain qu'ils diraient qu'ils ne l'ont pas prononcé formellement, qu'ils ont simplement embrassé ce qu'on leur faisait voir être enseigné par l'Écriture, sans se mettre en peine si les hommes avaient combattu ces vérités. C'est assez le prononcer, que de faire profession d'une doctrine notoirement contraire aux Pères et aux conciles, et dont il s'ensuit nécessairement qu'ils ont été dans l'erreur. C'est le prononcer, que de condamner des dogmes qui ont été tenus et enseignés par les Pères, de l'aveu même des ministres.

Je sais bien que je ne dis rien encore en ceci que M. Claude ne prenne pour une louange de ces premiers réformateurs et des peuples qui les ont suivis, et qu'il prétendra qu'ils ont eu droit de prononcer ce jugement, et de s'arrêter à l'Écriture seule, sans se mettre en peine de rechercher les opinions des hommes; mais il est vrai pourtant que cè procédé est si choquant et si visiblement téméraire, que quelques-uns même qui l'ont suivi, qui portaient les autres à le suivre, et qui étaient prévenus de faux principes sur ce point, n'ont pu s'empêcher de le condamner quand ils l'ont considéré sérieusement.

C'est de Mélancton même que je les prie de prendre l'idée qu'il en faut avoir. Voici de quelle sorte il en parle dans une lettre écrite à un nommé Frideric Myconius. « Quoique la foi, dit-il, ne dépende pas de « l'autorité humaine, mais de la parole de Dieu, né- « anmoins, comme l'Écriture veut que les forts soient « confirmés par les faibles, il est bon dans toutes les « tentations qui éprouvent notre foi, d'avoir les témoi- « gnages de l'Église. Car comme nous consultons vo- « lontiers les vivants que nous jugeons avoir quelque « connaissance des choses spirituelles, il faut consul- « ter de même les anciens dont les écrits sont approu- « vés. Il y a encore d'autres raisons qui me portent à « ne mépriser pas les témoignages des anciens, c'est que « je crois que l'Église a cru communément ce qu'ils ont « écrit. Or il n'est pas sûr de s'éloigner du sentiment « commun de l'ancienne Église. *Neque verò tutum est « à communi sententiâ veteris Ecclesiæ discedere.* »

Et de peur que l'on ne dise que ce n'est qu'un conseil de Mélancton, et qu'il ne jugeait pas absolument nécessaire de le suivre, il condamne expressément de témérité ceux qui agissent autrement. *Selon mon jugement,* dit-il, *c'est une grande témérité de publier des dogmes sans consulter l'Église ancienne.* « *Meo « quidem judicio magna est temeritas, dogmata serere « inconsultâ Ecclesiâ veteri.* » Et dans un autre lieu cité par Hospinien : *Je ne voudrais,* dit-il, *être auteur ni approbateur d'aucun nouveau dogme, et qui ne soit confirmé par les témoignages approuvés de l'ancienne Église. Car je ne méprise pas l'autorité et le jugement de l'Église catholique.* « *Neque enim contemno Ecclesiæ « catholicæ judicium et auctoritatem.* »

Il n'est pas question présentement si Mélancton a bien observé cette règle; mais il est certain que la raison l'a obligé de la reconnaître pour véritable, et qu'on ne saurait rien dire de plus conforme aux premières notions du sens commun, et aux plus simples lumières de l'humilité et de la foi. Il s'agissait alors de dogmes soutenus d'un côté par tout le corps de l'Église visible, et combattus de l'autre par un petit nombre de personnes. On ne pouvait approuver le sentiment de ce petit nombre sans faire schisme avec tout le corps. Il fallait que chaque particulier qui délibérait de sa religion, et qui ne déférait pas absolument à l'autorité de l'Église, se rendît juge de ce grand différend, dans lequel il ne pouvait prendre un mauvais parti sans se perdre pour l'éternité. N'était-il donc pas juste au moins qu'il conclût qu'il devait se conduire dans ce jugement avec toute la circonspection possible; qu'il devait rechercher toutes les lumières qui pouvaient l'aider à discerner la vérité de l'erreur; qu'il devait considérer sur qui tomberait la condamnation qu'il prononcerait; qu'il devait écouter leurs raisons, et ne les pas condamner sans les entendre; qu'il devait se défier de ses propres lumières, de ses préventions et de cette confiance téméraire qui fait prendre pour des vérités certaines toutes les fantaisies dont l'imagination est frappée? Chacun n'était-il pas obligé de se dire à soi-même ce que S. Augustin dit aux Manichéens : *On n'oserait entreprendre de lire sans maître les ouvrages de Terentianus Maurus; on cherche des commentaires pour les moindres poètes; et vous aurez la hardiesse d'entreprendre sans guide la lecture des Livres saints et d'en juger sans avoir emprunté les lumières d'aucun maître!* Ces pensées n'obligeaient-elles pas ceux qui voulaient choisir une religion par leur propre lumière, à s'informer exactement des sentiments de l'ancienne Église; à s'instruire de ce que les Pères avaient écrit sur les matières dont il était question; à craindre de les condamner en condamnant ceux qui suivaient leurs sentiments; à peser leurs raisons avec équité? Que peut-on donc juger de ceux qui n'ont rien fait de toutes ces choses; qui ont suivi aveuglément et sans discernement les déclamations impétueuses des premiers réformateurs; qui ont cru sur leur parole que les dogmes qu'ils leur annonçaient, étaient conformes à la parole de Dieu, que ceux qu'ils décriaient y étaient contraires; qui ont condamné tous les Pères sans les consulter et les écouter, sinon que c'était une multitude de gens téméraires, qui ont violé dans ce jugement toutes les règles de l'équité et de la raison?

Je n'ai dessein dans ce discours que de rabattre l'avantage que M. Claude pourrait tirer du progrès qu'à fait la religion prétendue réformée, par cette voie, de n'examiner les articles contestés que par la seule Écriture, en lui montrant qu'elle est visiblement téméraire, et qu'il n'est pas étrange que Dieu ait puni ceux qui s'y sont engagés en les abandonnant à l'esprit d'erreur, et qu'il ait laissé emporter hors de l'aire de l'Église ces gens inconsidérés et présomptueux qui ont eu la hardiesse de condamner tous les Pères sans daigner même les entendre; et qui, dans le discernement du vrai sens de l'Écriture, s'en sont uniquement rapportés à leur propre sens et à leur propre lumière, sans croire avoir besoin d'en emprunter de personne.

Mais il est vrai au fond que ces principes s'étendent naturellement plus loin, et que l'on en conclut directement que la société des calvinistes ne saurait être l'Église de Jésus-Christ, comme il est facile de le prouver en les réduisant à ce raisonnement: Toute société fondée et formée par un jugement injuste, téméraire, précipité et présomptueux, ne peut être l'Église de Jésus-Christ; or le jugement que les particuliers calvinistes ont porté pour choisir leur reli-

gion, n'étant fondé que sur l'Écriture expliquée par leur propre sens, sans consulter l'ancienne Église et le sentiment des Pères, est visiblement injuste, téméraire et présompteux, quoique ce soit sur ce jugement que leur société est fondée, et qu'ils se soient unis entre eux, en se séparant de l'Église catholique; donc la société des calvinistes ne peut être l'Église de Jésus-Christ.

M. Claude dira sans doute que c'est exiger l'impossible que de vouloir obliger les particuliers à consulter toute la tradition et tous les Pères, pour s'éclaircir des dogmes qu'ils doivent croire, et qu'ainsi ne pouvant entrer en de si longues discussions, il leur suffit d'examiner les points contestés par l'Écriture. Mais je lui réponds que si, d'un côté, il a raison de dire que cette discussion de toute la tradition est impossible au commun du monde, il est vrai aussi, de l'autre, que la raison fait voir évidemment qu'elle est nécessaire à tous ceux qui voudraient abandonner la doctrine de l'Église catholique, parce qu'il est contre toute sorte d'équité, comme Mélancton le reconnaît, de ne consulter dans un jugement si important que son propre sens, de n'avoir aucun égard à la doctrine de l'antiquité, et de se mettre en danger de la condamner sans s'être informé de ses sentiments et de ses raisons. Ainsi, au lieu de conclure de là que cette discussion étant impossible, on peut s'en dispenser et condamner néanmoins les sentiments de l'Église, la conclusion que l'on en doit tirer, c'est que cette discussion étant visiblement nécessaire, et n'étant pas possible aux simples, aux ignorants et à ceux qui n'emploient pas toute leur vie à l'étude, toutes ces personnes se doivent croire hors d'état de pouvoir condamner avec équité aucun dogme de l'Église catholique, et se tenir ainsi obligés, par une heureuse nécessité que la prudence chrétienne leur impose, à y demeurer inviolablement attachés, et à prendre pour de faux prophètes ceux qui les veulent porter à former un jugement, que la lumière du sens commun leur fait juger visiblement téméraire, et pour une marque de la vérité de la foi de l'Église, de ce qu'il leur est impossible de la condamner raisonnablement.

Bien loin donc qu'on ait raison d'alléguer comme une preuve de vérité ce grand progrès que les calvinistes firent en peu de temps en divers lieux de l'Europe, et principalement en France et aux Pays-Bas, en ne se servant que de l'Écriture, l'on a droit de s'en servir contre eux, comme d'une preuve que leur société n'est qu'une faction téméraire, qui ne s'est formée que par un emportement déraisonnable de peuples aveugles et inconsidérés. Et si on le regarde même de plus près, on trouvera dans les sentiments corrompus de la nature, assez de causes capables de le produire pour ne s'en pas étonner, et pour juger que cette adresse de réduire toutes les disputes à l'Écriture devait avoir cet effet. S. Augustin témoigne que ce qui attirait les hommes à la secte des manichéens était la promesse qu'ils faisaient de faire connaître la vérité avec évidence. « Vous savez, « dit ce saint à Honorat, que l'unique cause qui m'a « engagé dans le parti des manichéens est, qu'ils « promettaient de ne pas instruire ceux qui les vou- « laient entendre par la voie d'une autorité terrible, « mais de les conduire à Dieu, et de les délivrer de « toute erreur, par la voie toute simple de la raison. « Car quelle autre raison m'eût pu porter à mépriser « la religion dans laquelle j'avais été nourri par mes « parents, pour écouter ces gens avec tant de soin, « sinon qu'ils reprochaient aux catholiques qu'on les « effrayait dans leur religion par des superstitions, « et qu'on leur commandait la foi sans leur en rendre « raison; mais que pour eux, ils n'obligeaient per- « sonne à croire qu'après les avoir éclaircis de la vé- « rité? Qui n'aurait été ébranlé par ces promesses, et « qui s'étonnera qu'elles aient fait impression sur l'es- « prit d'un jeune homme qui aimait la vérité, et que « les disputes et les conférences qu'il avait eues dans « l'école avec quelques hommes doctes avaient déjà « rendu discoureur et présomptueux? » (De Util. cred. c. 1.) « L'âme, dit encore ce saint en un autre endroit « de ce même livre, est naturellement touchée de « ces promesses que tous les hérétiques font de mon- « trer clairement la vérité; elle ne considère pas ses « propres forces, ni l'état où la met son infirmité et « sa maladie. Ainsi en désirant les viandes des sains, « qui ne peuvent être utiles qu'à ceux qui se portent « bien, elle s'engage dans les erreurs empoisonnées « de ces hérétiques qui la trompent. *Irruit in venena « fallentium.* » On n'a qu'à appliquer ce discours aux calvinistes, pour représenter, d'une manière très-naturelle et très-véritable tout ensemble, la voie dont ils se sont servis pour attirer à eux ce grand nombre de gens qu'ils ont portés à se séparer de l'Église. Cet effet ne vient uniquement que de la promesse qu'ils leur ont faite de prouver évidemment par l'Écriture la vérité de leur doctrine, de les en rendre juges eux-mêmes; et du décri où ils ont mis en même temps l'autorité humaine par laquelle on les voulait retenir. Tous les esprits présomptueux se sont laissés flatter et éblouir par cette promesse. Ils ont été ravis qu'on les établît juges de la doctrine de l'Église, qu'on ne les obligeât plus de s'en rapporter à d'autres, qu'on leur mît l'Écriture entre les mains, et qu'on ne leur proposât plus des décisions toutes formées qu'ils n'eussent pas la liberté de rejeter. Et cette disposition que la vanité inspire, les rendant favorables à ces nouveaux prédicateurs qui les avaient su prendre par leur amour-propre, ils ne se sont pas mis en peine de regarder de si près comment ils exécutaient leur promesse. Les moindres petites raisons ont semblé convaincantes dans leur bouche, parce que la plupart du monde se laisse emporter dans ses jugements à ses inclinations, et croit véritable tout ce qu'il aime.

Ainsi, comme les manichéens, en promettant une connaissance claire de la vérité, et de prouver toutes choses par raison, ont eu le pouvoir de faire approu-

ver à plusieurs personnes les plus déraisonnables rêveries qui soient jamais tombées dans l'esprit humain, il est arrivé de même que les calvinistes, en promettant de ne rien enseigner qu'ils ne prouvassent clairement par l'Écriture, ont eu l'adresse de persuader à quantité de gens des opinions non seulement très-fausses, mais très-clairement démenties par l'Écriture, Dieu voulant ainsi confondre la présomption de ceux qui se sont crus capables de l'expliquer par leur propre sens, sans consulter la lumière de son Église. On l'a fait voir dans un autre ouvrage sur des points très-importants, comme sur l'inadmissibilité de la justice, sur cette alliance monstrueuse qu'ils font des crimes énormes avec l'état d'un enfant de Dieu; et l'on espère prouver clairement dans la suite de cet examen de la doctrine de l'Eucharistie par l'Écriture qu'ils n'ont pas moins corrompu le véritable sens de la parole de Dieu sur ce mystère que sur les autres dont j'ai parlé. Mais pour le faire voir avec plus de netteté, il est nécessaire de représenter d'abord toute la doctrine des calvinistes sur l'Eucharistie, et de quelle sorte ils expliquent les passages où Jésus-Christ et les apôtres nous instruisent de ce mystère.

CHAPITRE II.

TROIS ÉTATS DE L'OPINION ZWINGLIENNE.

Premier de ces états, que l'on peut appeler ÉTAT DE SINCÉRITÉ.

L'opinion sacramentaire a paru sous tant de diverses formes, et a été revêtue de tant de différents termes depuis sa naissance jusqu'à présent, qu'il est difficile de n'en avoir pas une idée confuse, si l'on ne la distingue en divers états, et si l'on ne pénètre par le moyen de l'histoire, les raisons de tant de différentes expressions sous lesquelles on l'a répandue dans le monde.

Je ne prétends la considérer que depuis son renouvellement dans le seizième siècle, parce que les derniers sacramentaires avec qui nous sommes en dispute n'ont aucun rapport avec les premiers, et ne sont liés avec eux ni par la succession des personnes, ni par l'union dans les autres dogmes, ni même pour avoir emprunté d'eux leurs expressions ou leurs arguments, ayant inventé d'eux-mêmes leur opinion sans relation aux autres, et comme si elle n'eût jamais été dans le monde avant eux.

En la regardant de cette manière, on la peut distinguer en trois états, dont le premier se peut appeler l'état de sincérité; le second l'état de politique; le troisième l'état de mélange. On verra dans la suite les raisons de tous ces différents noms.

On a déjà dit qu'elle fut premièrement proposée par Carlostad; mais parce qu'il fut bientôt hors de combat, et qu'il s'y prit si mal qu'il fut abandonné de tout le monde, Zwingle a été considéré comme l'auteur de ce renouvellement de l'opinion sacramentaire.

Elle fut d'abord assez informe dans son esprit. Car quoiqu'il témoigne que plusieurs années avant qu'il la publiât, il avait déjà quitté dans le cœur la doctrine de la présence réelle, et qu'il croyait que Jésus-Christ n'était point réellement présent dans l'Eucharistie, ce qui le convainc d'avoir trahi sa conscience pendant tout ce temps, puisqu'il ne laissait pas de prêter son ministère à un culte et à une doctrine qu'il condamnait dans le cœur; il dit pourtant lui-même qu'il ne savait pas encore alors la manière d'expliquer ces paroles : *Ceci est mon corps*, par ces mots : *Ceci signifie mon corps*, et qu'il n'apprit cette célèbre explication de figure et de signe, qu'il appelle cette heureuse perle, *felicem margaritam*, que dans la lettre d'un Hollandais nommé Hunnius, qui lui fut communiquée par Jean Rhodius et George Saganus, qui l'étaient venu consulter sur l'Eucharistie.

Il ne sut pas même d'abord toutes les adresses pour défendre cette *clé de figure*, comme il l'appelle lui-même. Il se contentait de proposer au commencement certains passages, qui ont peu de rapport avec ce qu'il prétendait expliquer, et qui étaient pris ou des songes ou des paraboles dont il est parlé dans l'Écriture, dans lesquels il n'est pas étrange que le mot *est* soit pris pour *signifie*. Ce ne fut que par un avertissement qu'il reçut en songe d'un esprit *noir ou blanc*, comme il dit lui-même, qu'il apprit ce fameux passage : *Est enim phase Domini, c'est le passage du Seigneur*, qu'il crut le plus propre de tous pour autoriser son explication. Mais après qu'il eut acquis toutes ces lumières, il expliqua ensuite son opinion par des termes assez naturels et assez simples, et qui exprimaient assez nettement ses sentiments véritables, sans se mettre en peine de les déguiser par quantité de mots dont on s'est servi depuis, qui, ne signifiant rien, ne sont destinés qu'à éblouir les ignorants et les simples. Il enseigna donc que dans ces paroles : *Ceci est mon corps*, il y avait un trope ou une figure; que le mot *est* ne s'y devait pas expliquer simplement et naturellement; mais que de même que ces paroles de l'Écriture : *C'est le passage du Seigneur*, signifient que l'agneau pascal est la figure du passage du Seigneur, de même le sens de ces paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps*, est que *ceci*, c'est-à-dire le pain, signifie ou est la figure du corps de Jésus-Christ. Cette explication des paroles de l'institution de ce mystère régla sa doctrine sur l'Eucharistie, qui consistait toute à dire, que la cène était un sacrement et un signe sacré établi de Dieu pour nous renouveler la mémoire du corps de Jésus-Christ. Mais il vaut mieux exprimer son opinion par ses termes que par les nôtres.

Tous ses livres sont pleins des explications qu'il fait de sa doctrine sur les sacrements et sur la cène. Il dit dans le livre de la véritable religion que *quoi qu'en veuillent dire les nouveaux ou les anciens auteurs, les sacrements sont des signes et des cérémonies, par lesquelles un homme prouve qu'il veut être dans l'Église, ou qu'il est soldat de Jésus-Christ.* « *Sunt ergo* « *sacramenta signa vel cæremoniæ, vace omnium dicam,*

« sive neotericorum sive veterum, quibus se homo Ec- « clesiæ probat aut candidatum, aut militem esse Chri- « sti. » Et il réfute en ce même lieu ceux qui enseignent que les sacrements sont des signes de telle nature que, lorsqu'on les administre au-dehors, *l'effet signifié par les sacrements est opéré intérieurement, parce*, dit-il, *que c'est le Saint-Esprit qui divise ses grâces comme il veut; c'est-à-dire, à qui il veut, quand il veut et où il veut. Car s'il était contraint d'opérer intérieurement lorsque nous administrons ces signes extérieurs, il serait absolument lié à ces signes.*

Il définit dans sa Confession de foi présentée à l'empereur, les sacrements d'une manière plus courte : *Le sacrement*, dit-il, *est un signe d'une chose sacrée, savoir de la grâce déjà faite.* Quand il veut expliquer en particulier la nature de l'Eucharistie dans le livre de la véritable religion, il ne dit autre chose sinon *qu'elle est une commémoration par laquelle ceux qui croient fermement qu'ils ont été réconciliés par la mort et le sang de Jésus-Christ, annoncent cette mort qui leur a causé la vie, ils l'en louent, ils s'en réjouissent, ils la relèvent par leurs éloges; d'où il arrive que ceux qui s'assemblent pour célébrer cette fête et pour annoncer et faire mémoire de la mort du Seigneur, témoignent par là même qu'ils sont les membres d'un même corps et un même pain.*

Ces paroles, qui réduisent la nature de l'Eucharistie à une simple commémoration, ont fait avouer à Hospinien que Zwingle n'avait marqué dans ce livre que ce seul usage, qui ferait voir qu'il ne reconnaissait dans ce sacrement que de simples signes et une pure représentation de la mort de Jésus-Christ; mais il prétend qu'il s'explique davantage en d'autres lieux, et c'est ce qui ne paraît pas.

Il est certain que Billicanus, prédicateur de Norlinguen, l'accusa nettement dans une lettre écrite à Urbanus Regius de n'admettre dans la cène que du pain et du vin, qui est ce que l'on appelle n'admettre que de simples signes, *nuda signa;* ce qui a été depuis tant de fois anathématisé par les calvinistes. Cependant Zwingle, dans la réponse qu'il fit à Billicanus l'an 1526, ne prend pas la peine de se justifier sur cet article, et, dans sa lettre à Urbanus Regius, écrite la même année, il confirme plutôt l'accusation de Billicanus, en disant nettement que les *signes cérémoniaux ou sacramentaux ont été donnés aux hommes afin que leurs sens eussent aussi quelque consolation; et que notre Eucharistie est une assemblée de l'Église, où nous mangeons le pain et buvons le vin comme des symboles, afin de nous renouveler la mémoire de ce que Jésus-Christ a fait pour nous,* sans parler d'aucun effet de ce mystère.

Il enseigne, dans sa réponse à Strution, écrite l'an 1627, que ces paroles : *Hoc est corpus meum*, ne contiennent point de promesse, et qu'elles sont historiques et préceptives. Et il essaie de prouver la même chose dans l'Apologie contre le sermon de Luther. *Nihil*, dit-il, *in his verbis :* HOC EST CORPUS MEUM, *nobis promissum est. Unde nullo modo, si saltem propriè et disertè de his pronuntiare volumus, quòd his confidere ac se totos committere debeant qui fideles sunt.* Cela paraît directement contraire à ce que les sacramentaires enseignent communément, que les sacrements enferment la promesse de ce qu'ils signifient, comme Hospinien le dit expressément, et comme on le voit souvent dans Calvin et dans les autres écrivains de ce parti. Nous verrons néanmoins que s'ils sont différents de termes, ils ne sont pas fort éloignés de sentiments.

Mais en se voulant expliquer sur ce point dans sa réponse à Luther, qui lui avait reproché qu'il n'admettait dans la cène que de simple pain et de simple vin, pour servir de gage et de mémoire au peuple chrétien, il semble confirmer plus fortement cette objection; car c'était là le lieu d'expliquer les effets de l'Eucharistie, l'union des signes aux choses, et la manducation réelle du corps de Jésus-Christ par la foi. Cependant il ne fait rien de tout cela, il reproche à Luther *d'attribuer, comme les papistes, des effets à l'Eucharistie sans l'autorité de la parole de Dieu*, et de dire que par cette manducation *on obtient la rémission de ses péchés, que la foi est confirmée, que nos corps sont conservés pour la résurrection.*

Il est vrai, qu'il se plaint comme d'une grande injure qu'on l'accuse de n'admettre que de simples signes, *nuda signa;* mais, pour s'en justifier, il ne dit autre chose, sinon *qu'il faut célébrer en sorte l'Eucharistie, que tous ceux qui y participent rendent grâces à Dieu pour la mort qu'il a voulu souffrir pour eux, et qu'ils prennent en même temps ce vrai et infaillible signe qui nous lie mystiquement, comme dit Saint-Paul, en un même pain et un même corps.*

Conformément à cette doctrine il dit *que l'action de grâces est la principale partie de ce qui se passe dans l'Eucharistie.* « *Primarium et principale opus esse quod « hìc transigi solet.* » Il dit dans la déclaration de sa foi, présentée à l'empereur Charles V à la diète d'Augsbourg, *que, par le baptême, l'Église reçoit au nombre de ses enfants ceux qui y étaient déjà reçus par la grâce.* « *Baptismo igitur Ecclesia publicè recipit eum qui priùs receptus est per gratiam;* » et qu'ainsi ce n'est pas le baptême *qui confère la grâce, mais qu'il témoigne seulement à l'Église qu'elle a été reçue.* « *Non « ergo affert gratiam baptismus, sed gratiam factam « esse ei cui datur, Ecclesiæ testatur;* » ce qu'il étend tant aux adultes qu'aux enfants, qu'il veut être déjà en grâce quand on les baptise, en vertu de cette alliance imaginaire qu'il prétend que Dieu a contractée avec les chrétiens et leurs enfants, aussi bien qu'avec les Juifs. Et s'il raisonne de cette sorte sur le baptême, on ne doit point douter qu'il n'ait eu les mêmes pensées sur l'Eucharistie.

A la vérité dans ce même écrit il déclare qu'il croit que le corps de Jésus-Christ est présent dans la cène. *Credo quòd in sacrâ Eucharistiâ, hoc est gratiarum actionis cœnâ, verum Christi corpus adsit;* mais il ajoute incontinent, de peur qu'on ne s'y puisse méprendre, que *c'est par la contemplation de la foi*, et il explique cette présence par la foi, en ces termes : c'est-à-dire

que ceux qui rendent grâces à Dieu pour les bienfaits qu'ils nous a faits dans son Fils, reconnaissent qu'il a pris une véritable chair, qu'il a souffert véritablement dans cette chair, qu'il a véritablement lavé nos péchés dans son sang, et qu'ainsi tout ce que Jésus-Christ a fait pour nous, devient comme présent par cette contemplation de la foi.

Mais il n'y a rien de plus propre à faire bien comprendre l'opinion de Zwingle, que l'Exposition de sa foi qu'il écrivit pour le roi de France peu de temps avant sa mort. Il dit dans cet écrit que *manger spirituellement Jésus-Christ, c'est s'appuyer en esprit sur la miséricorde de Dieu par Jésus-Christ.* « *Spiritu ac mente « niti misericordiâ Dei per Christum.* » Que le manger sacramentalement, c'est ajouter à cette disposition la manducation extérieure des signes.

Il représente ensuite sept vertus des signes sacramentaux, et il n'y compte point cette efficace de grâce dont parle M. Claude. Celles qu'il nous marque ne sont que des effets attachés aux signes comme signes; mais qui ne renferment aucune action du S.-Esprit.

Il faut pourtant avouer que Zwingle reconnaît quelquefois dans la cène une opération du S.-Esprit; mais c'est une opération sans aucun ordre certain; c'est-à-dire qu'il veut que le S.-Esprit y opère *quand il veut, sur qui il veut, et autant qu'il veut.* « *Hæc « omnia,* » dit-il dans son écrit adressé aux princes d'Allemagne, « *dùm fiunt, unus atque idem operatur « Spiritus, qui inspirando, nunc citra instrumentum « trahit, nunc cum instrumento, quo, quantùm et quem « vult.* » L'on reconnaît que l'on peut encore trouver dans ses œuvres, aussi bien que dans celles d'Œcolampade, quelques passages qui parlent de cette opération du S.-Esprit, qu'il joint quand il veut aux sacrements. Et c'est aussi dans ce même sens que les théologiens suisses, dans la Déclaration qu'ils envoyèrent à Luther de leur sentiment, après le concordat de Wittemberg l'an 1536, disent en parlant des sacrements : *Verùm et ipsis ministris et signis illis utitur Dominus, quemadmodùm et verbo, ad hoc ut ex merâ gratiâ quando et quomodò voluerit, cœlestia sua dona, semper tamen juxta præscriptum promissionum suarum, et repræsentata annuntiet visibiliterque demonstret, et præsentia sistat atque exhibeat.*

CHAPITRE III.

Si, selon la doctrine de Zwingle, ci-dessus représentée, on doit conclure qu'il n'admet dans les sacrements que de simples signes.

Cette quetion est d'une extrême importance, parce qu'il est clair presque par toutes les confessions de foi des églises calvinistes, qu'elles condamnent comme une hérésie d'enseigner que les sacrements ne contiennent que de purs signes destitués de vertu et d'efficace. De sorte que de convaincre Zwingle et les zwingliens de l'avoir enseigné, c'est les convaincre d'une hérésie reconnue pour telle par tous les calvinistes; ce qui ne serait pas fort glorieux à ce prétendu prophète, suscité de Dieu pour tirer toute l'Église d'erreur. Outre que montrant que Zwingle a été dans cette erreur, on établira des fondements pour faire voir dans la suite que les calvinistes n'en sont pas fort éloignés, et qu'ils ne s'en sauraient exempter que par des opinions arbitraires, qui n'ont aucun fondement ni solide ni apparent dans l'Écriture.

Mais pour décider cette question, il faut savoir généralement que de n'admettre que de simples signes, *nuda signa*, c'est ne reconnaître aucune efficace dans les sacrements. Et par cette efficace l'on n'entend pas une efficace extérieure, qui est inséparable des signes en tant que signes, étant certain qu'il n'est pas possible que des signes n'excitent l'idée de ce qu'ils signifient. On entend une efficace divine et intérieure. De sorte que de dire que les sacrements sont de simples signes, c'est dire en un mot que le S.-Esprit n'agit point intérieurement dans le cœur de ceux qui reçoivent les sacrements.

Or, dire que le S.-Esprit n'agit point dans les sacrements, et qu'ils sont destitués de son efficace, ce n'est pas dire qu'il n'y agit jamais; mais c'est dire qu'il n'a pas promis d'y agir toujours. Le S.-Esprit peut agir dans ceux qui travaillent dans leurs maisons, qui lisent des histoires, qui rendent la justice; mais on n'a pas lieu de dire pour cela que ces actions soient pleines de l'efficace du S.-Esprit, puisqu'il n'a pas promis d'agir particulièrement dans ceux qui les feraient. Le S.-Esprit peut agir de même dans ceux qui contemplent Jésus-Christ de quelque manière que ce soit, dans ceux qui le regardent par les yeux de la foi sous toutes les figures par lesquelles il nous est représenté dans l'Écriture, qui le considèrent comme une porte, comme une vigne, comme le bouc chargé des péchés du peuple, comme la lumière, comme le soleil, comme une pierre, comme une montagne, comme un alpha et un oméga, comme une clé. Cependant je ne pense pas que MM. les ministres prétendent que toutes ces choses ne sont pas de simples signes, parce qu'on les peut regarder par la foi, et que Dieu peut agir par son esprit sur ceux qui les regardent de la sorte.

Il peut agir de même sur l'esprit de ceux qui, pour se souvenir de Jésus-Christ et de sa mort, s'en feraient des signes arbitraires; sur ceux qui auraient un crucifix ou un tableau de la passion devant les yeux; sur ceux qui liraient les livres où il est parlé de Jésus-Christ; et je ne crois pas néanmoins que les ministres nous veuillent obliger de regarder toutes ces choses comme autant de sacrements et de signes efficaces de la grâce, à cause de ces mouvements de foi et de cette opération du Saint-Esprit qui y peut être jointe.

Il faut aussi distinguer plusieurs sortes d'opérations du Saint-Esprit dans ceux qui reçoivent les sacrements. La première consiste dans les mouvements de foi avec lesquels on s'y prépare, on s'éprouve soi-même et on s'en approche.

Ces mouvements de foi joignant l'âme à Jésus-Christ, et rendant Jésus-Christ, présent à l'âme, sont ou produisent une manducation spirituelle selon la doctrine

des ministres et principalement selon celle de Zwingle, qui cite souvent ce passage de S. Augustin comme un fondement de sa doctrine: *Croyez, et vous avez mangé.* « *Crede, et manducâsti.* » Et ainsi ceux qui s'approchent de l'Eucharistie avec ce mouvement de foi, joignent la manducation spirituelle à la manducation sacramentale, comme Zwingle le dit expressément dans un passage rapporté ci-dessus.

Mais cette union de la manducation spirituelle avec la sacramentale, ne suffit nullement, afin qu'on puisse dire que l'Eucharistie ne soit pas un simple signe :

1° parce que c'est par accident que cette manducation spirituelle est jointe à la sacramentale, et qu'elle n'en est nullement l'effet. Elle est même présupposée, et Dieu ne la donne point en vue de la réception de l'Eucharistie. C'est ce que Zwingle enseigne formellement dans son Exposition de la foi chrétienne. *Il ne se peut faire,* dit-il, *que la foi soit donnée dans la cène, parce qu'il faut l'avoir avant que de s'en approcher.* « *Nequit fieri ut in cœnâ fides detur; adesse enim oportet priusquàm adeas.* » Ce qu'il avait déjà écrit dans sa lettre aux princes d'Allemagne. *Il est constant,* dit-il, *que la grâce n'est point attachée aux sacrements, et qu'ainsi ils ne justifient point, et ne confèrent point la justification; mais qu'ils excitent et certifient plutôt la foi et la promesse, que l'on suppose être présente auparavant.* Enfin il s'explique si nettement sur ce point, dans sa confession de foi présentée à l'empereur à Augsbourg, qu'il ne laisse aucun lieu de douter de son sentiment. « Je crois, dit-il, ou plutôt je « sais, que tant s'en faut que les sacrements confèrent la grâce, qu'ils ne la portent et ne la dispensent « pas même. Et peut-être, très-puissant César, que « ces paroles vous paraîtront trop hardies; mais je ne « puis me départir de ce sentiment. C'est la vérité « même qui a dit que l'Esprit souffle où il veut, et « que l'on ne sait d'où il naît et où il se repose. Ce « n'est point ni par une immersion, ni par un breuvage, ni par une onction que la grâce nous est donnée. « Car si cela était, on saurait ou quand, ou sur qui le « le Saint-Esprit agit. Et il ne faut point que les théologiens aient recours aux dispositions qu'ils disent « être requises dans le sujet, ni qu'ils soutiennent « que la grâce du baptême ou de l'Eucharistie est donnée à ceux qui sont disposés auparavant. Car ou « celui qui reçoit la grâce se prépare lui-même, ou il « y est préparé par le Saint-Esprit. S'il s'y prépare « lui-même, nous pouvons donc quelque chose de « nous-mêmes, et il ne faut plus de grâce prévenante. « S'il est préparé par l'Esprit de Dieu, je demande si « c'est par le sacrement ou hors le sacrement. Si c'est « par le moyen du sacrement, les sacrements préparent aux sacrements, et il y aura un progrès à l'infini. Que si sans le sacrement l'homme est préparé « à recevoir la grâce sacramentale, donc l'esprit est « présent avant le sacrement. D'où il s'ensuit, ce que « j'admets volontiers dans la matière des sacrements, « que les sacrements sont donnés pour servir de « témoignage public de la grâce, qui était déjà présente auparavant. *Quæ cuique privato priùs adest.* »

La seconde raison est que cette grâce peut être jointe de même avec tous les autres signes arbitraires ou naturels de Jésus-Christ, et que chaque fidèle peut tous les jours, en mangeant son pain ordinaire, penser que Jésus-Christ est mort pour nous et que sa mort est la nourriture de l'âme. De sorte que si cela suffisait afin de dire qu'un signe est efficace et rempli de la vertu du Saint-Esprit, il faudrait dire que tout en est rempli; n'y ayant rien qui par notre volonté ne puisse être joint avec des pensées et des mouvements de foi, et qui ne nous puisse servir d'occasion de penser à Jésus-Christ, et y ayant même des choses qui le font d'une manière plus vive que les sacrements.

La seconde manière dont on pourrait concevoir que les sacrements sont efficaces, est que Dieu opérât de nouveaux mouvements de foi, et donnât des grâces nouvelles à ceux qui communieraient. Ce qui se peut encore concevoir en deux manières. L'une, que par le mérite de cette foi que l'on y aurait apportée, on obtînt de nouvelles grâces et un nouvel accroissement de foi et de charité, selon la doctrine des Pères qui enseignent que la foi mérite l'augmentation de la foi, *fides meretur augeri;* d'où il s'ensuivrait que les fidèles, apportant à l'Eucharistie un mouvement de foi, mériteraient par cette foi même que Dieu leur fît de nouvelles grâces, et agît plus fortement dans leur cœur. L'autre est, que, sans avoir égard précisément à cette foi qu'ils apporteraient à l'Eucharistie, Dieu, en vertu de sa promesse, agît sur les âmes de ceux qui communient dignement, d'une manière tout autre qu'il ne fait sur les âmes de ceux qui joignent des mouvements de foi, ou à des signes arbitraires de Jésus-Christ, ou aux actions communes de la vie.

Il est clair que si l'on n'entend cet accroissement de foi, de charité et de grâce qu'en la première manière, cela ne suffit nullement pour dire que les sacrements ne sont pas de simples signes. Car s'ensuit-il que le pain commun ne soit pas un simple signe du corps de Jésus-Christ, de ce qu'en s'en servant pour se faire ressouvenir de Jésus-Christ, on le regarde comme la figure de la nourriture spirituelle que nous trouvons en la méditation de sa mort, et qu'en vertu de ces actes de foi, on obtient de Dieu quelques nouvelles grâces? Ce serait un moyen certain pour transformer toutes les créatures du monde en sacrements efficaces, puisqu'elles nous peuvent toutes servir pour nous élever à Dieu, qu'elles peuvent toutes exciter notre foi, et que nous pouvons en les regardant obtenir de Dieu de nouvelles grâces.

Ce n'est donc pas reconnaître aucune véritable efficace dans les sacrements, que de n'en reconnaître que de cette sorte, et l'on ne peut être exempt de cette erreur qu'en faisant profession de croire que Dieu agit par son Esprit sur tous ceux qui reçoivent les sacrements avec la disposition requise, qu'il leur communique de nouvelles grâces en vertu de sa promesse, et d'une manière différente de celle dont il augmente la grâce de ceux qui joignent des mou-

vements de foi aux autres signes qui ne sont pas sacrements. Et cela supposé, j'avoue qu'à la vérité Zwingle a reconnu la première sorte d'efficace, et qu'il a enseigné que les fidèles qui s'approchaient avec foi de la cène joignaient la manducation spirituelle avec la sacramentale ; mais c'est dire qu'il a reconnu que la cène était efficace, comme un agneau, comme un bouc, comme une porte, comme le soleil, comme un pain commun, et comme toutes les autres choses que l'on peut regarder par la foi comme figures de Jésus-Christ. J'avoue encore qu'il a reconnu dans la cène quelques opérations du Saint-Esprit à l'égard de ceux qu'il veut et quand il veut; comme il en a reconnu sans doute dans toutes les actions communes, et dans la considération de toutes les figures arbitraires et naturelles de Jésus-Christ; n'y en ayant aucune à laquelle le Saint-Esprit ne puisse joindre sa grâce quand il le veut. Mais je ne vois pas qu'il ait reconnu d'efficace perpétuelle et particulière à l'Eucharistie, et différente de cette foi préparatoire ; et qu'ainsi il se soit justifié de l'hérésie qu'on lui a imputée, de n'admettre dans l'Eucharistie que de simples signes.

Bien loin de s'en être justifié, il a donné lieu de l'en convaincre, 1° en niant formellement, comme nous avons vu, que les paroles de l'Écriture continssent aucune promesse ; car si elles ne contiennent aucune promesse, il n'y a aucune efficace et aucune grâce attachée à la réception de l'Eucharistie. 2° En réfutant formellement ceux qui disent que les sacrements sont des signes de telle nature que lorsqu'on les administre au-dehors, l'effet signifié par les sacrements est opéré au-dedans. Car ne pas reconnaître cela, c'est mettre les sacrements au rang de tous les autres signes auxquels Dieu joint sa grâce quand il veut, sans que pour cela on s'avise jamais de dire ou de penser que ce soient des signes efficaces de sa grâce.

Enfin, tous les passages que nous avons rapportés ci-dessus, dans lesquels il paraît que Zwingle ne met jamais entre les vertus ou les effets des sacrements cette efficace perpétuelle et cette opération particulière de Dieu sur ceux qui les reçoivent, prouvent manifestement qu'il ne l'a point reconnue. Il n'aurait jamais manqué d'en parler lorsqu'il s'agissait d'expliquer les effets des sacrements, comme dans sa confession de foi envoyée à l'empereur Charles V à la diète d'Augsbourg, et dans son Exposition de la foi chrétienne adressée au roi de France. Car comme il n'a pu ignorer que c'était une des principales objections par lesquelles on décriait sa doctrine, il n'eût pas manqué de se justifier de ce reproche, s'il eût eu lieu de le faire.

Je ne vois pas que les sectateurs de Zwingle, comme Œcolampade, s'en soient mieux purgés. Il est vrai qu'ils reconnaissent une présence de Jésus-Christ dans la cène ; mais c'est une présence semblable à celle qu'ils disent se rencontrer dans toutes les actions chrétiennes, où l'on pense à Jésus-Christ, et par lesquelles on peut dire que Jésus-Christ est présent à toutes les portes, à tous les agneaux, à tous les boucs, à toutes les pierres, à toutes les montagnes, et généralement à toutes les choses avec lesquelles il nous plaît de joindre la contemplation de Jésus-Christ, comme avec ses signes et ses figures. Il est vrai encore qu'ils reconnaissent une promesse, mais c'est une promesse qui n'est pas pour l'Eucharistie seule, et qui regarde toute sorte d'assemblées chrétiennes, dans lesquelles l'Esprit de Dieu agit quand il veut. On peut voir tout cela dans ce lieu d'Œcolampade, où, en voulant faire voir que Jésus-Christ n'est pas absent de la cène, il fait voir qu'il n'attribue rien de particulier à l'Eucharistie, et qui ne convienne aussi bien à mille autre choses qui ne sont pas sacrements. « On ne regarde point, dit-il, bassement le pain et le vin, mais on élève cependant son esprit par la foi. On ne peut pas dire qu'un homme ait rien de commun avec la vanité des théâtres, lorsqu'il reconnaît Jésus-Christ partout, à cause de son immense majesté, qu'il le sent favorable dans son cœur comme dans son temple, qu'il le loue comme régnant dans le ciel dans sa chair glorieuse avec une grande confiance d'être un jour uni avec lui, et qu'il se nourrit et se fortifie par cette chair. Comment croira-t-on qu'un tel homme soit particulièrement privé de Jésus-Christ dans la cène ? » Il veut dire que possédant Jésus-Christ partout, il le possède aussi dans la cène. Et de peur que l'on attribuât cela à l'Eucharistie plutôt qu'à une autre chose, il le fonde sur une promesse générale. « Nous ne rejetons pas, dit-il, la promesse : *Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles.* Nous avouons que Jésus-Christ n'est pas absent de deux personnes qui s'assemblent en son nom. Nous nous réjouissons qu'il habite dans notre cœur. »

Voilà quelle est la présence, l'efficace, la promesse que les Zwingliens reconnaissent ; c'est-à-dire, comme nous avons déjà dit, que l'Eucharistie est efficace, selon eux, comme une porte, un agneau et un pain commun considéré par la foi, et que ceux qui vont à l'Église participer à la cène ont une promesse de grâce comme ceux qui demeurent à la maison avec leur famille, et qui y mangent du pain commun en pensant à Jésus-Christ. Si c'est là admettre autre chose que de simples signes, je ne pense pas qu'il soit possible de tomber dans cette erreur, autrement qu'en niant absolument que Dieu joigne jamais sa grâce avec aucune chose extérieure. Ce qui est une opinion ridicule et contraire au sens commun.

CHAPITRE IV.

Second état de l'opinion Zwinglienne, que l'on peut appeler ÉTAT DE POLITIQUE.

Ce second état de l'opinion sacramentaire est fort différent du premier ; car on y voit disparaître presque tous les caractères et toutes les expressions par lesquelles elle était reconnaissable, et on ne la voit revêtue que de termes, par lesquels les catholiques et

les luthériens expriment ordinairement leur sentiment de la présence réelle.

Ce fut Martin Bucer, qui de religieux de S.-Dominique s'était fait ministre à Strasbourg, qui fut l'auteur de cet artifice, dans lequel il fut aidé par les autres ministres de cette ville-là, et surtout par Capiton, avec qui il était particulièrement lié. Les calvinistes, qui depuis n'approuvèrent pas tout-à-fait son procédé, attribuent le dessein qu'il eut d'obscurcir leur opinion à un excès de timidité. Mais ce ne fut pas seulement après la mort de Zwingle qu'il forma cette entreprise, comme il semble que Hornbek l'a cru, car il en avait déjà fait divers essais auparavant en traitant avec Mélancton et les autres luthériens.

Il est visible même qu'il dressa dans cette vue la confession de foi des quatre villes impériales, Strasbourg, Constance, Memminge et Lindau, qui fut présentée à l'empereur Charles V, dans la diète d'Augsbourg. Car le bruit s'étant répandu dans l'Allemagne que l'empereur, après la prise de François 1^er^ devant Pavie, allait déclarer la guerre aux protestants, et principalement aux sacramentaires, contre qui il était particulièrement animé, Bucer, qui cherchait à s'appuyer des princes protestants, sans le secours desquels ces quatre villes impériales n'étaient pas en état de résister à l'empereur, tempéra de telle sorte l'article de la cène dans cette confession, qu'il ne se sépara proprement ni des luthériens, ni des catholiques; s'étant contenté de dire sur ce sujet que *Jésus-Christ donne par les sacrements à ceux qui sont du nombre de ses disciples son vrai corps et son vrai sang à manger et à boire véritablement, en aliment et en breuvage des âmes qui les nourrit à la vie éternelle.* Il joignit à cette confession de foi une déclaration rapportée par Hospinien, qui n'est pas moins captieuse. Car il semble qu'il n'y condamne que la manducation capharnaïte, c'est-à-dire, celle qui suppose que le corps de Jésus-Christ est broyé et divisé; et il cite même saint Thomas et les scolastiques pour appuyer ses sentiments; mais il y admet en termes formels que le vrai corps de Jésus-Christ nous est donné avec le pain, *simul cum pane dari verum corpus Christi.* Il découvrit quelque temps après le but qu'il s'était proposé dans le choix de ces expressions, si peu propres pour exprimer ses sentiments. Car Philippe, landgrave de Hesse, qui, faisant profession de la doctrine luthérienne, ne laissait pas de désirer ardemment de se fortifier par le secours des Suisses et des autres calvinistes, ayant une extrême passion de réunir ces deux partis dans un même corps de religion, Bucer, secondant son inclination, eut la hardiesse d'avancer la plus ridicule prétention qui fût jamais, qui est qu'il n'y avait qu'une dispute de mots entre Luther et Zwingle, et qu'ils s'accordaient dans le fond des opinions. C'est ce qu'il s'efforça d'établir par divers écrits, et par diverses lettres qui sont rapportées par Hospinien.

Les luthériens, qui avaient des intérêts séparés de ceux des Zwingliens, et qui, par la considération de la puissance des princes qui suivaient leur doctrine, espéraient obtenir de l'empereur qu'elle serait tolérée, n'entrèrent point du tout d'abord dans ces expédients de Bucer, et ils marquèrent fort nettement par divers articles la différence de l'opinion de Luther et de celle de Zwingle, comme on peut voir dans Hospinien. « Les Zwingliens, disent-ils, croient nettement que le « corps de Jésus-Christ est dans le ciel, et n'est pas « réellement ni dans le pain, ni avec le pain; et néan- « moins ils ne laissent pas de dire que le corps de Jé- « sus-Christ est véritablement présent, mais par la « contemplation de la foi, c'est-à-dire par imagina- « tion. C'est là leur véritable sentiment. Ainsi ils « trompent les hommes par ces termes, que Jésus- « Christ est vraiment présent. Car ils ajoutent que « c'est par la contemplation de la foi, c'est-à-dire « par imagination, niant ainsi la présence réelle qu'ils « avaient semblé accorder. Pour nous, nous ensei- « gnons que le corps de Jésus-Christ est vraiment « présent dans le pain et avec le pain. »

Les artifices de Bucer ayant été si clairement découverts, tout autre que lui aurait abandonné une prétention si déraisonnable; mais la crainte qu'il avait de se voir sans appui, exposé à la puissance de l'empereur, étant plus forte que la raison, il continua dans le même dessein, et il eut la hardiesse, en répondant à cet écrit, de soutenir encore que Luther et Zwingle étaient dans les mêmes sentiments; mais ce fut en altérant et en déguisant d'une manière horrible les sentiments de Zwingle. Car il fit semblant de ne nier que le corps de Jésus-Christ pût être en plusieurs lieux qu'en la manière dont Saint-Thomas et Saint-Bonaventure le nient; et il donne tout-à-fait lieu de croire qu'il admettait une vraie présence réelle. Il ne se contenta pas même d'avoir conféré avec Mélancton et Brence; il alla trouver Luther à une ville nommée Coburge, et de là il fit un voyage en Suisse pour conférer avec Zwingle; et il fit tant par son adresse, que le landgrave de Hesse fit alliance avec les Suisses et la ville de Strasbourg. Ce qui était le but de toutes ses courses.

Cependant les luthériens prenaient des routes bien différentes, et se déclaraient toujours plus nettement contre les calvinistes, en se ménageant davantage sur l'Eucharistie à l'égard des catholiques. Car Mélancton, dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, en parla de telle sorte, qu'on pouvait conclure de ses paroles qu'il tenait la transsubstantiation, comme Hospinien le lui reproche, aussi bien que Zanchius.

Mais tout cela ne rebuta pas néanmoins Bucer; il continua d'écrire à diverses personnes qu'il n'y avait qu'une dispute de mots entre Luther et Zwingle, et il protesta, par une lettre écrite aux ducs de Brunswick et de Lunebourg, *qu'il croyait avec Zwingle et Œcolampade que le vrai corps et le vrai sang du Seigneur étaient vraiment présents dans la cène, et que le corps du Seigneur était offert avec le pain, pour servir de nourriture à l'âme et non pas au ventre.*

On vit en cette occasion combien la hardiesse d'un

homme est capable d'imposer aux personnes même intelligentes, et combien ces termes portent naturellement au sens d'une présence réelle. Car quoique Luther eût assez lieu de se défier de Bucer, il fut néanmoins persuadé par les paroles que j'ai rapportées qu'il admettait une vraie présence; et il fut réduit à dire qu'il était seul dans ce sentiment, et que les autres n'y étaient pas. *Zwingle*, disait-il, *et Œcolampade ayant fortement soutenu que Jésus-Christ n'est présent que dans un certain lieu du ciel.*

Cet écrit de Luther, rapporté par Hospinien, est extrêmement important pour entendre en quel sens il a pris les paroles de Bucer, parce que c'est par là qu'il faut régler celui de la Concorde de Wittemberg, qui fut depuis conclue, et dont nous parlerons ci-après, et qu'il fait voir nettement que Luther a cru que Bucer admettait une présence réelle du corps de Jésus-Christ sur la terre. Car il est visible que c'est l'opinion que Luther lui attribue en cet écrit, comme il paraît; 1° parce qu'il le distingue de Zwingle, lequel il dit vouloir que le corps de Jésus-Christ ne fût que dans un certain lieu du ciel. *In certo cœli loco.* Donc, selon lui, Bucer n'était pas de ce sentiment. 2° Par ce qu'il dit de leur entrevue à Coburge : « Outre cette « présence corporelle, dit-il, que Bucer confesse en « cet écrit pour le salut de l'âme, je lui parlai, étant à « Coburge, de la présence corporelle, par laquelle, « tant les fidèles que les infidèles, reçoivent de bouche « le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ, avec le « pain et le vin, et il expliqua son sentiment sur ce « point d'une telle sorte qu'il me causa beaucoup de « joie. Or encore que dans cet écrit il ne touche pas « ce point, néanmoins, puisqu'il accorde que la chair de « Jésus-Christ est corporellement offerte et présente « à l'âme, je m'imagine qu'il ne sera pas difficile de lui « faire croire qu'elle est aussi offerte et présente à la « bouche du corps. Que si Dieu leur avait fait cette « grâce de se joindre encore à nous dans ce sentiment, « notre union serait certaine. »

Il ne faut donc pas s'étonner, puisque Luther lui-même, qui conféra de vive voix avec Bucer, a été persuadé qu'il admettait effectivement une véritable présence corporelle de Jésus-Christ à l'égard de l'âme, que d'autres personnes aient eu la même opinion, tant de Bucer que de Calvin, qui emprunta ces termes de lui, comme nous dirons dans la suite. Et c'est aussi le sentiment dans lequel Casaubon a toujours vécu, n'ayant jamais pu souffrir les opinions des nouveaux ministres de France, qui ont réduit nettement toute cette présence à une présence de foi, c'est-à-dire d'imagination, et d'une prétendue efficace; quoiqu'il soit vrai qu'ils ont mieux entendu en cela le sentiment de Calvin que Casaubon, qui s'était laissé tromper aussi bien que Luther par ses termes captieux.

Luther ne fut pourtant pas encore persuadé par la déclaration de Bucer qu'il dût s'unir avec les Suisses, tant parce qu'il demandait d'eux quelque chose de plus, et qu'il voulait qu'ils fissent profession de croire que le corps de Jésus-Christ est reçu de bouche et des bons et des méchants, que parce qu'il doutait que Bucer fût bien avoué de ce qu'il disait. Il se contenta donc de consentir à la ligue de Smalkalde contre l'empereur, quoiqu'il eût enseigné jusqu'alors qu'il n'était pas permis de résister au magistrat légitime. Mais il dissuada l'électeur de Saxe de faire alliance avec les Suisses, et les théologiens de Wittemberg en firent autant à l'égard du landgrave de Hesse qui les avait consultés.

Mais ce qui arriva cette même année en Suisse abattit entièrement le peu de courage qui restait à Bucer, et le fit résoudre à tout accorder aux luthériens, car la guerre s'étant émue entre les cantons catholiques et zwingliens, les catholiques défirent les protestants en plusieurs batailles, dans la première desquelles Zwingle lui-même fut tué les armes à la main, ce que les ministres de Zurich se sont efforcés de justifier par l'exemple des anciens prophètes; n'ayant pas trouvé dans l'histoire de l'Église que des apôtres et des évangélistes aient fait le métier de capitaine. La mort d'Œcolampade suivit de près celle de Zwingle; et Luther publia par des écrits imprimés qu'il avait été étranglé par le diable. Les calvinistes l'en justifient comme ils peuvent. Mais la vérité de ce fait est peu importante aux catholiques, puisqu'il s'ensuit toujours de ce différend entre Luther et eux, ou que Luther, qu'ils traitent de saint et de prophète, est un infâme calomniateur, ou qu'Œcolampade a reçu visiblement la juste punition de son hérésie et de son schisme.

Ces nouvelles ayant été portées à Bucer, il crut son parti entièrement ruiné, s'il ne s'unissait avec les luthériens, et il écrivit en hâte aux ministres de Zurich qu'il lui semblait que l'opinion de Luther touchant les sacrements était supportable, et qu'elle n'était guère différente de celle de Zwingle; que le différend consistait plutôt dans l'opinion que dans les choses. Ceux de Zurich lui répondirent d'abord assez fortement, en l'exhortant de demeurer ferme, et de ne pas abandonner la doctrine qu'il avait défendue par tant d'écrits, pour embrasser la doctrine de Luther touchant la présence corporelle. Mais des paroles n'étaient pas capables de rassurer un homme aussi épouvanté que Bucer, et qui s'était mis dans la tête de venir à bout de cet accord à quelque prix que ce fût. Ainsi, encore que Luther eût écrit, en l'an 1553, une lettre très-dure au sénat de Francfort contre les zwingliens, par laquelle, après avoir marqué nettement la différence de son opinion et de celle de Zwingle, et avoir dit que les zwingliens se jouaient d'une manière diabolique des paroles de Jésus-Christ, il déclare que *si quelqu'un sait que son prédicateur est zwinglien, il vaut mieux demeurer toute sa vie sans sacrements que de les recevoir de sa main*, Bucer ne laissa pas d'aller lui-même à Zurich pour empêcher les ministres de cette ville d'y répondre, et pour les entretenir de quelque espérance de paix.

Cependant les calvinistes d'Allemagne, suivant les

impressions de Bucer, faisaient toujours quelques nouvelles démarches pour s'approcher de Luther. Les théologiens d'Augsbourg déclarèrent par un écrit imprimé *qu'ils n'admettaient pas moins parfaitement et moins pleinement que Luther, une vraie présence et une vraie manducation.* Ils appellent cette présence *une présence très-pleine*, et ils finissent cet écrit en disant *qu'ils protestent devant Dieu qu'ils sont d'accord avec lui dans le fond de l'article de la cène.* Mais plus ils s'efforçaient de publier cette fable, plus Luther faisait de déclarations contre eux. Il en fit une entre autres qu'Hospinien qualifie de très-grossière : *Confessio et doctrina Lutheri de Cœnâ crassissima*, par laquelle il dit que *non seulement les justes et les saints, mais aussi les pécheurs reçoivent et touchent véritablement le corps et le sang de Jésus-Christ, né de la Vierge, soit par les mains, soit par la bouche, soit par le calice, soit sur la patène et le corporal, et que personne ne lui ravira cette foi.* Hospinien déclare qu'on ne peut suivre cette confession sans tomber dans plusieurs et très-grandes erreurs; mais elle ne rebuta pas néanmoins ces opiniâtres pacificateurs. Bucer entreprit avec plus d'ardeur que jamais de faire cette union, à la sollicitation du landgrave de Hesse, s'étant pourvu à cet effet de nouvelles équivoques, ou plutôt s'étant résolu de tout accorder aux luthériens.

Il est bien vrai que les théologiens suisses ne le secondaient pas tout-à-fait, et que dans leur synode tenu à Constance, ils ne lui donnèrent pouvoir de s'accorder avec Luther, qu'au cas qu'il avouât que le corps de Jésus-Christ n'était mangé que par la foi. Mais Bucer n'était pas résolu d'en demeurer dans ces termes, comme il le fit bien voir en répondant aux articles d'Amdorfius, luthérien, où il déclare que *tout ce que Luther entend par le mot de essentiellement, réellement, corporellement*, il entend l'exprimer par le mot de *véritablement.* « *Quidquid Lutherus per* « *essentialiter, realiter, vel etiam corporaliter dixit,* « *hoc totum volumus per verè exprimere.* » Il déclare de plus qu'il ne rejette *que la présence locale*, rejetée aussi par S. Thomas.

Il faudrait transcrire tout cet écrit pour faire voir jusqu'où la crainte et l'intérêt peuvent pousser les équivoques. Et l'on ne doit pas s'étonner que ces étranges déguisements aient fait impression sur l'esprit de Mélancton, qui se laissa gagner par la déclaration que lui fit Bucer, *que le corps de Jésus-Christ était vraiment et substantiellement reçu dans la Cène.* « *Corpus Christi verè et substantialiter à nobis accipi* « *cùm Sacramento utimur.* » En sorte qu'il ne paraissait plus d'autre différence entre lui et Luther, sinon que Luther voulait que le corps de Jésus-Christ fût dans le pain et le vin, quoique d'une manière non locale, au lieu que Bucer voulait qu'il fût reçu dans la communion, sans rapport au pain; ce que Mélancton ne jugeait pas considérable, et qui était même plus conforme à son sentiment. Mais il est visible par tout ce traité que les luthériens ont toujours cru que Bucer admettait une présence réelle de Jésus-Christ dans la cène à l'égard des fidèles qui communient, et que c'est ce qui fait dire à Mélancton qu'ils revenaient au sentiment de Luther : *Nunc ipsi ad Lutherum se inflectunt.* De sorte que l'on n'a pas lieu de croire qu'il ait jamais approuvé leur sentiment qu'en ce sens. Et c'est pourquoi Luther lui-même, ayant vu la déclaration que Bucer avait faite à Mélancton à l'entrevue de Cassel, répondit en cette manière : *Puisqu'ils avouent, dit-il, que le corps de Jésus-Christ est véritablement et essentiellement présenté, reçu, mangé; pourvu qu'ils aient dans le cœur ce qu'ils expriment de bouche, je ne trouve plus rien à redire à leurs paroles.* Aussi se rendit-il un peu plus traitable depuis ce temps-là, et il témoigna par diverses lettres qu'il avait espérance de s'unir à eux.

Bucer et Capiton voyant leurs pratiques en si bon train, appréhendèrent qu'elles ne fussent troublées par le projet que les cantons protestants avaient fait de dresser une Confession de foi dans leur assemblée de Bâle; et comme ils n'épargnaient pas leur peine, ils crurent se devoir trouver à cette assemblée, où ils prièrent les ministres des Suisses protestants de tempérer en sorte leurs expressions sur l'Eucharistie et sur l'efficace des sacrements, qu'elles pussent contribuer à l'accord qui avait été commencé; et c'est ce qu'ils obtinrent en partie; ces ministres s'étant abstenus d'y mêler aucuns termes qui condamnassent l'opinion de Luther, et qui ne pussent s'accorder avec ses sentiments par une explication un peu favorable.

Ces médiateurs étant donc partis chargés de la confession de tous les Suisses, ils se rendirent à Isenac au synode qui y était assemblé, et ensuite à Wittemberg, pour conférer avec Luther qui était malade. Et ce fut là qu'ils désavouèrent nettement leurs premiers sentiments, ou qu'ils firent voir qu'il n'y a point d'équivoques dont les calvinistes ne soient capables. Car ils avouèrent nettement tout ce que Luther avait exigé d'eux, non seulement en s'exprimant en ces termes formels : *Fidem et doctrinam de hoc sacramento hanc esse quòd sentiant in eo ex institutione et opere Domini, prout verba Christi sonant, verum corpus et verum sanguinem suum cum visibilibus signis panè et vino, exhiberi, dari et sumi;* mais en y ajoutant de plus, *credere se etiam per Ecclesiæ ministrum corpus et sanguinem Christi omnibus sumentibus offerri, neque tantùm sumi à dignis corde et ore ad salutem, sed etiam ab indignis ore ad judicium.* C'est à-dire, « que leur foi et leur doctrine touchant « ce sacrement étaient que, par l'institution et l'opéra« tion du Seigneur, et suivant le sens naturel des pa« roles, le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ « étaient rendus présents, donnés et pris, avec les « signes visibles du pain et du vin; et qu'ils croyaient « aussi, que par le ministre de l'Église, le corps et le « sang de Jésus-Christ étaient offerts à tous ceux qui « les reçoivent, et qu'ils n'étaient pas seulement pris « par les dignes de cœur et de bouche pour le salut, « mais aussi de bouche par les indignes. » C'était con-

fesser bien nettement la manducation orale et la manducation des indignes.

La seule chose qu'ils obtinrent de Luther fut qu'on ne les obligeât pas de confesser que les impies reçussent le corps de Jésus-Christ, et qu'il leur fût permis de déclarer que par ces indignes ils entendaient des personnes qui fussent membres de l'Église, sur quoi Luther ne les voulut pas presser. Il est vrai que dans la formule qui fut dressée, le mot *ore*, de bouche, n'y est pas formellement exprimé. Mais il est si visible qu'il y est parlé d'une manducation orale, et l'article des indignes qui y est exprimé le fait voir si clairement, qu'il y a de l'apparence que Luther ne s'aperçut pas que Bucer l'avait subtilement retranché, afin de faire plus aisément passer son accord aux Suisses, de qui il n'avait qu'une commission fort générale.

L'article de la manducation des indignes est encore plus fortement exprimé dans le récit que Bucer a fait lui-même de cet accord, et qui est rapporté par Hospinien. Car après avoir excepté les impies, c'est-à-dire, ceux qui n'ont pas même la foi historique, il dit des autres : *Reliquos qui se externè Christi discipulos profitentur, multis nævis tamen adhuc laborant, cùm institutionem et verba Domini non pervertant, sed historicâ fide præditi sint, etiam corpus et sanguinem Domini accipere; quia autem hoc sine fide faciunt, reos ipsos fieri corporis et sanguinis Domini.* C'est-à-dire que ceux qui ont la foi non vive et justifiante, mais historique, reçoivent le corps et le sang de Jésus-Christ, quoique pour leur condamnation.

Cet accord fut signé à Wittemberg par les ministres des villes d'Allemagne calvinistes, et ils souffrirent même que Luther les interrogeât juridiquement sur leur foi chacun en particulier, avec autant de soumission que pourraient avoir pour leur évêque les moindres clercs d'un diocèse. Après la conclusion du traité, Bucer et Capiton firent voir à Luther la Confession des Suisses, dont nous avons parlé, dans laquelle Luther trouva quelques termes qui pouvaient, disait-il, blesser les simples. Ce qui ne l'empêcha pas de promettre qu'il traiterait les Suisses de frères, pourvu qu'ils voulussent souscrire à la formule de l'accord.

Bucer, sur qui Luther s'était remis de faire recevoir la formule dont on était convenu, étant de retour à Strasbourg, en fit une explication, qui dans les termes n'était pas moins éloignée de la créance des calvinistes que la formule même. Il tâcha néanmoins de l'adoucir en certains endroits par quelques gloses équivoques, comme on peut voir dans Hospinien qui rapporte cette déclaration.

Mais si ces artifices réussirent à Strasbourg, ils pensèrent échouer à Bâle et à Zurich, où il envoya la formule de la Concorde et de la déclaration; car on les y jugea d'abord obscures et captieuses, et l'on en refusa la souscription. Ainsi Bucer fut encore contraint d'y aller en personne, et il y fit toutes sortes d'efforts pour y faire recevoir sa Concorde : mais tout ce qu'il en put obtenir fut que l'on écrirait une longue déclaration des sentiments des églises suisses pour l'envoyer à Luther, avec celle que Bucer avait faite des articles de la Concorde.

Dans cette déclaration, ils approuvèrent ces articles, en se servant néanmoins d'équivoque pour les tourner à leur sens. Et comme ces équivoques étaient assez visibles, ce fut un grand défaut de lumière, ou une extrême lâcheté à Luther d'avoir fait semblant de ne les pas entendre. Il est vrai qu'il se remit de l'explication de ses sentiments à Capiton et à Bucer, qui furent encore contraints de s'en revenir à Bâle, où ils tâchèrent de déguiser l'opinion de Luther, comme ils déguisaient à Wittemberg les sentiments des théologiens des Suisses. Mais ils y trouvèrent d'abord la face des choses fort changée; car les théologiens de Zurich leur déclarèrent que l'opinion de Luther étant claire dans ses livres, et conçue en des termes qui ne recevaient pas d'explication, il fallait, pour s'accorder avec lui, qu'il parût qu'il eût changé de sentiment.

Il n'y avait rien de plus juste que cette réponse, et elle venait sans doute d'un reste d'honnêteté qui ne s'éteint pas entièrement dans les esprits les plus corrompus. Ils la répétèrent encore le lendemain en termes plus forts; mais ils ne laissèrent pas enfin d'écrire à Luther en commun qu'ils croyaient être d'accord avec lui sur tous les articles, et sur celui de la cène en particulier, quoiqu'en effet ils ne le crussent nullement, ce qui est un mensonge inexcusable. Il est vrai qu'afin que cet accord ne préjudiciât point à leurs sentiments, ils déclarèrent qu'ils ne se départaient ni de leur Confession de foi, ni de la déclaration qu'ils avaient envoyée à Luther. Et ainsi on ne les peut blâmer que d'avoir, contre leur conscience, témoigné être d'accord avec un homme qu'ils savaient être entièrement opposé à leurs sentiments.

Ce fut la fin de ce prétendu traité d'accord, que les calvinistes nomment eux-mêmes malheureux, parce que les villes qui l'embrassèrent sincèrement, comme Strasbourg, Augsbourg, Memminge, Lindau, se trouvèrent en peu de temps toutes luthériennes; de sorte que Rodolphe Gualterus, quoique peu éloigné du temps de Bucer, dit dans une de ses lettres que si Bucer revenait au monde, il ne serait pas reconnu dans sa propre ville de Strasbourg.

CHAPITRE V.

Réflexions sur cet état politique de l'opinion sacramentaire.

J'ai voulu rapporter toute la suite de ce traité, parce qu'il nous donne lieu de faire plusieurs réflexions assez importantes. La première est que l'on y découvre la véritable origine de toutes ces expressions magnifiques, *que le corps de Jésus-Christ est vraiment et substantiellement présent dans la cène; que nous mangeons véritablement le vrai corps de Jésus-Christ, qui est vraiment offert et distribué*, et de plusieurs autres semblables, que les calvinistes ont employées, et

dans leurs écrits et dans leurs confessions de foi ; car il est visible qu'elles ne sont pas nées du désir de se faire entendre, mais plutôt de celui de n'être pas entendus. Bucer en revêtit son opinion pour tromper Luther, et pour faire une alliance avec lui, fondée sur l'équivoque et sur le mensonge ; et il les fit recevoir ou en tout ou en partie aux théologiens d'Allemagne et aux Suisses mêmes, chacun y ajoutant divers correctifs, pour les allier avec ses sentiments.

Il n'est pas difficile d'expliquer de quelle sorte elles se sont étendues, et comment elles ont réglé le langage calviniste. Calvin fut lui-même disciple de Bucer, étant venu fort jeune à Strasbourg, et les calvinistes se plaignent eux-mêmes que Bucer, au commencement, l'engagea dans sa dissimulation. Or quoique dans la suite il ait parlé plus clairement que Bucer, ce n'a pas été néanmoins en abandonnant les expressions qu'il avait reçues, mais en y en ajoutant d'autres pour les expliquer. De Calvin elles passèrent à Bèze, et d'eux à tous les ministres de France.

D'ailleurs les Suisses ayant reçu une partie de ces expressions dans la Confession de foi et dans les déclarations qu'ils envoyèrent à Luther, ces pièces ont servi depuis de modèle à toutes les autres confessions de foi ; outre qu'ils ont eu intérêt de persévérer dans le même langage, tant pour se défendre du reproche qu'on leur faisait de n'admettre que de simples signes, ce qui en avait déjà fait admettre quelques-unes à Zwingle et à Œcolampade, qu'afin de se conserver une ouverture et un moyen de se joindre aux luthériens ; ce qui a toujours été un des principaux desseins des calvinistes, comme tous leurs livres le témoignent. Bucer et Pierre-Martyr les introduisirent eux-mêmes dans l'église anglicane, Bucer sans explication, et Martyr en les expliquant.

Ainsi ce n'est pas seulement dans l'Allemagne que les phrases que Hornbek appelle bucéro-luthériennes ont eu cours ; c'est dans toutes les provinces calvinistes, avec cette différence que les ministres qui s'en servent pour se faire honneur dans leurs livres, ont grand soin d'éviter qu'elles ne fassent leur impression naturelle sur les esprits, et les accompagnent toujours de restrictions qui les détournent de leur véritable sens.

La seconde réflexion est que l'événement a fait voir que ces expressions ne sont propres d'elles-mêmes qu'à donner l'idée de la présence réelle, et qu'en les prenant simplement on n'y enferme point d'autre sens. C'est ce que nous avons vu être arrivé à ces villes d'Allemagne qui acceptèrent la Concorde de Wittemberg et reçurent ce langage ; car elles se trouvèrent, comme nous avons dit, toutes luthériennes en peu de temps ; et ce qui est le plus considérable, c'est qu'elles prétendirent que c'était la doctrine qu'elles avaient reçue de Bucer. C'est ce que l'on peut voir dans la contestation arrivée à Strasbourg entre Zanchius et les prédicateurs de cette ville-là : car il fallut enfin que Zanchius, pour avoir fait paraître qu'il était calviniste, quittât la partie et se retirât de la ville ; et il avait même été obligé, pendant qu'il y demeura, de dissimuler ses sentiments sur l'Eucharistie, parce que les prédicateurs et le peuple y étaient contraires. Cependant c'était dans cette ville-là que Bucer, Capiton et Calvin avaient régné : et ce qui est remarquable, c'est que ce changement ne se fit pas par la condamnation de Bucer, mais par la persuasion où le peuple entra par le moyen de ces expressions, qu'il avait cru la présence réelle, et qu'il avait embrassé l'opinion de Luther. Cet effet fut si prompt que, peu de temps après la mort de Bucer, Pierre-Martyr fut obligé de quitter Strasbourg, parce qu'on ne lui accordait pas *eam quam petebat scribendi et loquendi libertatem.* Le même accident arriva aussi dans Memminge à Cléberus, calviniste qui y fut condamné par Smidelin, que l'on avait mandé de Tubinge pour connaître de ce différend.

On ne peut pas apporter un plus illustre exemple du véritable sens de ces expressions ; et il s'ensuit clairement de là que ces mêmes expressions ayant été en usage dans l'ancienne Église, en ce qui regarde la présence réelle, sans qu'on se soit mis davantage en peine de les expliquer que l'on faisait à Strasbourg, et tous les chrétiens du monde ayant toujours ouï retentir à leurs oreilles ces paroles, que l'on recevait dans l'Eucharistie le vrai corps de Jésus-Christ, il est impossible qu'elles n'y aient fait leur impression naturelle, qui est de donner l'idée de la présence réelle, et de la faire entendre à ceux qui la prennent simplement.

La troisième réflexion est qu'il paraît par toute l'histoire de cette négociation, et par toutes les suites qu'elle eut, que les principaux du parti calviniste, et ses prétendus *héros*, comme les appelle Hospinien, étaient des gens sans conscience, tout ce traité n'ayant été fondé que sur une imposture sans apparence, qui est qu'il n'y eut entre Luther et Zwingle qu'une dispute de mots. Hospinien le reconnaît lui-même en condamnant en divers lieux l'opinion de Luther sur la présence réelle comme contraire à ses sentiments ; et dans le cours même du traité, il prétend que la déclaration que Luther en publia est pleine d'erreurs très-considérables. Cependant, en rapportant les prétentions de Bucer et les divers écrits où il soutient qu'il n'y avait entre Luther et Zwingle qu'une différence de mots, il témoigne aussi de les approuver. La Concorde de Wittemberg lui plaît ; la résistance des Suisses à cette Concorde lui plaît aussi. Il trouve bon que l'on dise, comme firent les ministres de Zurich, que la doctrine de Luther est clairement mauvaise, et qu'il n'y a pas moyen de la pallier ; et il trouve bon aussi que ces mêmes ministres la palliassent, en déclarant qu'ils étaient d'accord avec lui dans l'article de la cène. Enfin tout lui est bon, pourvu qu'il lui paraisse avantageux à sa cause, et désavantageux aux catholiques, sans qu'il se mette jamais en peine si ces avantages ne se contredisent point, et ne se détruisent point les uns les autres.

Comme le fondement de ce traité était faux, l'exécution en fut pleine de mensonge. Il fallut tromper Luther, en lui persuadant que les zwingliens, croyaient une véritable présence réelle ; et les zwingliens, en leur disant que les luthériens ne la croyaient pas. Et la conclusion qui suivit ce traité fut un digne couronnement de tant d'artifices, puisque l'on y fit signer aux calvinistes des termes qu'ils ne pouvaient allier avec leur opinion que par des équivoques honteuses.

Il est vrai qu'il y en a eu quelques-uns qui ont témoigné ne pas approuver absolument ce traité. La formule n'en fut pas proprement signée par ceux de Zurich, et ils firent, comme nous avons vu, des déclarations amples de leurs sentiments. Calvin écrivit de Genève pour avertir Bucer qu'il parlât plus clairement. Pierre-Martyr étant revenu d'Angleterre à Strasbourg, ne voulut pas souscrire les articles de la Concorde de Wittemberg. Musculus et le comte de Wittemberg en écrivirent diverses fois à Bucer ; et Hornbek, après avoir dit que tout ce traité ne fut qu'un effet de la timidité de Bucer, le qualifie du titre de la *malheureuse Concorde de Wittemberg*. Mais qu'il est aisé de voir par ce procédé même combien ces gens étaient éloignés de l'esprit des Pères ! Car comme il est certain que les expressions de la Concorde de Wittemberg sont plus éloignées des véritables sentiments des calvinistes que les Symboles de Syrmium et de Rimini ne l'étaient de la foi du concile de Nicée, il est certain aussi que si ces calvinistes eussent agi dans les principes des Pères, et s'ils eussent eu quelque étincelle de leur zèle, ils devaient, selon leurs sentiments, condamner ce traité comme une insigne perfidie ; ils devaient accuser d'apostasie ceux qui en avaient été les entremetteurs et tous ceux qui le signaient. Cependant, bien loin d'agir de la sorte, les plus généreux d'entre eux se sont contentés de l'accuser d'obscurité et de faire quelque difficulté de le signer. On n'a pas laissé de traiter parmi les calvinistes Bucer et Capiton de saints, et de les appeler *nos saints Pères Bucer et Capiton*, aussi bien que Luther, et même cette formule a longtemps été signée par ceux des calvinistes à qui leurs historiens donnent de plus grands éloges.

Zanchius, après en avoir fait quelque difficulté, la signa à Strasbourg, l'an 1563, avec une restriction qui marque assez combien il avait peu de conscience ; car il se contenta d'ajouter à sa signature : *Hanc doctrinam formulæ ut piam agnosco, ita et recipio.* Par où il voulait dire qu'il ne la recevait qu'en ce qu'elle contenait de bon, et dans le bon sens qu'il lui plaisait d'y donner à sa fantaisie contre le sens véritable des paroles ; au lieu que ces termes portent toute une autre idée dans l'esprit des lecteurs. Les autres calvinistes n'ont pas fait difficulté en d'autres occasions de signer des formules aussi ambiguës, ou plutôt aussi ouvertement contraires à leur créance que celle de cette Concorde.

Celle que l'on appelle *Recessus Francofordiensis*, qui fut dressée l'an 1558, portait *que dans la sacrée cène instituée par Notre-Seigneur Jésus-Christ, il est présent, véritablement, substantiellement et d'une manière vivifiante ; et qu'il nous donne son corps et son sang à manger et à boire, avec le pain et le vin qu'il a choisis pour cet effet.* Et néanmoins cette formule était signée par tous les princes calvinistes d'Allemagne. Frédéric, électeur palatin, allégua pour se défendre dans la diète d'Augsbourg contre ceux qui le voulaient exclure, comme calviniste, de la paix de l'empire, qu'il l'avait signée deux fois ; et Hospinien a la hardiesse de la soutenir comme favorable aux calvinistes.

La quatrième réflexion est qu'il ne faut pas s'étonner si de certaines déclarations, qui sont d'elles-mêmes très-contraires aux calvinistes, ont été accusées par les luthériens et par les catholiques de n'être pas assez précises pour la présence réelle. Ce n'est pas qu'elles ne la signifiassent en effet, en suivant le sens que les termes impriment naturellement ; mais c'est que les calvinistes avaient tellement renversé par leurs équivoques politiques les sens ordinaires des termes, qu'il en fallait choisir nécessairement d'extraordinaires pour leur faire avouer qu'on les avait condamnés.

Enfin la cinquième réflexion est que c'est une prétention ridicule que celle des calvinistes, qui soutiennent que l'article 10 de la Confession d'Augsbourg ne leur est point contraire en la manière qu'elle fut publiée par les princes de cette Confession, l'an 1532, qui porte seulement ces termes : *Ils enseignent touchant la cène du Seigneur que le corps et le sang de Jésus-Christ sont véritablement présents, et sont distribués, avec le pain et le vin, à ceux qui participent à la cène du Seigneur, et ils désapprouvent ceux qui enseignent autrement ;* au lieu que cet article était ainsi exprimé dans l'exemplaire présenté à l'empereur l'année d'auparavant. *Que le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ sont véritablement présents dans la cène sous les espèces du pain et du vin, et qu'ils y sont distribués et reçus.* Car encore que la seconde manière, qui est celle de l'an 1532, renferme l'erreur de Luther touchant la transsubstantiation, au lieu que la première ne la renferme point, elles sont néanmoins toutes deux également fortes pour la présence réelle, et c'est pécher contre toutes les règles de la sincérité et du bon sens, que d'avouer, d'une part, comme fait Hospinien, que ceux qui l'ont composée étaient persuadés de cette doctrine ; qu'ils l'y ont voulu exprimer, qu'ils l'ont accompagnée d'une apologie où ils déclarent sur cet article que la doctrine de l'Église romaine sur la présence réelle y est enseignée : *Nos defendere receptam in totâ Ecclesiâ sententiam quòd in cœnâ Domini verè et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et verè exhibeantur cum his rebus quæ videntur, pane et vino ;* et de prétendre néanmoins que cet article n'a rien de contraire à la doctrine des calvinistes ; comme si le sens des paroles se devait prendre d'ailleurs que du sens connu de ceux qui les prononcent ou qui les écrivent, et de l'impression commune qu'elles font dans l'esprit de

ceux qui les entendent; et comme s'il était permis de détourner les termes de leur sens naturel et ordinaire, pour les attacher à un autre sens que l'on invente par de vaines subtilités.

Qui s'étonnera après cela que des gens qui abusent des paroles d'une manière si étrange, et qui consultent si peu le sens commun et l'impression publique pour en trouver le vrai sens, osent soutenir que les Pères leur sont favorables, et que l'Écriture est clairement pour eux! En effet, je pense que l'on peut égaler ces prétentions, et qu'on leur peut accorder avec justice que leurs opinions sont conformes à l'Écriture et aux Pères, comme ils sont conformes à la Confession d'Augsbourg, à l'Apologie de Mélancton, et aux écrits de Luther, et qu'ils ont autant de raison de soutenir l'un que l'autre.

CHAPITRE VI.

TROISIÈME ÉTAT DE L'OPINION ZWINGLIENNE.

Mélange des expressions luthériennes et zwingliennes.

Cet état n'est pas tout à fait distingué de l'état politique par l'ordre des temps, puisqu'il y a toujours eu quelque mélange d'expressions dans les professions des Suisses, et même dans quelques déclarations de Bucer : mais il éclata beaucoup davantage depuis l'accord de Wittemberg; et ce fut proprement celui où Calvin et Bèze le réduisirent, et sur lequel on a formé le langage des églises calvinistes. Car les sectateurs de Zwingle s'étant aperçus que ces mots qui avaient été reçus par Bucer, portaient insensiblement le monde à l'opinion de la présence réelle, ils crurent y devoir remédier, et ils se servirent pour cela de divers moyens.

Celui des ministres suisses fut de condamner dans un synode les mots de *substantiellement, réellement, corporellement, essentiellement, charnellement, surnaturellement;* et par ce moyen ils réduisirent en quelque sorte leur langage à la simplicité de celui de Zwingle, à l'exception de quelques termes qui leur restèrent de la part qu'ils prirent dans la politique de Bucer. Mais Calvin crut qu'il suffisait de bien marquer qu'il y avait une distance locale entre le corps de Jésus-Christ et nous, et qu'après cela il était avantageux de dire que les fidèles n'étaient pas seulement nourris de l'esprit de Jésus-Christ, mais de sa chair même. C'est ce qu'il exprime fortement dans la Confession de foi qu'il présenta avec Farel et Viret à Bucer et à Capiton; car elle contenait ces termes, que *la vie spirituelle que Jésus-Christ nous communique ne consiste pas seulement en ce qu'il nous vivifie par son esprit, mais aussi en ce que par la vertu de son esprit, il nous rend participants de sa chair vivifiante, par la communication de laquelle nous sommes nourris à la vie éternelle.* Et pour donner un air plus mystérieux à ces expressions, il dit qu'*encore que nous ne soyons pas au même lieu que Jésus-Christ, néanmoins comme l'efficace de son esprit n'a point de bornes, elle peut joindre et lier ensemble les choses qui sont distantes de lieux; qu'ainsi le Saint-Esprit est le lien de notre communication avec Jésus-Christ, mais en sorte néanmoins qu'il nous nourrit véritablement à la vie immortelle de la substance de la chair et du sang du Seigneur, et que Dieu donne cette communion du corps et du sang du Seigneur, sous les symboles du pain et du vin, à tous ceux qui célèbrent la cène selon la légitime institution.* Il dit dans sa lettre à Martin Scalingius qu'*il ne nie pas que les fidèles dans la cène ne soient nourris véritablement et substantiellement de la chair de Jésus-Christ, pourvu que l'on définisse la manière, qui est que c'est par la vertu secrète du Saint-Esprit que la chair et le sang de Jésus-Christ font passer en nous leur vertu.* Et pour expliquer ce qu'il entend par là, il dit qu'*il enseigne que nous sommes nourris efficacement de la substance de la chair et du sang de Jésus-Christ, parce que Jésus-Christ fait, par la vertu merveilleuse et incompréhensible de son esprit, que nous sommes unis avec lui, que sa chair nous vivifie, et que sa vie pénètre en nous.*

On peut voir ce même langage dans la Confession envoyée aux églises d'Allemagne de la part des calvinistes de France, et signée par Bèze, par Farel, par Carmel et par Budé; et l'on y peut remarquer que, parlant de la manière du monde la plus outrageuse de la transsubstantiation, qu'ils appelaient *crassam illem et diabolicam transsubstantiationem,* ils s'efforcèrent, par un amas de termes magnifiques, d'éblouir tellement les luthériens, qu'ils ne s'aperçussent pas qu'ils rejetaient aussi la présence réelle. Car comme les calvinistes de France étaient encore faibles en ce temps-là, et qu'ils avaient besoin du secours des protestants d'Allemagne, on voit dans tous les actes publics qu'ils faisaient pour être communiqués aux princes protestants, une basse flatterie envers les luthériens, et un emportement horrible contre les catholiques.

J'ajoute enfin, pour ne pas lasser les lecteurs par une répétition ennuyeuse des mêmes termes, qu'il n'y a rien de si ordinaire dans les confessions de foi et dans les écrits des calvinistes de ce temps-là, que ces termes, que *Jésus-Christ nous nourrit véritablement de sa chair et de son sang, de la substance de sa chair;* que *ce mystère de notre union avec Jésus-Christ est si sublime, qu'il surpasse tous nos sens et tout l'ordre de la nature;* que *l'on reçoit véritablement à la cène ce qui est signifié par les symboles, savoir le corps et le sang de Jésus-Christ;* que *Jésus-Christ inspire sa vie, de même que nous tirons de la vigueur du suc du pain;* qu'*ils reconnaissent un miracle dans la cène qui surpasse les bornes de la nature et la capacité de notre esprit:* « *In cœnâ miraculum agnoscimus, quod et naturæ fines et sensûs nostri modum exsuperat:* » que *dans le sacrement il intervient une mutation céleste et supernaturelle;* qu'*ils ne sont pas seulement participants des fruits de la mort de Jésus-Christ, mais* qu'*ils joignent l'héritage avec le fruit* (1).

(1) Confession de foi des calvinistes français, présentée à François Ier. (Apud Hosp. fol. 265; Joan. Cal., in dilucidâ explicat. sanæ doctrinæ de verâ participat. corp. et sang. Christ. Bèze au colloque de Poissy, Hist. Eccles. l. 4, p. 514, 515.)

Mais en même temps qu'ils se servaient de ces termes politiques et destinés ou à flatter les luthériens, ou à rendre les ignorants favorables à leur opinion, et à diminuer l'aversion générale que tout le monde concevait contre eux, de ce qu'ils bannissaient Jésus-Christ de l'Eucharistie, ils avaient beaucoup plus de soin que Bucer d'exprimer leur opinion par des termes propres à la faire entendre, et à marquer qu'ils n'admettaient pas une présence réelle. C'est pourquoi Bèze dit nettement au colloque de Poissy que le corps de Jésus-Christ était aussi éloigné de la cène que le ciel l'est de la terre ; et c'est un des articles de l'accord fait par Calvin avec les théologiens de Zurich.

Cependant encore qu'ils ne fissent que trop d'efforts pour se distinguer des catholiques romains, l'impression de ces autres termes politiques et empruntés des luthériens ne laisse pas d'être si forte, et elle porte si naturellement au sens de la présence réelle, que plusieurs ont cru qu'elle avait été admise par Calvin ; et Bèze prétend même que la confession de foi sur la cène dressée à Poissy, et qui fut justement condamnée par la Sorbonne, comme fausse et captieuse, avait été approuvée par des théologiens avec qui le roi lui avait ordonné de conférer. Ce qui vient uniquement du rapport naturel de ces termes à la doctrine catholique, et de la peine que l'on a de concevoir que l'on puisse y renfermer un autre sens.

Or, comme c'est la politique qui les a obligés d'admettre ces termes, plutôt que leur propre inclination, ou la nécessité d'exprimer leurs sentiments, qui ne les demandent en aucune sorte, il se trouve aussi qu'ils ne sont pas également reçus dans toutes les églises réformées. Car les calvinistes de France, qui étaient toujours aux mains avec les catholiques romains, et qui avaient par conséquent plus d'intérêt d'éblouir le monde, et de revêtir leur opinion de termes spécieux qui en diminuassent l'horreur, se sont fortement attachés au mot de susbstance, et à dire que nous recevions dans la cène la propre substance de Jésus-Christ, jusque-là que dans leur synode de la Rochelle, tenu l'an 1571, ils condamnèrent ceux qui refusaient de se servir de ce terme, par un article exprès qui porte : *Damnamus eos qui non recipiunt substantiæ vocabulum.* Mais comme ils avaient par là imprudemment condamné les Suisses, qui ne reçevaient point les mots de *substance et substantiellement*, et s'attachaient au langage de Zwingle, qui ne s'en est jamais servi, comme le confesse Hospinien, les ministres suisses en firent de grandes plaintes, et ne se payèrent pas des excuses de Bèze, qui leur écrivit que cet article ne regardait que certains téméraires qui ne reconnaissaient pour la chose signifiée par le pain que la seule efficace. Ce qui était en effet une excuse en l'air, et qui n'empêchait pas que les Suisses ne fussent précisément condamnés, comme Bulenger l'écrivit à Bèze (1). Ainsi les calvinistes français qui avaient besoin des Suisses, trouvèrent à propos de se rétracter honnêtement, comme ils firent l'année suivante dans le synode de Nimes, où ils déclarèrent qu'*ils retenaient le mot de substance, sans préjudice des églises qui le rejetaient pour certaines raisons.*

En un mot, à mesure qu'ils ont été plus pressés, et qu'ils ont eu plus de besoin du secours des étrangers, ils se sont aussi rendus plus faciles à admettre ces termes et ces expressions qui confondaient leurs sentiments avec ceux des luthériens. Les Suisses, qui ne craignaient pas tant, ont affecté de parler plus clairement, et ont établi leur langage sur cette maxime de Bulenger, ministre de Zurich, que dans les points controversés il faut parler clairement, afin de ne point troubler les simples, et de ne pas les embrouiller de telle sorte qu'ils ne sachent à quoi s'en tenir.

Mais les autres ont regardé ces sentiments comme des discours de gens à leur aise, et ils n'ont pas fait difficulté de s'unir avec les luthériens autant qu'ils ont pu, en recevant tous ces termes, et en retranchant tout ce qui pouvait marquer la différence des opinions. C'est ainsi que l'an 1570 les luthériens, les calvinistes et les vaudois de Pologne, voulant se fortifier les uns les autres contre les catholiques, s'avisèrent de s'unir dans le synode de Sandomir, en convenant d'une formule qui portait, que *la présence substantielle de Jésus-Christ n'est pas seulement signifiée dans la cène, mais que le corps et le sang du Seigneur sont véritablement rendus présents, distribués et présentés à ceux qui y participent, les symboles étant joints à la chose même, non pas simples, mais tels que le demande la nature des sacrements.*

Mais si les luthériens de Pologne consentirent à cet accord par le besoin qu'ils avaient des calvinistes, ceux d'Allemagne, de Dannemark et de Suède, qui n'étaient pas dans la même nécessité, se sont toujours moqués de tous ces accommodements. Luther rompit lui-même celui de Wittemberg, soit qu'il se fût aperçu qu'il avait été trompé par les Suisses, ou qu'il se trouvât en état de n'avoir plus besoin de dissimuler ses sentiments ; et il condamna plus fortement que jamais les Zwingliens, comme l'on peut voir par sa petite Confession de foi. En voici quelques paroles, et je ne sais si les calvinistes les jugeront dignes d'un homme qu'ils ont canonisé : *Je me soucie aussi peu*, dit-il, *d'être loué ou blâmé par les fanatiques zwingliens et autres gens semblables, que de l'être par le Turc, par le Pape, et par tous les diables. Car étant près de la mort, je veux porter cette gloire et ce témoignage au tribunal de Jésus-Christ, que j'ai condamné de tout mon cœur Carlostad, Zwingle, Œcolampade et autres fanatiques ennemis du sacrement, avec tous leurs disciples qui sont à Zurich ; et nous condamnons tous les jours dans nos sermons leur hérésie pleine de blasphème et d'imposture.* Il exprime dans la même Confession la

(1) Bulenger récrivit à Bèze : *Videri decretum paulò inconsideratiùs conceptum et pronuntiatum esse ; damnamus eos qui non recipiunt substantiæ vocabulum. Quis enim ignorat nos ex eorum numero esse qui hoc non recipiunt, neque unquàm recipere voluimus* (Apud Hoop. fol. 244.

foi de la présence réelle aussi fortement qu'on la peut exprimer. Que l'on juge après si ce n'est pas une hardiesse inconcevable à certains auteurs calvinistes d'avoir continué de soutenir qu'il n'était pas éloigné de leur doctrine.

Après cette rupture ce ne fut plus dans toute l'Allemagne que disputes de vive voix et par écrit entre les luthériens et les calvinistes. Des disputes on passa aux persécutions réelles ; les calvinistes furent chassés et proscrits des états des princes luthériens ; et les calvinistes traitèrent de même les luthériens quand ils furent les maîtres, comme il arriva au Palatinat ; avec cette différence néanmoins que les calvinistes étaient chassés par les luthériens comme hérétiques et comme fanatiques, au lieu que les calvinistes, qui ont toujours été plus possédés par l'esprit de politique, et qui ont toujours voulu se réserver une porte pour s'unir aux luthériens dans le besoin, ne les chassaient que comme des théologiens inquiets et incurables, *irrequieti et insanabiles theologi*. C'est le nom qu'Hospinien leur donne, quand il marque qu'ils furent bannis du Palatinat par Jean Casimir, régent de cet état, après la mort de l'électeur Louis, qui en avait chassé tous les calvinistes.

Ainsi la politique a toujours continué parmi eux, mais en différents degrés ; ce qui a fait cet état de mélange dont nous parlons. Et c'est là l'état présent de leur opinion en France, et dans les autres pays qu'ils possèdent en tout ou en partie.

CHAPITRE VII.

Opinion des sociniens et des remontrants touchant l'Eucharistie, et en quoi elle est différente de celle des calvinistes.

Il est utile de joindre à la description des divers états de l'opinion des calvinistes l'explication de celle des sociniens et des remontrants ; tant parce qu'elle est née des mêmes principes, que parce que l'impuissance où les calvinistes sont de réfuter leur doctrine sur cet article, quoiqu'ils l'anathématisent, et qu'ils fassent des articles de foi du contraire, est une preuve de la fausseté des principes qui leur sont communs.

Ceux qui connaissent le génie de ces pernicieux hérétiques savent qu'ils ne forment d'ordinaire leurs opinions que sur les principes qu'ils empruntent des calvinistes, et qu'ils jugent s'accorder avec la raison. Mais au lieu que les calvinistes ont resserré ces principes dans de certaines bornes, pour éviter les excès visibles où ils les pourraient porter, ceux-ci, ne trouvant ces bornes ni raisonnables ni bien fondées, ne les peuvent souffrir, et étendent ces principes qu'on leur donne, jusques à toutes les conséquences qui en sont des suites naturelles.

C'est ce qui leur est arrivé proprement sur l'article de l'Eucharistie, et l'on verra clairement que leur doctrine sur ce sujet n'est qu'une extension de celle des calvinistes. Ils ont entendu dire aux protestants, qu'il ne faut établir aucun dogme de foi sans l'autorité expresse et évidente de l'Écriture, que l'autorité des Pères et de la tradition n'est nullement suffisante pour cela. Cette doctrine qui les établit juges de la foi, en les établissant juges de cette évidence, leur a plu, et ils l'ont prise pour le premier fondement de tous leurs dogmes. Ensuite ils ont vu que les calvinistes expliquaient ces paroles : *Ceci est mon corps*, par celles-ci : *Ceci est la figure de mon corps*, et qu'ils se délivraient par là de tous les miracles qu'enferment les sens que les catholiques et les luthériens donnent à ces mêmes paroles. Cette explication leur a aussi paru fort commode ; et quoique pour la rendre encore plus conforme à leur sens, ils aient mieux aimé entendre par le mot de *ceci* la cérémonie entière de la fraction, de la distribution et de la manducation du pain, que le pain seul, comme font les calvinistes, ils reconnaissent néanmoins qu'ils leur sont obligés de ce qu'il y a de capital et d'essentiel dans ce sens, qui est de prendre le mot d'*est* pour *signifier* ou être figure. Ainsi le sens qu'ils donnent aux paroles de Jésus-Christ est que *toute la cérémonie prescrite par Jésus-Christ figure l'immolation de son corps dans la croix.*

En suite de cette explication, ils ont considéré les diverses fins de ce mystère, et ils ont vu qu'il y en avait une exprimée dans l'Évangile et dans S. Paul, qui est de faire commémoration de Jésus-Christ et de sa mort. *Hoc facite in meam commemorationem. Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis donec veniat.* Et c'est ce qui leur a fait enseigner que l'Eucharistie était une cérémonie instituée par Jésus-Christ pour commémoration de sa mort.

Ils en ont vu une autre marquée par S. Paul, qui est que la manducation du même pain eucharistique était un signe de l'union des fidèles, qui ne composaient entre eux qu'un corps formé de divers membres, comme un pain est composé de divers grains ; et ils l'ont comme attachée à la première, en enseignant, que par la célébration de cette cérémonie, les fidèles font profession d'appartenir au même corps de Jésus-Christ.

Mais ensuite ils ont entendu avancer aux calvinistes plusieurs autres merveilles étonnantes de cette cérémonie et de ce pain : que *c'était un sacrement et un sceau des promesses de Jésus-Christ, une figure efficace ;* que *l'on y recevoit des effets surnaturels et miraculeux ;* que *le Saint-Esprit y agissait puissamment sur les âmes ; que la chair de Jésus-Christ y communiquait sa vie ; qu'il nous y nourrissait véritablement de la substance de sa chair ; qu'il était vraiment et substantiellement présent, quoique par la foi ; qu'il nous y donnait sa chair à manger d'une manière incompréhensible et ineffable, réelle et spirituelle tout ensemble.* Ces expressions les ayant surpris, ils ont eu recours à la règle qu'ils tenaient des calvinistes, et ont examiné s'ils trouveraient dans l'Écriture quelqu'un de ces dogmes, qui leur paraissaient si malaisés à accorder avec l'explication de figure qu'ils avaient reçue. Mais comme ils n'y en ont aperçu aucune trace, parce que cette explication

les efface toutes, ils ont déclaré aux calvinistes que la profession qu'ils faisaient avec eux de ne rien admettre comme de foi qui ne fût dans l'Écriture, ne leur permettait pas d'avouer que l'Eucharistie fût un sacrement; non pas, disent-ils, que nous voulions nier que ce ne soit une sainte cérémonie instituée par Jésus-Christ; mais parce que nous ne trouvons point dans l'Écriture cette efficace qu'on lui attribue. *Nous détestons*, dit Smalcius, *la signification pompeuse*, PHALERATAM, *de ce terme* SACREMENT, *inconnue aux livres saints, et qui a été inventée par des hommes oiseux, qui n'ont pas craint d'attribuer à ces cérémonies je ne sais quoi de superstitieux, et qui tient de l'idolâtrie. Ces gens*, dit Wokelius, *qui ont abusé du mot de sacrement, l'appliquant aux cérémonies sacrées, veulent que les sacrements ne soient pas simplement des signes, mais aussi des sceaux et des confirmations de la grâce et des instruments pour nous la communiquer. Ce qui est entièrement éloigné du vrai usage de la cène du Seigneur, qui ne nous donne aucune grâce, et qui n'en scelle aucune, mais qui figure seulement le sceau et la confirmation de cette grâce, ayant été instituée pour célébrer, par une solennelle action de grâces, la bonté de Dieu dont ces grâces sont écoulées.*

On peut juger par-là en quoi les sociniens conviennent ou ne conviennent pas avec les calvinistes. Ils conviennent avec eux dans l'explication des paroles de l'institution de ce mystère. Car ils prétendent, comme eux que le mot *est* doit être expliqué par celui de *signifie*, ou *est figure;* ce qui fait l'essence de cette explication. Ils conviennent encore dans l'improbation de la doctrine des catholiques touchant la présence réelle, la transsubstantiation et le sacrifice, et ils combattent ces dogmes par les mêmes arguments. Mais ils ne conviennent pas sur cette efficace que les calvinistes attribuent à l'Eucharistie, et que les sociniens ne reconnaissent point. Ils ne conviennent pas non plus avec eux dans cette manducation réelle de la chair de Jésus-Christ, admise par les calvinistes, dont les sociniens se moquent comme d'une folie contraire au sens commun. *Cujus quidem opinionis falsitas*, dit Vokelius, *vel hoc solo convincitur, quòd non solùm Christi verbis nequaquàm continetur, sed et cum sanæ mentis ratione pugnat.*

On peut voir la même chose dans l'Apologie d'Episcopius, dans laquelle il combat expressément la manducation introduite par Calvin comme ridicule et impossible, et dit *que le dessein qui la lui a fait inventer a été celui d'accorder quelque chose aux papistes et aux zwingliens, et de faire recevoir ainsi plus facilement sa doctrine par les uns et par les autres.*

Mais pour entendre mieux cette différence, il faut remarquer deux choses : la première, que les sociniens et les remontrants ont raison de se moquer des expressions de Calvin et des calvinistes, parce qu'elles ne répondent nullement en effet à ce qu'ils ont voulu signifier, et qu'elles sont trompeuses et captieuses; mais qu'ils ont tort néanmoins de n'avoir pas reconnu que Calvin, par toute cette apparence de termes pompeux et magnifiques, ne signifiait rien que de très-ordinaire et de très-compréhensible, qui est 1° que les fidèles en recevant la cène pensent à Jésus-Christ, et se le rendent métaphoriquement présent par des actes de foi; 2° que Jésus-Christ agit sur eux par son Esprit en excitant ces mouvements de foi et en les augmentant; 3° que ce commerce d'actions des fidèles envers Jésus-Christ, et de Jésus-Christ sur les fidèles, forme une certaine union des fidèles avec le corps de Jésus-Christ, en vertu de laquelle on dit qu'ils sont ses membres.

Il n'y a rien en cela d'extraordinaire, ni qui choque directement la raison. Et c'est pourquoi les sociniens ont tort de les combattre par ces sortes de raisonnements qui font voir qu'ils n'entendent pas leur opinion.

La seconde chose qu'il faut remarquer est que le différend entre les calvinistes et les sociniens n'est pas si grand que l'on pense, et qu'il pourrait sembler même qu'il n'y en a point à l'égard de la manducation spirituelle. Car les sociniens reconnaissent aussi une espèce de manducation spirituelle. *Non seulement*, dit Vokelius, *on figure le corps de Jésus-Christ brisé par la fraction du pain, et le sang de Jésus-Christ versé pour nous par le breuvage contenu dans le calice, et l'on met ainsi devant les yeux de tout le monde la mort sanglante de Jésus-Christ; mais il est vrai aussi qu'en mangeant ce pain et buvant de ce calice, nous témoignons publiquement que le corps de Jésus-Christ brisé et crucifié est la viande de notre âme, que son sang est son breuvage, et que nous en sommes nourris et fortifiés pour la vie spirituelle et éternelle, comme nos corps sont nourris et soutenus pour la vie temporelle par le boire et le manger.* Et comme les calvinistes enseignent que la manducation spirituelle n'est pas attachée à la cène, et qu'elle se fait toutes les fois que l'âme fidèle, se souvenant des promesses divines, les embrasse par la foi, même hors de ces exercices publics de religion; de même les sociniens disent que cette manducation se fait hors la cène comme dans la cène, toutes les fois que nous entretenons notre esprit de cette méditation et de la confiance qui en naît. *Quamdiù meditatio illa et fides inde concepta in animis nostris est.*

Mais il est vrai néanmoins qu'il y a sur ce point quelque différend réel entre les calvinistes et les sociniens, qui ne paraît pas dans les termes. Car les calvinistes qui ne sont pas pélagiens enseignent que cette nourriture spirituelle se fait par une action de Jésus-Christ sur les âmes et par la communication du Saint-Esprit; au lieu que les sociniens, qui nient la grâce comme les pélagiens, ne font consister cette nourriture que dans l'exemple de la mort de Jésus-Christ, duquel on se nourrit en le méditant.

CHAPITRE VIII.

Que l'explication que les calvinistes donnent à ces paroles : Ceci est mon corps, *les met absolument dans l'impuissance de réfuter les sociniens.*

Il n'y a point d'erreur dont les calvinistes aient pris plus de soin de se justifier que de celle de n'admettre dans l'Eucharistie que des signes tout simples et sans

efficace. Car comme le soupçon que l'on avait qu'ils enseignaient cette hérésie, fortifié par le reproche ordinaire des luthériens et même de quelques catholiques, les rendait fort odieux, ils ont fait toutes sortes d'efforts pour le détruire, et pour montrer que c'était une pure calomnie. Tous leurs écrits, toutes leurs déclarations, toutes leurs confessions de foi sont remplies de condamnations formelles de cette erreur, que *l'Eucharistie ne contienne que de simples signes;* et s'il les en faut croire à leurs paroles, jamais personne n'en fut plus exempt qu'eux. *Si l'électeur de Saxe*, dit Hospinien, *a entendu par le mot de zwingliens des gens qui n'admettent que de simples signes, comme les anabaptistes, il a bien fait de ne vouloir avoir aucun commerce avec eux; car les Suisses n'y en ont aussi jamais eu.* Ainsi, selon Hospinien, n'admettre que de simples signes dans la cène, c'est une erreur si considérable qu'elle mérite que l'on rompe tout commerce avec ceux qui la tiendraient; c'est-à-dire que c'est une erreur fondamentale et qui renverse la religion. *Nous anathématisons*, disent les ministres d'Augsbourg dans un écrit rapporté par Hospinien, *ceux qui disent que dans la cène du Seigneur on n'offre que de simple pain et de simple vin, et qui ne confessent pas que le vrai corps et le vrai sang du Seigneur, et même le Seigneur tout entier, vrai Dieu et vrai homme, y est comme vrai et unique don. C'est une opinion directement contraire aux paroles du Seigneur*, disent les théologiens de Strasbourg, *de n'admettre dans la cène que le pain et le vin comme signes commémoratifs du corps et du sang de Jésus-Christ absent.* Dans la Concorde de Wittemberg il fut conclu que l'on condamnerait hautement comme une erreur de dire que *l'on ne nous donne dans la cène et que nous n'y recevons que du pain et du vin;* et l'on y traita même cette erreur de *blasphème.* On peut voir la même erreur condamnée dans la Confession des ministres de France, art. 33; dans la Confession anglaise, art. 25; dans celle d'Écosse, art. 21; dans le synode de Dordrecht, art. 33 et 35; et dans une infinité d'autres lieux; et l'on peut dire avec vérité qu'ils n'ont pas si souvent condamné l'arianisme, qu'ils ont fait cette hérésie *des signes simples et sans efficace.*

Après tant de condamnations expresses, après tant d'anathèmes redoublés, ils ne peuvent pas refuser d'avouer que si cette erreur, qu'ils condamnent avec tant de soin, et qu'ils attribuent aux anabaptistes, aux sociniens et aux remontrants, est une suite nécessaire de leurs principes et du sens auquel ils prennent les paroles de Jésus-Christ dans l'institution de ce mystère, il s'ensuit nécessairement que ces principes sont faux, et que cette explication est erronée. Cependant il n'y a guère de choses plus claires que la liaison nécessaire de cette erreur avec l'explication calviniste, comme il est aisé de le faire voir.

Admettre de simples signes dans l'Eucharistie, c'est dire que Jésus-Christ ne nous y donne que du pain et du vin; c'est dire que l'Eucharistie n'a point d'efficace, et que nous n'y faisons autre chose que célébrer la mémoire de Jésus-Christ. Or certainement il faudrait dire toutes ces choses s'il n'y avait aucune promesse de grâce dans les paroles où l'Écriture nous instruit de ce mystère; car comme nous n'avons par nous-mêmes aucun droit à la grâce, et que toutes celles que nous recevons de Dieu dépendent de sa pure miséricorde, nous ne pouvons nous en promettre aucune sans témérité et sans présomption, et encore moins attacher le don de la grâce à aucun signe et à aucune cérémonie extérieure, si Dieu ne s'est engagé à donner ces grâces à ceux qui pratiqueraient ces cérémonies et qui recevraient ces signes.

C'est un principe que l'opinion des calvinistes établit plus formellement qu'aucun autre : car au lieu que les catholiques, demeurant d'accord qu'il n'y a que Dieu qui puisse joindre la grâce à ces signes extérieurs, prétendent que nous sommes suffisamment assurés qu'il l'y a jointe, lorsque la tradition nous en assure; les calvinistes au contraire ne se contentent pas de cette assurance, et ils veulent une autorité expresse de la parole de Dieu, écrite dans les livres de l'ancien ou du nouveau Testament, afin qu'on puisse dire sans témérité que quelque signe est efficace, et que Dieu opère sur ceux qui le reçoivent comme il faut.

Ainsi, pour leur montrer qu'un signe n'est pas efficace, et par conséquent qu'il n'est pas un vrai sacrement de la loi nouvelle, il suffit de leur montrer que Dieu ne s'est engagé par aucune promesse d'y joindre sa grâce; de sorte que c'est absolument la même chose de prouver contre eux que, selon leur explication, il n'y aura dans l'Écriture aucune promesse de grâce à l'égard de l'Eucharistie, que de prouver positivement que l'Eucharistie ne communique point de grâce, puisqu'elle n'en peut communiquer qu'en vertu de quelque promesse, et que sans cet engagement de Dieu, c'est un témérité présomptueuse d'enseigner qu'elle est un signe efficace et qu'elle produit la grâce.

Aussi les calvinistes, qui ont bien vu la nécessité de cette promesse, ont eu grand soin de nous dire que ces paroles : *Prenez et mangez, ceci est mon corps*, qui sont le fondement de toute la doctrine sur ce mystère, renfermaient une promesse de grâce. *Ces paroles*, dit Triglandius, *contiennent une promesse qui nous est faite de la part de Dieu d'une chose qu'il offre à tous, et qui est reçue de notre part par la foi.* Et Calvin dans son Institution les appelle formellement *des paroles de promesse.* Et la Confession des ministres de France, suivant les principes que Calvin avait établis dans son Institution, dit que l'union qui est formée entre Jésus-Christ et nous par la vertu incompréhensible de son esprit nous a été révélée par ces paroles : *Ceci est mon corps.*

Mais Zwingle, qui n'avait pas prévu cette conséquence, et qui a raisonné plus simplement, en suivant simplement son explication, enseigne expressément, au contraire, que ces paroles ne contiennent aucune promesse, et sont purement historiques. Il dit, comme nous avons déjà vu, dans sa réponse à Stru-

tion, qu'elles marquent seulement un précepte et non une promesse. Il dit dans l'Apologie contre le sermon de Luther que Jésus-Christ ne nous a rien promis par ces paroles : *Ceci est mon corps*, et il réfute même expressément Luther sur ce qu'il attribuait la rémission des péchés à l'Eucharistie, *parce*, dit-il, *qu'il le faisait sans autorité de l'Écriture.* « *Citra omnem divini verbi auctoritatem.* »

Ainsi, en s'arrêtant à Zwingle, il faut dire que les sociniens ont raison de se moquer de la promesse que les calvinistes renferment dans ces paroles : *Ceci est mon corps ;* et en s'arrêtant à ce que les calvinistes disent de cette promesse, il faut dire que tous les anathèmes qu'ils lancent contre les sociniens retombent sur Zwingle même, qui convient avec eux qu'il n'y a point de promesse dans ces paroles : *Ceci est mon corps.* D'où il s'ensuit nécessairement qu'il n'y a point, selon lui, de grâce attribuée à l'Eucharistie.

Ce n'est pas là déjà une conséquence peu considérable, que ce chef de tous les nouveaux sacramentaires, ce prétendu prophète suscité de Dieu pour renouveler l'Église, soit anathématisé par ceux qui se disent ses disciples. Mais de peur néanmoins qu'il ne prenne envie aux ministres d'abandonner Zwingle pour conserver cette promesse et cette efficace, je leur soutiens de plus que Zwingle raisonne bien selon leurs principes communs, et qu'il n'y a que Calvin et les calvinistes qui raisonnent mal.

Car par quelle subtilité peuvent-ils découvrir dans ces paroles : *Prenez et mangez, ceci est mon corps*, prises dans le sens de figure, une promesse de grâce? Dire, comme les calvinistes supposent que Jésus-Christ a fait : *Prenez et mangez, ceci est la figure de mon corps*, est-ce dire : *Prenez et mangez, je vous promets de vous donner ma grâce quand vous mangerez la figure de mon corps?* Est-ce une conclusion raisonnable que de dire : Ceci est la figure du corps de Jésus-Christ ; donc cette figure contient et confère la grâce du corps de Jésus-Christ?

Le sens commun ne dicte-il pas, au contraire, qu'il n'est point nécessaire qu'une figure contienne la vertu de la chose signifiée ; que ce sont deux choses toutes séparées d'être figure et de contenir la vertu ; et qu'ainsi en affirmant l'une on n'affirme pas pour cela l'autre. Quand Joseph dit à Pharaon que les sept vaches étaient sept années, il voulait dire simplement qu'elles en étaient les signes ; mais il ne voulait pas dire qu'elles en continssent la vertu. Quand Dieu dit à Moïse que l'agneau était la pâque, il voulait dire, selon les religionnaires, qu'il était la figure de la pâque ou du passage ; mais il ne voulait pas dire qu'il fût rempli de la vertu du passage.

Ils n'ont qu'à parcourir de même tous les exemples où ils prétendent que le nom de la chose signifiée est attribué aux signes, et que le mot *est* est employé pour celui de *signifie :* ils n'en trouveront assurément aucun dans lequel ils se soient avisés de renfermer cette promesse chimérique d'efficace et de vertu. Tout l'ancien Testament était plein de cérémonies mystérieuses et figuratives, que Dieu obligeait les Juifs de pratiquer, mais les ministres oseront-ils dire que Dieu se fût obligé de donner sa grâce à tous ceux qui les observaient, et que ce fussent ainsi autant de sacrements efficaces et pleins de vertu?

Ces messieurs, qui font un si grand usage de la dialectique dans leurs livres, ne devraient-ils pas avoir reconnu que toute conclusion dépendant de deux propositions, celle dont il est question, qui est que l'Eucharistie est efficace, ne saurait être liée avec cette autre, que l'Eucharistie est la figure de Jésus-Christ, que par une proposition universelle, qui serait que toute figure est efficace ; d'où il s'ensuivrait, que l'Eucharistie étant figure, elle serait efficace? Mais comme cette majeure est extravagante, la liaison que les calvinistes veulent faire de leur conséquence, que *l'Eucharistie est efficace*, avec cette explication, qu'elle est *figure du corps de Jésus-Christ*, ne l'est pas moins.

Je ne vois dans tous les livres des Calvinistes qu'un seul raisonnement pour appuyer cette absurdité, qui est qu'il est indigne de Dieu de nous repaître par un vain spectacle, et qu'ainsi il faut croire certainement que lorsqu'il établit un signe, la vérité de la chose signifiée est aussi présente. D'où ils concluent que Dieu ayant établi le pain comme signe de son corps par ces paroles : *Ceci est mon corps*, il faut que la vérité de ce corps soit jointe au pain, et qu'il nous en communique l'efficace par son esprit, parce qu'autrement il serait trompeur. *Nisi cùm quis fallacem vocare Deum velit, inane ab ipso symbolum proponi, nunquàm dicere audebit*, dit Calvin dans son Institution.

J'avoue franchement que jusqu'ici il ne m'a pas été possible de trouver la moindre étincelle de sens commun dans cet argument, et que je ne puis assez m'étonner que des gens qui font si hautement profession de n'admettre que les conséquences évidentes de l'Écriture, osent produire sous le nom de conséquences de l'Écriture des rêveries et des songes de cette nature.

Car quel sujet y aurait-il d'accuser Dieu de tromperie, si, ne nous commandant que de prendre la figure de son corps, il ne nous donnait aussi que la figure de son corps? Est-ce tromper les hommes que de leur donner précisément ce qu'on leur promet ; et ne serait-ce pas plutôt les tromper en quelque sorte que de leur donner ce qu'on ne leur promet pas sans les en avertir? Pourquoi est-ce une chose vaine, illusoire et indigne de Dieu, d'établir une figure d'une chose absente? N'est-ce pas au contraire l'usage ordinaire des figures de représenter les choses absentes? Et les ministres ne nous répètent-ils pas eux-mêmes ce principe à chaque page, quand ils croient qu'il leur est avantageux? Était-ce une chose vaine et illusoire de rendre l'agneau pascal figure du passage de l'ange? Et serait-ce raisonner d'une manière supportable que de dire, selon la pensée de Calvin, que puisque l'agneau pascal était toujours la figure de ce passage de l'ange, il fallait donc que ce passage fût toujours présent? parce

qu'autrement Dieu aurait été trompeur en proposant de faux signes?

Mais comment est-ce que les calvinistes ne s'aperçoivent pas que cet argument est clairement détruit par l'aveu qu'ils font, que selon tous les Pères, l'Eucharistie n'est pas simplement signe du corps de Jésus-Christ, mais qu'elle est aussi signe du peuple et de toute l'Église, soit par la matière du pain et du vin, qui sont des choses composées de plusieurs parties réduites en un, soit par le mélange de l'eau avec le vin, qui figure l'union de l'Église avec Jésus-Christ? Or, comme ce serait ridiculement conclure que de dire que l'Eucharistie étant la figure du peuple, il faut donc qu'elle contienne la vertu du peuple, de peur qu'elle ne soit un signe vide et trompeur, il n'est pas moins absurde de prétendre prouver, comme font les calvinistes, que la vertu de Jésus-Christ est jointe à l'Eucharistie, de peur que ce ne soit une figure vide et trompeuse du corps de Jésus-Christ.

L'institution des sacrements et une chose libre qui dépend uniquement de la pure volonté de Jésus-Christ. Ils les a rendus instruments de ses grâces dans le nouveau Testament par une bonté toute gratuite, et à laquelle il n'était point obligé. Il pouvait, s'il eût voulu, instituer parmi les chrétiens de purs signes destitués d'efficace, comme il en avait institué parmi les Juifs ; et quand il l'aurait fait, on aurait été ridicule de l'accuser d'avoir trompé les hommes par un vain spectacle. Les signes n'auraient été ni vains, ni faux, ni illusoires. Ils auraient produit l'effet auquel ils auraient été destinés de Dieu, qui est de nous représenter les choses signifiées; et cette représentation n'ayant rien d'elle-même que de légitime, quand Dieu ne se serait engagé de l'accompagner d'aucune grâce, on n'aurait aucun sujet de s'en plaindre. Il faut donc une promesse de grâce, jointe à l'établissement du signe pour pouvoir conclure raisonnablement que la grâce y est jointe. Et ainsi ces paroles : *Ceci est mon corps,* prises dans le sens des calvinistes, ne contenant rien davantage que l'institution du pain comme signe du corps de Jésus-Christ, c'est une absurdité visible que de les vouloir faire passer pour une promesse et un engagement de la part de Dieu, à opérer par son Esprit sur ceux qui prendraient ces signes de son corps.

Les ministres répondront peut-être qu'à la vérité cette efficace qu'ils attribuent à l'Eucharistie n'est pas contenue dans ces paroles : *Ceci est mon corps,* mais qu'elle l'est dans d'autres passages de l'Écriture ; comme dans le sixième chapitre de S. Jean, dans ces Paroles de S. Paul : *Unus panis et unum corpus multi sumus, omnes qui de uno pane participamus ;* et dans ces autres du même apôtre : *Panis quem frangimus nonne communicatio corporis Christi est?* C'est ce qu'il faut examiner.

Et premièrement, à l'égard du sixième chapitre de S. Jean, il est bien clair qu'ils ne peuvent pas s'en servir pour prouver l'efficace de l'Eucharistie, puisqu'ils soutiennent, avec les luthériens, qu'il n'est point parlé de l'Eucharistie dans tout ce chapitre. Pour les passages de S. Paul, j'avoue qu'étant pris dans leur véritable sens, qui est celui de la présence réelle, ils enferment celui de l'efficace de l'Eucharistie, qui est une conséquence nécessaire de cette présence; mais si on les détache de ce sens, en les entendant d'une figure du corps de Jésus-Christ, je soutiens qu'on ne saurait raisonnablement les alléguer pour montrer que cette figure est efficace. Car que signifie dans ce sens le passage de S. Paul : *Nous sommes tous un même pain et un même corps, nous tous qui participons à un même pain?* sinon, ou que comme ce pain est formé par l'assemblage de plusieurs grains, de même les chrétiens sont unis en un même corps par les liens de la charité et qu'ainsi ce pain est le modèle de leur union, et qu'il leur doit servir d'avertissement pour s'unir plus étroitement; ou que la participation à ce pain étant une action extérieure de religion et de culte, elle les unit entre eux dans un même corps et une même société.

Il s'ensuit du premier de ces sens que le pain eucharistique figure l'union de chrétiens par la charité, et que c'est une instruction qui les y porte; mais il ne s'ensuit nullement qu'il la produise efficacement par la communication de quelque grâce. Et il ne s'ensuit autre chose du second, qui est celui auquel les sociniens l'entendent, sinon que la participation de l'Eucharistie est une profession extérieure de la religion de Jésus-Christ, qui réunit ainsi en un même corps tous ceux qui ont part à cette cérémonie.

Il est facile de réfuter l'un et l'autre sens par les principes des catholiques, et par l'établissement de la présence réelle; mais il est impossible de les combattre, ni solidement ni probablement, par les principes des calvinistes.

Cette efficace ne se peut pas mieux conclure de cet autre passage de S. Paul : *Le pain que nous rompons n'est-il pas la communion du corps de Jésus-Christ?* Car, premièrement, Zwingle détruit tout d'un coup toutes les conséquences qu'on en peut tirer, en prétendant que ces paroles : *Communicatio corporis Christi,* et en grec κοινωνία, ne signifient pas la communion ou la participation du corps de Jésus-Christ, mais une compagnie, une société, une assemblée de gens qui s'appuient sur le corps et le sang de Jésus-Christ, κοινωνία, selon lui, signifiant en ce lieu compagnie et société.

Il n'avance pas cette explication en passant seulement, il la répète en plusieurs endroits ; il l'étend, il la prouve; il prétend la tirer par une conséquence nécessaire de la force des termes, et de ce qui précède et de ce qui suit, comme l'on peut voir dans le livre de la véritable Religion, dans sa Réponse à Pomeran, dans l'Exégèse ou Exposition de la doctrine de l'Eucharistie contre Luther.

Que si cette explication paraît trop forcée aux ministres, quoique l'autorité de Zwingle leur doive être très-considérable, ils nous en fournissent eux-mêmes deux autres, qui anéantissent encore toutes les conséquences qu'ils peuvent tirer de ce passage.

La première est qu'une partie de leurs auteurs enseignent que dans cette proposition : *Ceci est mon corps*, le mot de corps est pris pour la figure du corps de Jésus-Christ ; c'est le sens d'Œcolampade, de Gomar et de plusieurs autres. Rien n'empêche donc que par le corps de Jésus-Christ, dont il est parlé dans le passage de S. Paul, on n'entende aussi, selon les Calvinistes, le signe du corps de Jésus-Christ. Et ainsi le sens de ce passage sera *que la fraction du pain est la participation du signe du corps de Jésus Christ* ; d'où l'on voit qu'il est impossible de conclure l'efficace.

Le second sens, qui est même autorisé par Aubertin, est d'entendre par le corps de Jésus-Christ son corps mystique. Et ainsi cette communication, marquée par la fraction du pain, se réduira à témoigner qu'on fait partie du corps de l'Église, ce qui revient au sens de Zwingle et des Sociniens.

Mais quand on ne recevrait aucune de ces explications, il faut néanmoins que les ministres reçoivent celle d'Aubertin, qui entend par le mot de κοινωνία, participation, le signe de la communion, *signum participationis*. De sorte que, selon lui, le passage signifie que la fraction du pain est un signe de la communion au corps de Jésus-Christ.

Or comment pourront-ils conclure de là que l'Eucharistie a quelque efficace particulière, si ce n'est par un grand nombre de suppositions sans fondement, et en suppléant par leur fantaisie ce que l'Écriture ne dit point.

On peut concevoir plusieurs participations du corps de Jésus-Christ. La première est la participation réelle des catholiques, qui se fait par la réception du vrai corps de Jésus-Christ dans le nôtre. La seconde est la participation spirituelle à ses grâces et à son esprit ; et cette participation est encore de deux sortes : l'une générale et perpétuelle, et commune à tous les justifiés, qui consiste dans la participation de l'esprit de Jésus-Christ, qui est toujours en quelque degré dans tous les justifiés ; l'autre particulière et pour de certains moments, qui consiste dans une augmentation de grâce.

La troisième sorte de participation est une participation extérieure à la religion de Jésus-Christ qui a pour objet son corps et son sang, et c'est de cette participation que les sociniens entendent ordinairement ce passage.

Les calvinistes rejettent le premier de ces sens, qui est celui des catholiques, quoique ce soit le sens naturel, et que tous les autres soient métaphoriques. Mais, en quittant ce sens, comment excluront-ils celui des sociniens, et par quelles preuves feront-ils voir que ce passage ne s'entend pas d'une participation purement extérieure ? La suite même semblera alors les favoriser. Car l'Écriture ne dit pas seulement *que la fraction du pain est la communion au corps de Jésus-Christ*. Elle dit aussi *que ceux qui mangent des viandes immolées aux idoles entrent en société avec les démons, et sont participants de la table des démons*. Aubertin se sert de cette comparaison que fait S. Paul, entre la table du Seigneur et la table des démons, pour montrer que la communion du corps du Seigneur, dont parle S. Paul, n'est pas une communion réelle et corporelle ; parce, dit-il, que l'on n'est pas réellement associé avec les démons, en mangeant des viandes qui leur sont immolées. Il ramasse avec grand soin tous les passages des Pères qui comparent la participation que les justes ont à la chair de Jésus-Christ avec celle que les idolâtres ont avec les démons. Mais ne donne-t-il pas lieu de conclure par là contre lui que cette participation au corps du Seigneur, dont il est parlé dans ce passage, n'est donc pas aussi une participation à sa vertu, puisque ceux qui mangent des viandes offertes aux démons ne participent point à la vertu des démons, mais seulement à leur culte et à la société de ceux qui leur appartiennent.

On voit déjà combien les calvinistes sont éloignés de pouvoir conclure de ce passage l'efficace qu'ils attribuent à l'Eucharistie ; mais il y a encore d'autres hypothèses qui détruisent toutes les conséquences qu'ils en peuvent tirer. Car qu'ils supposent tant qu'ils voudront que la participation, dont S. Paul parle en cet endroit, est une participation à l'efficace de la chair de Jésus-Christ, ils n'en seront pas plus avancés. Il faut qu'il prouvent de plus que cette participation ; dont la fraction du pain est le signe, n'est pas la participation à l'esprit de Jésus-Christ, qui est générale et commune à tous les fidèles, mais une participation particulière à ceux qui communient. Et enfin il faut qu'ils prouvent que le signe de participation est joint à l'effet et à la participation actuelle. Et ce sont toutes choses qu'il leur est impossible de prouver. De sorte qu'il est clair, qu'il est impossible de tirer de ce passage l'efficace qu'ils attribuent à l'Eucharistie.

CHAPITRE IX.

Où l'on fait encore voir que les calvinistes ne sauraient prouver par l'Écriture que l'Eucharistie soit efficace.

Comme j'ai dessein de faire voir que les preuves que les calvinistes tirent de l'Écriture pour établir leur efficace, n'ont rien de solide, de quelque manière qu'on les propose, j'en examinerai encore une, dont ils pourraient peut-être se servir, et qui a été marquée par Calvin en divers endroits.

Ils pourront dire que non seulement le pain est établi figure de Jésus-Christ par ces paroles : *Ceci est mon corps*, mais que la manducation de ce pain est établie figure de la manducation spirituelle du corps de Jésus-Christ par ces paroles : *Prenez et mangez* ; qu'ainsi, afin que la vérité réponde à la figure, il faut qu'il y ait dans la cène une manducation spirituelle, laquelle ne se peut faire sans le Saint-Esprit ; et partant qu'il faut que le Saint-Esprit y opère, et qu'il nous y nourrisse du corps et du sang de Jésus-Christ. Et c'est en quoi consiste, diront-ils, l'efficace de l'Eucharistie, qui se trouvera ainsi dans l'Écriture, puisque de l'établissement de la figure de la manducation spirituelle, contenue dans ces paroles : *Prenez et mangez*, on doit conclure la manducation spirituelle.

Cette objection ne servira qu'à nous donner lieu de mieux développer l'opinion de calvinistes, et de faire voir encore plus clairement qu'en supposant leur explication, il est impossible de prouver par l'Écriture que l'Eucharistie ait aucune efficace.

Premièrement il n'est pas clair que la manducation du pain eucharistique soit établie figure de la manducation spirituelle, par ces paroles : *Prenez et mangez*, et il n'est pas permis de le supposer à des personnes qui font profession de ne s'arrêter qu'aux conséquences claires et indubitables de l'Écriture. Car quoique l'on supposât que le pain fût simplement figure du corps de Jésus-Christ, il ne s'ensuivrait pas que la manducation de ce pain fût commandée pour figurer la manducation spirituelle, puisqu'elle pourrait avoir une autre fin raisonnable, qui est d'unir par un lien extérieur, dans un même corps de religion, ceux qui en font profession, selon le sens que nous avons dit que les sociniens donnent à ce passage : *Panis quem frangimus nonne communicatio corporis Christi est?* Et en effet, Aubertin enseigne que le commandement de manger se rapporte directement au pain. De sorte que ce n'est que dans leur raison, et non dans l'Écriture, que se trouve ce rapport de la manducation de ce signe à la manducation spirituelle.

Mais je veux bien supposer que la manducation du pain eucharistique est la figure de la manducation spirituelle, s'ensuit-il que cette manducation spirituelle s'accomplisse particulièrement dans la cène, et que l'on en puisse prendre sujet de dire que l'Eucharistie est efficace? Nullement; il ne faut, pour détromper sur cela les calvinistes, que les faire ressouvenir de leur doctrine.

Car ils enseignent avec Calvin que la manducation spirituelle n'est autre chose que l'union que nous avons par la foi avec le corps et le sang de Jésus-Christ; ce qu'ils appellent dans leur Confession de foi, article 36, le mystère de notre incorporation avec Jésus-Christ, *mysterium nostræ cum Christo coalitionis*. Et comme cette incorporation est inséparable de la foi, et qu'un chrétien régénéré n'est jamais sans foi, ils enseignent aussi que cette incorporation et cette union avec Jésus-Christ est perpétuelle, qu'elle peut augmenter en certains états, mais qu'elle ne cesse jamais.

C'est la doctrine expresse de Calvin, comme l'on peut voir dans la Confession de foi qu'il fit en commun avec les ministres de Zurich, et qui est rapportée par Hospinien : *Les fidèles*, dit-il, *jouissent de la vérité figurée par le sacrement, même hors l'usage des sacrements. Ainsi dans la cène Jésus-Christ se communique en sorte à nous, qu'il s'était déjà communiqué auparavant, et qu'il demeure continuellement dans nous. On commande à ceux qui communient qu'ils s'éprouvent eux-mêmes; et il s'ensuit de là que l'on exige d'eux qu'ils aient la foi devant que de s'approcher des sacrements. Or la foi n'est point sans Jésus-Christ. Mais parce qu'elle est confirmée par les sacrements, les dons de Dieu sont confirmés en nous, et Jésus-Christ croît en quelque sorte en nous, comme nous croissons en lui.*

Et dans un autre lieu de ce même écrit il est dit *que ceux qui embrassent par la foi les promesses en recevant l'Eucharistie, reçoivent Jésus-Christ avec ses dons spirituels, et qu'ayant été depuis longtemps participants de Jésus-Christ, ils continuent et renouvellent cette communion, « communionem illam continuare et « reparare fatemur. »*

Ce passage de Calvin nous apprend qu'il faut distinguer, selon lui, trois sortes d'incorporation ou de manducation de la chair de Jésus-Christ; l'une perpétuelle, qui commence dès lors qu'on est justifié par la foi; la seconde hors l'usage des sacrements par tous les actes de foi; la troisième dans la cène.

Les autres ministres reconnaissent toutes ces manières de manger la chair de Jésus Christ : car les ministres des Suisses marquent la seconde expressément par ces paroles de leur confession de foi : *L'on pratique cette action de boire et de manger Jésus-Christ même hors de la cène, et toutes les fois que l'on croit en Jésus-Christ.* Triglandius la reconnaît de même en disant, dans l'Apologie des remontrants, *que la communion au corps de Jésus-Christ se fait dans la cène et hors la cène.* Et pour cette communion perpétuelle, elle est fort bien décrite dans la même confession des Suisses. *Dès lors*, disent-ils, *que le fidèle croit, il reçoit l'aliment céleste, et il en jouit encore quand il approche de l'Eucharistie. Mais on ne doit pas conclure de là qu'il ne reçoive rien en la recevant; car il avance dans la continuation de la communion du corps et du sang de Jésus-Christ, et sa foi croît et s'enflamme de plus en plus, et il est de plus en plus nourri de cet aliment spirituel.*

Ce n'est donc pas simplement dans la manducation spirituelle, et dans l'incorporation avec Jésus-Christ que consiste l'effet de l'Eucharistie, selon les ministres. C'est dans l'augmentation de cette incorporation; c'est dans l'accroissement de la foi, et dans le renouvellement de cette communion, comme parle Calvin. Et c'est aussi ce que M. Claude enseigne dans sa réponse. *Il ne faut pas douter*, dit-il, *que Dieu ne communique à ses enfants, par le moyen de ce mystère, une plus abondante mesure de sa paix et de sa consolation, un nouveau rayon de sa lumière, un nouveau degré de sanctification.* Si la foi demeure au même état qu'elle était auparavant, si elle n'augmente point, il faut dire que l'Eucharistie est sans efficace; que c'est un signe aussi vide, et aussi destitué de force que tous les autres signes arbitraires ou naturels de Jésus-Christ, que l'on joint quand on veut à la manducation spirituelle, et que l'on n'appelle pas pour cela des signes efficaces.

Cependant les calvinistes ne sauraient prouver que la manducation qui se fait dans la cène ne soit pas la figure de cette manducation générale et perpétuelle à tous les fidèles, comme nous avons déjà dit; car cette union avec Jésus-Christ est un assez grand objet pour être représenté par une image et un sacrement; et Dieu a pu commander aux chrétiens de la figurer par la manducation du pain, que les calvinistes disent être la figure de ce corps, sans s'obliger par là à leur

donner de nouvelles grâces, à agir sur eux d'une manière particulière par son esprit, et à augmenter cette incorporation continuelle.

Il est clair que dans cette hypothèse l'Eucharistie ne serait pas un vain spectacle, puisqu'on y représenterait un objet très-réel, et que la vérité serait jointe à la figure, en ce que la manducation spirituelle de Jésus-Christ serait jointe à la manducation du sacrement, sans qu'il s'ensuivît néanmoins que l'Eucharistie eût aucune efficace, puisqu'il ne s'ensuivrait point que Jésus-Christ se fût obligé d'augmenter la grâce dans ceux qui la reçoivent, ni de fortifier leur union avec lui, et que c'est dans cette augmentation que consiste l'effet qu'ils attribuent à l'Eucharistie.

Je supplie M. Claude de bien remarquer ce principe, parce qu'il démêle une infinité des sophismes des ministres, qu'il ne suffit pas, pour dire avec raison que l'Eucharistie n'est pas un signe simple, nu et sans efficace, et pour éviter l'hérésie qu'ils ont si souvent anathématisée sous les mots de *nuda signa*, de dire que l'on mange spirituellement Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Car selon eux on le mange toujours en cette manière. On le mange aussi en considérant une porte, le soleil, la lumière, les pierres et les montagnes, le pain commun; si l'on regarde ces choses comme les figures et les images de Jésus-Christ.

Il ne suffit pas de dire que sa chair nous y est communiquée; que nous nous y nourrissons de sa substance; que Jésus-Christ y est présent; qu'il nous y donne la vie; puisqu'ils veulent que cette action de se nourrir de la chair de Jésus-Christ, de la substance de sa vie, soit continuelle dans les fidèles, et qu'elle se renouvelle par mille choses qui ne sont point efficaces, et qui ne sont que de simples signes.

Il faut qu'il prouve, et qu'il prouve par des textes formels de l'Écriture, que l'on reçoit dans l'Eucharistie *une augmentation de grâce, un accroissement d'incorporation, un nouveau rayon de lumière, un nouveau degré de sanctification*, comme il le dit lui-même. Il faut qu'il justifie par l'Écriture ce qui est dit dans la Déclaration des Suisses envoyée à Luther, et rapportée par Hospinien : *Dum fideles celebrant cœnam Domini, adest illis Dominus Jesus Christus, et potenter in cordibus eorum per Spiritum sanctum operatur.* Il faut qu'il établisse par des passages clairs et évidents, ce que dit Calvin, *que le S.-Esprit déploie son efficace dans la cène, pour accomplir ce qu'il promet.* Ce qui oblige de faire voir dans l'Écriture cette efficace et cette promesse.

C'est ce que je lui demande, et c'est ce que je soutiens qu'il ne saurait faire avec la moindre apparence. Car il est clair qu'il serait ridicule d'alléguer pour cela ces paroles : *Prenez et mangez*, qui ne contiennent tout au plus qu'un commandement de représenter par une action extérieure la manducation spirituelle qui se fait continuellement par les fidèles, et qui se peut faire dans la cène; mais qui ne renferment certainement aucune promesse de l'augmentation de cette incorporation. Et il ne le serait pas moins de se servir du passage de S. Paul. *Panis quem frangimus, nonne communicatio corporis Christi est?* Puisqu'il ne peut signifier autre chose en le prenant dans le sens des calvinistes, sinon que la fraction et la manducation de ce pain est la figure de la manducation et de la communion spirituelle, comme l'expliquent Dumoulin et Aubertin, et qu'il ne dit en aucune sorte que cette communion spirituelle se fasse dans l'Eucharistie plutôt qu'ailleurs, ni qu'elle soit augmentée par l'Eucharistie.

Il ne suffirait pas même, comme je l'ai déjà remarqué, pour éviter l'hérésie qui consiste à n'admettre que de simples signes dans l'Eucharistie, de dire simplement que la foi y est augmentée. Car si cette augmentation n'est que l'effet ordinaire des mouvements de foi que l'on joint à la réception de l'Eucharistie, comme on les peut joindre à tout autre signe arbitraire, ce n'est point encore là une augmentation qui donne lieu à dire que l'Eucharistie est efficace, comme on ne dit point que la lumière soit efficace, parce qu'en la considérant comme figure de cette véritable lumière qui illumine tous les hommes, on peut exciter sa foi, et que Dieu la peut augmenter, s'il veut, en agissant plus fortement dans le cœur. La foi mérite de soi d'être augmentée; mais on n'attribue nullement, selon les Pères, cet accroissement aux signes particuliers, et l'on ne s'avise point de dire que ces signes sont efficaces, et qu'ils sont pleins de grâce et de vertu, si Dieu ne s'est obligé d'agir d'une manière particulière sur ceux qui en useront. C'est ce que les ministres doivent faire voir que Dieu a promis à l'égard de l'Eucharistie. Sans cela ils demeurent toujours engagés dans cette hérésie, qu'ils ont si solennellement condamnée.

Que M. Claude ne s'étonne pas que je me sois tant étendu sur ce point : les conséquences en sont si considérables qu'elles méritaient bien que l'on établît avec soin le principe d'où elles naissent. Car il s'ensuit nettement que, puisque c'est une hérésie, par leur aveu, de dire que l'Eucharistie est sans efficace et sans vertu, et qu'elle n'enferme que de simples signes, et qu'il est certain, comme nous l'avons prouvé, que cette hérésie est une suite nécessaire de l'explication qu'ils donnent à ces paroles : *Ceci est mon corps*, ils sont obligés de renoncer à cette explication. Il s'ensuit en second lieu, qu'ils se départent de la profession qu'ils font, de ne recevoir aucune vérité de foi qui ne soit clairement contenue dans l'Écriture, puisque cette efficace tient lieu parmi eux d'une vérité de foi, quoiqu'ils ne la puissent tirer, ni expressément, ni par une conséquence raisonnable d'aucun passage de l'Écriture. Il s'ensuit en troisième lieu, qu'ils sont dans l'impuissance de résister aux sociniens et aux anabaptistes qui se moquent de leur efficace prétendue, et qui ne reconnaissent point que l'Eucharistie soit un sacrement, parce qu'en expliquant les paroles de l'établissement de ce mystère comme les calvinistes, ils n'y voient aucune promesse de grâce, et qu'ils ont raison de n'y en pas voir; ce qui rend

les calvinistes coupables de toutes les erreurs que les sociniens ont tirées de cette fausse explication qu'ils leur ont fournie. Et enfin il s'ensuit que cette explication qui fortifie l'erreur, et qui y conduit par des conséquences nécessaires, ne peut être qu'une fausseté et une illusion de l'esprit humain. On verra dans la suite qu'il s'ensuit même que les calvinistes sont entièrement contraires aux sentiments des Pères, et que les Pères qui reconnaissent cette efficace ne l'ont pu tirer que de la doctrine de la présence réelle.

CHAPITRE X.

Qu'il est douteux si les calvinistes ne sont pas en effet engagés dans l'hérésie de n'admettre dans l'Eucharistie que de simples signes, quoiqu'ils l'aient si souvent anathématisée.

Je n'ai pas prétendu accuser formellement les calvinistes de n'admettre aucune efficace dans l'Eucharistie, et de la réduire ainsi à la condition des simples signes, que Dieu ne s'est obligé d'accompagner d'aucune opération particulière de son esprit. J'ai seulement voulu prouver que cette erreur était une suite manifeste de l'explication qu'ils donnent à ces paroles : *Ceci est mon corps.* Mais en considérant leurs principes, et joignant ensemble les divers lieux où ils parlent de cette efficace, j'avoue que je suis en doute s'ils ne sont point en effet engagés dans cette hérésie ; et si M. Claude, qui semble la nier formellement, et admettre que Dieu donne à ceux qui communient *un nouveau degré de sanctification,* ne s'écarte point de leurs principes.

Et premièrement il faut remarquer que dans l'opinion des calvinistes, cette efficace est resserrée dans des bornes très-étroites, n'y ayant, selon leurs principes, que très peu de gens qui en profitent. Car c'est un de leurs principaux dogmes que les sacrements n'opèrent que dans les élus ; d'où il s'ensuit qu'ils ne peuvent dire que l'Eucharistie ait aucun effet sur aucun des réprouvés, les réprouvés, selon eux, n'ayant jamais la foi vive, qui est l'origine de la manducation spirituelle. C'est ce qui fut expressément inséré dans la Confession de foi dont Calvin convint avec les ministres de Zurich. *Nous enseignons*, disent-ils, *que Dieu ne fait pas paraître son efficace sur tous ceux qui reçoivent les sacrements, mais seulement sur les élus.* Et plus bas : *On administre*, disent-ils, *les signes aux réprouvés comme aux élus ; mais il n'y a que les élus qui participent à la vérité de ces signes.* C'est-à-dire, en un mot, que nul réprouvé ne reçoit l'effet du baptême ni de l'Eucharistie, en quelque temps qu'il les reçoive, et que tous ceux qui ne sont pas élus ne reçoivent que de simples signes dans l'un et dans l'autre de ces sacrements.

Voilà déjà un étrange retranchement dans l'effet de l'Eucharistie. Elle n'opère, disent-ils, que dans les élus. Mais peuvent-ils dire qu'il soit vraisemblable que les élus soient en fort grand nombre parmi eux ? Auront-ils la témérité de préférer leur église à celle de Constantinople du temps de S. Chrysostome, ou à celle d'Afrique du temps de S. Augustin ? Font-ils paraître plus de piété et de règlement dans leurs mœurs que les chrétiens de ce temps-là ? Cependant le premier de ces saints n'a pas craint de dire qu'il ne savait si de tout le grand peuple qui l'écoutait il y en aurait cent de sauvés. Et l'autre avouait que de son temps le nombre des mauvais chrétiens surpassait tellement celui des bons, qu'on avait de la peine à discerner ceux-ci dans la foule des méchants, comme on en a à discerner un grain de blé dans un grand amas de paille.

Mais au moins tous les élus calvinistes ne recevront-ils pas l'effet de leur cène, et cette vertu vivifiante du Verbe incarné, qui y déploie sa force ? Non, il faut pour cela qu'ils soient régénérés, et que le baptême qu'ils ont reçu dans l'enfance ait produit son effet en eux. Or il ne le produit quelquefois que dans la vieillesse. C'est encore un des articles de cette confession de foi des Suisses et de Calvin, que j'ai citée ci-dessus. *Ceux*, disent-ils, *qui sont baptisés dans l'enfance ne sont souvent régénérés que lorsqu'ils sont un peu plus âgés, ou au commencement de la jeunesse, ou quelquefois même dans la vieillesse. Autrement*, disait Bèze dans le colloque de Montbéliard, *ils ne deviendraient pas si vicieux.*

Toutes ces personnes qui ne sont, selon eux, régénérées que dans la vieillesse, ne reçoivent avant cela que de simples signes. Cependant il faut que le nombre n'en soit pas petit, puisque la plupart des adultes calvinistes étant engagés dans de continuels dérèglements qu'ils ont honte d'allier avec leur foi justifiante, il faut qu'ils les mettent tous dans le nombre des réprouvés, à moins que de leur faire espérer leur régénération dans la vieillesse.

Ces deux retranchements sont certains ; mais on ne peut pas nier qu'à l'égard de ceux qui ont la foi et qui sont actuellement régénérés, dont le nombre ne peut pas être fort grand, ils n'admettent quelque opération du Saint-Esprit dans la célébration de la cène. Nous avons déjà rapporté divers passages qui parlent de cette opération, et l'on en pourrait encore rapporter plusieurs autres. Mais ces passages ne suffisent pas pour donner lieu à conclure assurément que les calvinistes admettent dans l'Eucharistie une véritable efficace, parce qu'ils sont sujets à une équivoque que avons déjà découverte.

Il est certain que Dieu étant maître de ses grâces, et les distribuant comme il lui plaît, il se peut servir d'une infinité de divers moyens extérieurs pour nous les donner. Mais l'union de sa grâce et de l'opération de son Esprit avec certains moyens extérieurs ne suffit nullement pour dire que ces moyens soient efficaces, parce que Dieu ne s'est point engagé de l'y joindre, et que s'il l'y joint aujourd'hui, il ne l'y joindra peut-être point une autre fois. On ne dit pas que les eaux du Jourdain eussent la vertu de guérir la lèpre, parce que le prophète Élisée s'en servit pour la guérison de Naaman : mais on dit que l'eau de la piscine de Bethsaïde avait celle de guérir un

malade tous les ans, lorsqu'elle était remuée par l'ange, parce que, comme il est dit dans l'Évangile, le premier malade qui y descendait, après que l'ange avait remué l'eau, était guéri de quelque maladie qu'il pût avoir.

Ainsi encore que Dieu puisse agir par son Esprit sur tous ceux qui s'approchent avec foi de l'Eucharistie, si l'on n'avoue néanmoins qu'il y agit toujours, et qu'ils ne manquent jamais de leur accorder quelque grâce nouvelle, et qu'il s'y est engagé par une promesse solennelle, on ne reconnaît point véritablement que l'Eucharistie soit efficace autrement que tous les autres signes arbitraires ou naturels.

Or, encore que les livres des calvinistes parlent souvent d'une opération du Saint-Esprit sur l'âme de ceux qui communient, ils ne déterminent pas néanmoins si cet effet est perpétuel à l'égard de tous ceux qui s'approchent de la cène comme il faut.

Ils ne déterminent point aussi si cet effet est différent de la foi préparatoire à l'Eucharistie, qu'ils enseignent néanmoins n'être pas son propre effet.

Et enfin ils donnent lieu de croire en quelques endroits, qu'ils veulent que cet effet soit entièrement libre et sans engagement de la part de Dieu ; c'est-à-dire, qu'ils se réduisent à dire, que le Saint-Esprit agit quand il lui plaît sur l'âme de ceux qui communient, sans qu'il y ait aucune promesse en vertu de laquelle on puisse s'assurer que ceux qui s'en sont approchés avec foi aient reçu une nouvelle infusion de grâce.

C'est ce qui semble assez marqué dans la Déclaration que les églises des Suisses envoyèrent à Luther, pour servir d'explication à leur Confession de foi. Car quoiqu'elles aient eu dessein de s'exprimer le plus favorablement qu'elles pouvaient, afin de contenter Luther avec lequel elles avaient dessein de s'unir, il est clair néanmoins qu'elles n'attribuent pas aux sacrements un effet perpétuel. *Dieu,* disent-ils, *use des ministres et des sacrements comme il fait de sa parole, par sa pure grâce, quand et comment il veut.* « *Ex merâ suâ gratiâ, quando et quomodò voluerit.* »

Il semble aussi que c'est la doctrine de Calvin, comme il paraît par les paroles de la Confession qu'il en fit en commun avec les ministres de Zurich. *Par cette doctrine,* dit-il, *que les sacrements n'opèrent que dans les élus, on renverse l'opinion que les sophistes* (c'est ainsi qu'il appelle toujours les théologiens catholiques) *ont inventée, qui est que les sacrements de la nouvelle loi confèrent la grâce à tous ceux qui n'y apportent point l'obstacle du péché mortel. Car outre qu'on n'y reçoit rien que par la foi, il faut croire de plus, que la grâce de Dieu n'est point liée au sacrement* (comme si quiconque a le signe, jouissait aussi de la chose signifiée) : *car on administre également les sacrements aux élus et aux réprouvés ; mais il n'y a que les élus qui en reçoivent la vérité.* Car encore qu'il n'applique cette maxime, que *la grâce n'est pas attachée aux sacrements,* qu'aux réprouvés, néanmoins, comme elle est générale, rien n'empêche que l'on ne l'applique aux élus même, et qu'on ne conclue qu'ils ne reçoivent pas toujours un accroissement de grâce dans l'usage des sacrements.

Si c'est là le véritable sens de Calvin et des calvinistes, comme c'est aussi celui de Zwingle, ainsi que nous l'avons montré, il est vrai qu'on aurait tort de distinguer Calvin de Zwingle ; mais il est vrai aussi qu'on aurait raison d'accuser l'un et l'autre de n'avoir admis dans l'Eucharistie que de simples signes, l'union que Dieu fait quelquefois de sa grâce avec des signes, sans engagement de sa part, et sans aucun ordre certain, n'étant nullement suffisante pour les tirer de la condition des simples signes, et pour donner lieu de dire qu'ils sont efficaces.

Mais parce qu'il y a aussi d'autres lieux où il semble admettre une opération particulière du Saint-Esprit à l'égard de tous ceux qui communient, je n'attribuerai à Calvin ni l'un ni l'autre de ces sentiments. J'aime mieux m'en rapporter à M. Claude, et le prier de nous déclarer nettement quelle est sur ce point l'opinion de ceux de sa secte. Mais quelque parti qu'il prenne, je lui soutiens par avance qu'il lui est également désavantageux.

S'il dit que le Saint-Esprit ne fait pas toujours de nouvelles grâces à ceux qui communient, quoiqu'ils y apportent les dispositions nécessaires, et s'il réduit cette manducation spirituelle, par laquelle il dit qu'on est nourri de la chair de Jésus-Christ dans l'Eucharistie à cet acte de foi avec lequel on s'en approche, et qui n'en est pas l'effet, il est visible qu'il ne distingue point l'Eucharistie du pain commun, et qu'il la prive véritablement d'efficace, puisque s'il plaît à tous les calvinistes de se souvenir dans tous leurs repas que Jésus-Christ est mort pour être l'aliment de leurs âmes, comme les aliments terrestres le sont de leurs corps, ils participeront aussi véritablement à la chair de Jésus-Christ par cette pensée, qu'ils le font à la cène par cette foi de préparation.

Mais s'il admet une action du Saint-Esprit dans la cène, différente de celle qui, selon eux, peut se rencontrer quand ils le veulent dans leurs repas ordinaires, je lui soutiens qu'il l'admet sans fondement et sans raison, et contre ses propres principes, puisqu'il le fait sans l'autorité de l'Écriture, et qu'ainsi il est condamné par lui-même et par sa propre profession de foi.

De sorte que les ministres ne sauraient se tirer de ce mauvais pas sans ruiner un des articles de leur Confession de foi. Car en n'admettant pas cette efficace, ils ruinent celui par lequel ils admettent deux sacrements dans la loi nouvelle ; et en l'admettant, ils détruisent celui par lequel ils soutiennent que l'Écriture est claire et manifeste, et qu'elle est l'unique règle de notre foi, n'y ayant rien, supposé leur explication, qui soit moins clairement dans l'Écriture que l'efficace qu'ils attribuent à l'Eucharistie.

CHAPITRE XI.

Second argument contre l'explication des calvinistes : que les paroles de Jésus-Christ n'ont formé cette impression à aucune des sociétés chrétiennes, et qu'elles

ont toujours distingué les expressions par lesquelles ils la veulent autoriser.

On a déjà proposé, dans le livre de *la Perpétuité*, la preuve qui se tire de l'impression que ces paroles : *Ceci est mon corps*, ont formée dans l'esprit de toutes les nations, et de la différence que les chrétiens ont mise entre le sens de ces termes et celui des expressions, que les calvinistes y prétendent être semblables. Je ne ferai que la répéter ici en abrégé, en la fortifiant de quelques nouvelles remarques.

L'une des plus ordinaires causes de l'éblouissement et des erreurs où l'on tombe, dans le jugement que l'on fait du sens des expressions, c'est qu'en les rendant l'objet d'un grand nombre de raisonnements et de réflexions, on étouffe l'impression naturelle qui nous aurait conduits à leur véritable sens. Car ces réflexions fréquentes font que l'esprit s'accoutume aux sens les plus extraordinaires et les plus éloignés des paroles, et qu'y étant accoutumé il n'en est plus surpris, et cependant c'est cette surprise qui lui sert ordinairement à distinguer les sens faux des véritables. Il arrive de plus que, par ces divers raisonnements et ces différentes réflexions, on joint ces sens extraordinaires à quantité d'exemples qui paraissent en être peu différents, et par la réunion de toutes ces différentes lumières l'on vient à y trouver de la clarté. Et l'on ne prend pas garde qu'il a fallu beaucoup de méditations et de recherches pour joindre ensemble tous ces éclaircissements, et que cependant les hommes ne jugent jamais du sens des paroles par ces lumières éloignées, qui ne se présentent pas d'abord à l'esprit, et qui sont des fruits d'une longue application, mais par celles qu'ils trouvent dans les paroles mêmes et dans ce qu'ils y découvrent sans effort et sans recherche; ce qui fait que les gens habiles, qui savent que les hommes ont coutume de juger ainsi de ce qu'on leur dit, ne font jamais dépendre l'intelligence de ce qu'ils disent de ces sens éloignés et difficiles à trouver.

Il est certain que la manière dont Zwingle est tombé dans cette explication célèbre, par laquelle il prétend que le sens de ces paroles : *Ceci est mon corps*, est que le pain signifie le corps de Jésus-Christ, a toutes les marques de cet égarement de l'esprit humain. Il avait déjà abandonné la doctrine commune de l'Église sur ce mystère, sans savoir encore de quelle sorte il expliquerait ces paroles. Il les tourna, pendant quatre ou cinq ans, en tous les sens imaginables, sans y apercevoir encore celui qu'il a depuis embrassé. Il l'apprit ensuite, non par l'impression qu'elles firent dans son esprit, mais par l'instruction qu'il tira de la lettre d'un Hollandais; après quoi il trouva divers moyens de la rendre plus plausible par l'application continuelle qu'il eut à ramasser tout ce qu'il put rencontrer, et dans l'Écriture et dans le langage des hommes, qui y pût donner quelque jour et quelque lumière.

Que ce procédé ressent l'illusion, et qu'il est bien d'un homme qui étouffe peu à peu par de vaines subtilités les impressions de la nature et les simples lumières du sens commun, qui s'accoutume aux ténèbres et qu'y s'y enfonce de plus en plus, et qui, ayant été abandonné de Dieu à la corruption de son cœur, en suite du schisme qu'il avait fait avec son Église et de son mariage incestueux, tombe d'aveuglement en aveuglement! Mais parce que les calvinistes voient toutes ces choses avec d'autres yeux, et qu'ils s'imaginent que la peine qu'eut Zwingle à trouver cette explication et à s'y affermir, ne vient point de ce qu'elle est difficile et éloignée de la nature, mais de ce qu'il avait à se défaire des préjugés dont il s'était rempli dans sa jeunesse, qui lui avaient obscurci l'esprit, et qu'ils croient de même que les catholiques ne sont persuadés que le sens qu'ils donnent à ces paroles-là, est naturel et facile, que parce qu'on leur a inspiré ce jugement dès leur enfance, on leur a proposé un moyen pour s'assurer de l'impression naturelle de ces termes, qui ne leur devrait pas être suspect s'ils étaient tant soit peu raisonnables : c'est de ne s'en rapporter aux raisonnements ni des uns ni des autres, mais de consulter l'expérience, et de voir quel est le sens dans lequel elles ont été effectivement prises par toutes les nations chrétiennes.

Or le livre de *la Perpétuité* contient la plus grande partie de cette discussion, et l'on peut dire même qu'il la contient tout entière, puisque l'examen que l'on y fait de la créance de toutes les églises chrétiennes sur le sujet de l'Eucharistie depuis mille ans, s'étend à tous les siècles précédents, par une conséquence nécessaire. On y prouve qu'il n'y a aucune société chrétienne qui ne se soit trouvée sans changement apparent dans la créance de la présence réelle, et par conséquent qui n'ait entendu ces paroles : *Ceci est mon corps*, dans le sens littéral et naturel. On y prouve que bien loin que le sens des calvinistes ait été reçu par quelques-unes de ces églises, il y en a plusieurs qui le condamnent et le rejettent formellement. On y prouve que ceux qui ont voulu combattre cette doctrine en prenant ces paroles : *Ceci est mon corps*, en un sens approchant de celui des calvinistes, ne l'ont pas fait en se conformant à la doctrine de l'Église de leur temps, ni en conservant celle dont on les avait instruits, mais en quittant l'une et l'autre pour s'attacher à ce qu'ils croyaient avoir découvert par leurs raisonnements. On y fait voir que la doctrine catholique s'est trouvée établie par tout par voie d'impression, c'est-à-dire, sans effort, sans combat, sans contradiction, sans apparence de changement, et que la doctrine calviniste ne s'est établie nulle part que par des voies tout opposées, par les disputes, par les écrits, par les réflexions et par les spéculations métaphysiques. On y montre que toute la terre a distingué ces expressions, que les calvinistes représentent comme semblables et ayant le même sens; que jamais, par exemple, il n'est venu dans l'esprit de personne de croire que sept vaches fussent réellement sept années, ni qu'elles fussent changées en sept années, quoique l'Écriture dise que les sept vaches et les sept épis étaient sept années. Que personne n'a ja-

mais cru que Nabuchodonosor eût une tête d'or ; que la circoncision fût l'alliance ; que l'agneau pascal fût le passage ; que la pierre fût Jésus Christ ; que la semence fût la parole de Dieu ; qu'une statue d'Alexandre fût Alexandre même, qu'une carte de géographie fût effectivement la province qu'elle représente, quoique l'Écriture dise de Nabuchodonosor : *Tu es la tête d'or ;* « *Tu es caput aureum ;* » qu'elle appelle la circoncision *l'alliance* ; qu'elle dise de l'agneau pascal qu'*il était le passage du Seigneur* : que S. Paul ait dit que *la pierre était Jésus-Christ ;* qu'il soit dit dans l'Évangile que *la semence est la parole de Dieu*, et que le langage ordinaire autorise ces façons de parler : *Cette statue est Alexandre, cette carte est la France*, et qu'au contraire il se trouve que sans disputes, sans instruction, sans contention, sans opposition, toute la terre a entendu par ces paroles : *Ceci est mon corps*, que le pain consacré était réellement le corps même de Jésus-Christ, et que ne l'étant pas avant la consécration, il le devenait dans la consécration par la vertu toute-puissante du Saint-Esprit.

Est-il possible qu'on s'imagine qu'un effet si grand, si uniforme et si universel n'ait point d'autre cause que le hasard, et que l'on se persuade que cette expression : *Ceci est mon corps*, étant parfaitement semblable à celle ci : *Cet agneau est le passage du Seigneur*, « *Est enim phase Domini,* » il soit arrivé néanmoins sans aucune cause que tous les chrétiens du monde aient entendu par la première que le pain était réellement changé au corps de Jésus-Christ, sans être frappés du sens de figure que les calvinistes ont embrassé ; et qu'il ne soit venu dans l'esprit à aucun de ces mêmes chrétiens que l'agneau pascal fût vraiment un passage, et qu'ils n'en aient jamais eu d'autres pensées, sinon qu'il était la victime destinée de Dieu pour renouveler la mémoire du passage de l'ange. Si l'idée que forment ces expressions est la même, pourquoi les hommes les ont-ils prises en des sens si différents ? Et si elle n'est pas la même, pourquoi les compare-t-on, et pourquoi trompe-t-on le monde en alléguant comme semblables des expressions qui font une si différente impression sur l'esprit ?

M. Claude nous dira peut-être que ce n'est que depuis quelques siècles qu'elles forment ces différentes impressions, et que dans les premiers elles ne donnaient que la même idée. Mais c'est chercher à obscurcir une chose claire et certaine par une autre qui n'est ni claire ni certaine, et qui est plutôt certainement fausse, comme j'espère le lui faire voir ; et cette réponse d'ailleurs ne satisfait nullement à la difficulté que je lui propose. Car en laissant à part les premiers siècles, dont on parlera dans la suite de ce livre, il est toujours constant que jamais personne ne s'est avisé de prendre en un sens de réalité aucune des expressions que les ministres proposent comme semblables à celles dont Jésus-Christ s'est servi en instituant l'Eucharistie, et que toute la terre, au contraire, s'est portée naturellement depuis mille ans à prendre ces paroles : *Ceci est mon corps*, dans le sens naturel et littéral de la présence réelle, sans qu'il ait été besoin d'arguments, de preuves, de raisonnements pour les porter à ce sens. Et cela suffit pour convaincre un esprit tant soit peu raisonnable, qu'il faut que ce soit l'impression naturelle qu'elles forment, et pour lui faire conclure qu'il y a une énorme différence entre ces expressions que les ministres comparent comme semblables, un effet si réel ne pouvant être produit que par une cause très-réelle.

On peut faire le fier extérieurement contre ces sortes de preuves, mais il est bien difficile qu'on étouffe entièrement dans son esprit l'impression qu'elles y font, et que l'on soit sérieusement persuadé que des expressions que jamais personne n'a été tenté de prendre en un autre sens qu'en un sens métaphorique, soient fort semblables à une autre qui a été prise sans effort par toute la terre en un sens de réalité.

CHAPITRE XII.

Que selon les véritables règles du langage humain, on a dû prendre comme on a fait ces paroles : Ceci est mon corps, *dans le sens de la présence réelle.*

Le moyen le plus sûr pour trouver la vérité dans toutes choses, est de s'assurer premièrement des effets pour remonter ensuite aux causes, parce que la certitude des effets est le degré naturel pour y parvenir : et, au contraire, la voie et la méthode la plus trompeuse que l'on puisse suivre, c'est de s'amuser à raisonner en général sur les causes, et de vouloir ensuite régler les effets sur les idées que l'on s'en est formées.

On peut dire que les calvinistes ont suivi proprement cette mauvaise méthode dans l'examen qu'ils font du sens de ces paroles : *Ceci est mon corps ;* car ils s'amusent à les discuter par des réflexions philosophique ; ils en examinent tous les termes séparément, et sans consulter l'impression que cette proposition entière a formée dans l'esprit des chrétiens, ils en déterminent le sens par leur seul raisonnement, et, par cette détermination fondée uniquement sur leur spéculation, ils prétendent juger du sens auquel elles ont été prises dans tout le cours de l'Église.

C'a été pour éviter ce défaut que nous avons suivi une voie tout opposée, en nous assurant d'abord du fait, et en montrant par des preuves claires et certaines que toutes les nations du monde ont pris ces paroles : *Ceci est mon corps*, dans le sens de la présence réelle, et qu'ils en ont distingué sans peine les expressions métaphoriques que les calvinistes rapportent comme semblables. Ce qui nous a donné lieu de conclure que quelque rapport que l'on trouve entre ces expressions, il faut pourtant qu'il y ait quelque chose de bien réel qui les distingue, et qui donne occasion à l'esprit de s'en former des idées si différentes.

Cette ouverture nous met dans la voie de chercher la véritable différence de ces expressions, et pourvu qu'on s'y applique, il n'est pas difficile de la découvrir et de se convaincre par raison que cet effet devait arriver de la manière qu'il est arrivé, c'est-à-dire, que les hommes ont dû prendre comme ils ont fait

ces paroles : *Ceci est mon corps,* dans le sens simple et naturel des paroles, qui est celui de la présence réelle, et n'entendre, au contraire, toutes les autres expressions que les calvinistes proposent comme semblables à celle-là, que dans un sens de figure et de métaphore.

C'est ce que j'ai dessein de leur faire voir dans ce chapitre, par les principes les plus simples et les plus clairs du langage humain. Mais pour cela il est nécessaire de remarquer d'abord le défaut des preuves dont ils se servent pour conclure que ces paroles : *Ceci est mon corps*, se peuvent entendre dans un sens de figure, parce qu'il paraîtra clairement par-là que non seulement ils ne prouvent rien de ce qu'ils prétendent, mais qu'ils ne comprennent pas seulement ce qu'ils seraient obligés de prouver. Ils font d'ordinaire de grands discours pour montrer que c'est une expression commune dans toutes les langues, d'affirmer des signes les choses signifiées ; que c'est ainsi que l'on dit d'un tableau que *c'est Jules César,* et d'une *carte* que *c'est la France ou l'Italie.* Ils ramassent ensuite quantité de lieux de l'Écriture qu'ils prétendent se devoir prendre en ce sens, et dans lesquels le mot *est* doit être, selon eux, expliqué par celui de *signifie ;* comme quand il est dit *que les sept vaches sont sept années, et que la pierre était Christ, que la semence est la parole de Dieu.* Ils prétendent que ce langage est particulièrement propre aux sacrements, et que c'est pour cette raison qu'il est dit dans l'Exode que *l'agneau* que Dieu commanda au Israélites d'immoler, *était le passage ;* et dans la Genèse, *que la circoncision était l'alliance.* Et ils concluent de tous ces exemples non seulement que l'on peut entendre de la même sorte ces paroles : *Ceci est mon corps*, et les prendre de même dans le sens de figure, en les expliquant par ces mots : *Ceci est la figure de mon corps ;* mais aussi qu'on le doit, parce, disent-ils, qu'il s'agit d'un sacrement, et qu'il faut prendre les expressions sacramentales dans un sens sacramental.

Les luthériens, qui ont de grandes disputes avec eux sur ce sujet, leur nient et leurs principes et leurs exemples. Plusieurs catholiques en font de même, et l'on peut voir dans leurs livres de quelle manière ils s'en démêlent. Mais afin de ne pas embarrasser cette dispute de tant de subtilités, et de la réduire à des principes clairs et sensibles, je réponds en un mot que les calvinistes ne prouvent rien, et qu'il est étrange qu'ils ne s'en aperçoivent pas.

Je ne m'amuse pas à leur contester leur principe, que *les choses signifiées se peuvent affirmer des signes.* Je le reçois tel qu'il est, et il est inutile qu'ils se mettent en peine de l'établir par quelques passages de S. Augustin, qu'ils ne manquent jamais d'alléguer sur ce sujet ; mais je les prie en même temps de considérer de quelle manière on le doit entendre, et quelle étendue on lui doit donner. Car c'est s'abuser grossièrement que de prendre ce principe pour général, et de supposer, comme il semble que font les calvinistes, qu'en toutes occasions et en toutes circonstances on peut affirmer du signe la chose signifiée. Il faut reconnaître, au contraire, que s'il y a des rencontres où ces sortes de propositions sont raisonnables et usitées, il y en a d'autres aussi où elles seraient ridicules et extravagantes.

Je les prie, par exemple, de me dire si ce serait une chose supportable que quelqu'un ayant fait un songe la nuit, dans lequel une grande quantité de fantômes et d'images lui auraient passé par l'esprit, et s'étant imaginé à son réveil que ces images qui lui auraient passé par l'esprit signifiaient quelque chose, s'avisât en parlant aux autres, sans les avoir avertis qu'il parle d'un songe, de donner à ces images le nom des choses qu'il croirait qu'elles signifient. Si dans ce songe, par exemple, il avait vu des bœufs ou des chameaux, et qu'il se fût imaginé que les bœufs figuraient les Allemands, et les chameaux les Hollandais, aurait-il droit pour cela, en parlant à des gens qui n'auraient jamais rien appris de son songe, d'appeler un bœuf un Allemand, ou un chameau un Hollandais ?

Si quelqu'un en pratiquant l'art de la mémoire artificielle, s'était servi d'un chêne pour marquer Alexandre-le-Grand, et d'un chien pour se souvenir de Cyrus, aurait-il droit, en vertu de la destination secrète qu'il aurait faite de ces choses à signifier ces princes, de dire à ceux qui n'en sauraient rien, en montrant un chêne que c'est Alexandre, et un chien que c'est Cyrus ? Et ne serait-ce pas, au contraire, une voie sûre pour se déclarer insensé, que de parler de la sorte ?

Puis donc qu'il y a des rencontres où ces sortes d'expressions sont raisonnables, et d'autres où elles sont ridicules et insensées, il ne suffit pas pour conclure que cette proposition : *Ceci est mon corps*, se peut entendre en un sens de figure, de prouver par des exemples que ces propositions sont quelquefois raisonnables ; mais il faut montrer de plus qu'étant expliquée en ce sens, elle est du nombre de celles qui sont raisonnables et permises, et non de celles qui sont extravagantes et insensées.

Ainsi c'est visiblement demeurer en chemin, et ne pas voir ce qu'il faut prouver, que de proposer seulement, comme font les calvinistes, des exemples de propositions où l'on affirme du signe la chose signifiée sans passer plus avant, puisque l'on ne peut conclure de là, ni que l'on doive expliquer de cette sorte ces paroles : *Ceci est mon corps,* ni même qu'on le puisse.

Mais peut-être qu'il y a bien autant d'adresse que de défaut de lumière en ce qu'ils laissent ainsi leur preuve imparfaite, et qu'ils ont crainte de ne pas trouver leur compte en la poussant plus loin, et de faire voir que leurs exemples sont tous différents de celui dont il s'agit. Et c'est pourquoi nous croyons au contraire, qu'il nous est utile de n'en pas demeurer là, et de porter cette recherche jusqu'à découvrir la véritable règle par laquelle on doit discerner quand ces propositions sont raisonnables, et quand elles sont extravagantes, afin de savoir en quel rang il faut mettre le sens qu'ils donnent à cette proposition : *Ceci est mon corps.* C'est ce qu'il semble qu'on

puisse éclaircir nettement par les réflexions suivantes.

Il est certain que si les hommes voyaient immédiatement ce qui se passe dans l'esprit et dans le cœur des uns et des autres, ils ne parleraient point du tout, et les paroles deviendraient de nul usage, puisqu'elles n'en ont point d'autre que de faire connaître nos pensées à ceux de qui nous supposons qu'elles ne sont pas connues. Mais ils parleraient aussi tout autrement qu'ils ne font, s'ils ne connaissaient rien du tout de ce que les autres ont dans l'esprit, et s'ils n'y voyaient point de certaines pensées selon lesquelles ils règlent leurs paroles. On ne saurait faire tant soit peu réflexion sur la nature du langage humain, que l'on ne reconnaisse qu'il est tout fondé sur cette pénétration imparfaite de l'esprit des autres. Et c'est ce qui fait qu'en parlant il y a des choses que nous n'exprimons point, parce que nous supposons qu'elles sont déjà connues à ceux qui nous entendent; que nous n'en marquons d'autres qu'à demi, sur l'assurance que nous avons qu'ils suppléeront à ce que nous n'exprimons pas; que nous répondons à ce que nous lisons dans l'esprit des autres, et que, prévoyant le sens auquel ils doivent prendre nos paroles, nous choisissons celles qui doivent former dans leur esprit l'idée que nous y voulons imprimer.

La seconde réflexion est qu'il y a des choses que nous regardons comme *des choses*, c'est-à-dire, que nous considérons en ce qu'elles sont en elles-mêmes; et d'autres, au contraire, que nous considérons comme signes, c'est-à-dire, dans lesquelles nous avons moins d'égard à ce qu'elles sont qu'à ce qu'elles signifient, ou naturellement ou par institution.

La troisième est que non seulement nous considérons nous-mêmes ces choses en ces deux manières, mais que nous savons aussi, par le commerce que nous avons les uns avec les autres, de quelle sorte les autres les regardent. Ainsi nous savons que communément ceux à qui on parle regardent un cheval, un arbre, du pain, du vin, comme des choses, et un tableau, une carte géographique, comme des signes.

Quatrièmement, il est clair par-là que quand on voit que celui à qui on parle considère quelque chose comme un signe, c'est parler d'une manière raisonnable que d'en affirmer la chose signifiée, et de dire, par exemple, qu'un tableau est Alexandre, qu'une carte est l'Italie, parce que nous lisons dans son esprit qu'il n'est en peine que de savoir ce que représente ce tableau ou cette carte, et non de quelle manière elle est. Et comme nous supposons avec raison qu'il forme intérieurement cette question : *Qu'est-ce que ce tableau est en signification et en figure?* Nous répondons aussi avec raison que c'est Alexandre; les mots de, *en signification et en figure,* qui manquent en notre expression, étant suppléés par cette question intérieure que nous voyons dans son esprit. De sorte que la proposition entière consiste, et dans ce que nous savons qu'il a dans l'esprit, et dans ce que nous exprimons par nos paroles.

Mais lorsque nous connaissons, au contraire, que ceux à qui nous parlons ne regardent nullement de certaines idées comme des signes, mais qu'ils les considèrent comme des choses, il est ridicule alors d'en affirmer ce qu'elles signifient dans notre esprit. Et il est visible que c'est ce qui rend ridicules les exemples que j'ai proposés d'un homme qui dirait qu'*un chêne est Alexandre-le-Grand*, et qu'*un chien est le grand Cyrus;* ces exemples n'étant extravagants que parce que ceux à qui on parle ne considèrent un chien et un chêne que comme des choses, et non comme des signes, et que celui qui parlait devait voir en eux cette disposition.

Et c'est pourquoi, sitôt qu'il aura droit de prévoir en eux cette pensée, et qu'il leur aura donné lieu de regarder ces choses comme des signes, il aura droit aussi d'en affirmer les choses signifiées, quelque éloignées qu'elles paraissent, parce qu'alors ce qui manque à son expression sera suppléé par cette question intérieure qu'il verra dans l'esprit de ceux à qui il parle.

Si j'ai expliqué, par exemple, à quelqu'un le secret de la mémoire artificielle, et si je lui ai dit qu'on s'y sert de toutes les choses qui se présentent, pour marquer celles que l'on veut retenir, je ne parlerai point extravagamment quand je lui dirai, d'un arbre, que *c'est le roi de la Chine*, ou d'un dogue que *c'est le grand Mogol,* parce qu'il aurait l'esprit assez préparé à considérer ces choses comme des signes; mais si je le faisais sans cette préparation, mon discours serait ridicule et contre le bon sens.

Il est vrai qu'on ne pourrait pas absolument accuser une personne de mensonge ni d'extravagance, si, sans avoir prévu cette pensée dans l'esprit des autres, il donnait au signe le nom de la chose signifiée, et s'il disait, par exemple, d'une tour, que c'est la ville de Constantinople, pourvu qu'il ajoutât immédiatement après : *C'est-à-dire que je m'en sers pour m'en souvenir.*

Mais si l'on fait réflexion néanmoins sur ces sortes de propositions, dont l'on fait dépendre le sens d'une explication subséquente, et non pas antécédente, on trouvera qu'elles ne sont pas naturelles, et qu'elles enferment quelque sorte de raillerie. On ne saurait dire à une personne qu'un arbre est le roi de la Chine, sans avoir dessein de lui causer de la surprise, quelque intention que l'on ait d'expliquer ensuite en quel sens on l'entend. Et il arrive de là que, comme on prévoit cette surprise, et qu'on l'a voulu causer, il est nécessaire aussi d'y remédier formellement, et il faut que cette explication soit bien nette et bien marquée, puisqu'elle a pour but de dissiper un embarras que l'on a volontairement causé; c'est pourquoi ces sortes de discours ne conviennent point à ceux qui parlent simplement et sérieusement.

Voilà les principes naturels, par lesquels on peut juger si une proposition où l'on dit que la chose signifiée est affirmée du signe, est raisonnable ou extravagante; et par ces principes on voit tout d'un coup que le sens que donnent les calvinistes à ces paroles :

ceci est mon corps, ne peut aucunement subsister, parce qu'il rendrait cette proposition contraire au bon sens et à tous les principes du langage humain. Car il est visible que du pain n'est pas du nombre des choses que l'on considère ordinairement comme des signes. On ne doit point croire que Jésus-Christ ait vu dans l'esprit de ses apôtres qu'ils fussent en peine de ce que signifiait le pain qu'il prenait, parce que l'on n'a aucun lieu de supposer qu'ils en fussent en peine, le pain étant du nombre des êtres que l'on regarde comme choses et non comme signes. Il ne répondait donc à aucune de leurs pensées, en disant : *Ceci est mon corps.* Cette expression n'était point suppléée dans leur esprit par aucune idée précédente, et il ne leur avait point donné lieu de former cette question intérieure : *Que signifie ce pain?* Elle aurait donc été entièrement insensée s'il avait affirmé du pain qu'il était son corps, pour marquer qu'il l'était en signification et en figure, et elle aurait été tout aussi peu raisonnable que les autres que nous venons de rapporter, dans lesquelles chacun reconnaît une extravagance visible.

Non seulement elle serait extravagante en ce sens, mais elle serait encore trompeuse, parce qu'elle porte l'esprit à une autre idée. Car ceux qui entendent parler un homme sage ne prennent jamais ses paroles dans un sens éloigné de la manière ordinaire dont parlent les personnes bien sensées. Et ainsi le respect même que les apôtres portaient à Jésus-Christ, les obligeant de n'entendre pas ses paroles dans un que, par un établissement commun, ces actes contiennent le droit que ceux pour qui ils sont faits ont aux choses qui y sont exprimées.

Enfin, on doit encore considérer sur ce sujet que jamais ceux qui parlent raisonnablement ne font dépendre la signification de leurs paroles de certaines idées rares, extraordinaires, éloignées, et qu'ils doivent supposer ne se présenter pas facilement à l'esprit, et que comme ils prévoient que l'idée ordinaire ne manquera pas de s'offrir, et que leur discours sera expliqué selon la manière dont on parle communément, ils ont soin de le rendre véritable et intelligible, selon le sens que les hommes y découvrent naturellement. Ainsi, parce que c'est une chose rare que d'expliquer un songe, et que c'est une chose fort ordinaire d'affirmer ce que l'on croit que les choses sont effectivement, un homme ne parlera pas raisonnablement, comme nous avons dit, si, sans avertir qu'il parle d'un songe, il donnait aux choses qu'il aurait vues en dormant le nom de celles qu'il croirait qu'elles signifient, et s'il supposait qu'on devrait deviner qu'il parle d'un songe. Or il est encore infiniment plus rare d'établir un signe que de parler d'un songe. Cela ne se fait jamais dans la vie commune. Les apôtres n'en pouvaient avoir aucun exemple supposer quelquefois qu'il est connu comme signe, quoique ceux à qui l'on parle ne sachent pas précisément de quoi il est signe, et ainsi on peut répondre à cette pensée en appelant le signe du nom de la chose signifiée. Mais cette supposition ne peut avoir lieu dans le premier établissement, d'autant plus qu'il n'y a rien de plus rare que d'établir un signe. Et ainsi il est absolument ridicule de donner, en cette rencontre, le nom de la chose signifiée à celle que l'on destine à être signe.

Ce n'est point du tout le langage auquel se porte un homme qui établit un signe, et qui l'établit sans préparation. Il s'explique, il n'abrége point son discours; il ne laisse rien à suppléer, parce qu'il ne suppose point, dans ceux à qui il parle, ces pensées qui font que l'on s'exempte d'exprimer si distinctement les choses.

Et c'est pourquoi, dans les signes déjà établis, et dans lesquels on a plus de droit de supposer qu'ils sont regardés comme des signes, si par quelque rencontre particulière cette supposition devient peu probable, on est obligé par le bon sens, à s'expliquer davantage. Ainsi, en parlant à un Français qui sait que les titres de tous les biens, les lettres de grâce, les provisions des charges et des gouvernements s'écrivent sur du parchemin, on lui pourra dire, en lui montrant un acte de cette sorte, que c'est une rente, une maison, une terre, une grâce, un bénéfice, un gouvernement, sans s'expliquer davantage. Mais si on parlait à un Canadais, qui ne saurait rien de cet usage, et qui ignorerait même l'art de l'écriture, comme ce serait en quelque sorte établir des signes à son égard, que de lui dire la signification de ceux-là, il faudrait s'expliquer davantage, et lui découvrir sens de figure, et ce sens étant trop éloigné pour se présenter à leur esprit, il est impossible qu'étant la sagesse et la raison souveraines, il y ait enfermé un sens que la raison et la sagesse ne permettent pas de lui attribuer.

Ce qui a trompé les calvinistes, et leur a fait trouver vraisemblable un sens qui est effectivement contre toutes les lumières du sens commun, c'est qu'ils n'ont pas compris la raison fondamentale qui fait que l'on peut donner en quelques occasions aux signes le nom de la chose signifiée, et que l'on ne le peut pas en d'autres, qui est que quelquefois les mêmes choses sont considerées comme signes, et quelquefois selon ce qu'elles sont en elles-mêmes. Car c'est par l'ignorance de ce principe qu'ils n'ont pas distingué entre le premier établissement des signes d'institution, et ces mêmes signes déjà établis. Ce qui leur a fait conclure que si on pouvait donner aux signes déjà établis le nom de la chose signifiée, on le pouvait aussi dans le premier établissement; au lieu qu'il fallait conclure tout le contraire, la même raison qui fait qu'on le peut donner aux signes établis, faisant qu'on ne le leur peut donner quand ils ne le sont pas et qu'on les veut établir. Car quand un signe est établi et confirmé par un long usage, on a droit de dans la vie de Jésus-Christ, que celui du baptême ; et dans l'établissement de ce signe, il n'avait point donné à l'eau le nom du Saint Esprit ou de son sang ; ils n avaient jamais vu Jésus-Christ se servir d'une

manière de parler si surprenante, ni commencer l'institution d'un signe en le nommant du nom de la chose même. La vie civile, le langage ordinaire ne leur fournissaient aucun exemple d'une semblable expression. Et ainsi, comme l'idée du signe était très-éloignée de leur esprit, il est impossible que Jésus-Christ en eût fait dépendre l'intelligence de ses paroles.

Les calvinistes pouvaient trouver, dans la manière même dont Zwingle est entré dans ce sens de figure et de signe, une preuve bien sensible qu'il faut qu'il soit étrangement éloigné de la nature et des idées communes. Car, comme nous l'avons rapporté, il avait déjà abandonné la doctrine de l'Église sur l'Eucharistie plusieurs années avant que d'avoir trouvé ce prétendu dénoûment, qui consiste à prendre dans ces paroles : *Ceci est mon corps*, le mot *est*, pour *signifie* ou *est figure;* et il fallut même qu'il l'apprît d'ailleurs. Si ce sens donc est si éloigné qu'il ne se présente pas dans l'espace de quatre ou cinq ans à un homme qui le cherche, qui le désire, dont il favorise les passions et les sentiments, comment Jésus-Christ aurait-il supposé qu'il se serait présenté tout d'un coup aux apôtres, qui ne le cherchaient pas, et qui n'avaient pas, comme Zwingle, une opposition formelle au sens simple et naturel des paroles?

Il est clair, par tout ce que nous venons de dire, que si Jésus-Christ n'avait voulu faire du pain de l'Eucharistie qu'une simple figure de son corps, il ne se serait jamais servi de ces paroles : *Ceci est mon corps*, parce que c'aurait été le premier établissement de ce signe, et que l'on ne donne aux signes le nom des choses signifiées, que lorsqu'ils sont déjà regardés comme signes, et que l'on voit dans l'esprit des autres qu'ils sont en peine de savoir, non ce qu'ils sont, mais ce qu'ils signifient. Et il s'ensuit de là que ce sens, que les calvinistes trouvent si naturel à force de s'y être accoutumés, est effectivement ridicule, trompeur, toujours faux, et entièrement indigne d'être attribué à Jésus-Christ.

Après cela il est aisé de comprendre que les chrétiens de toute la terre aient pris ces paroles : *Ceci est mon corps* dans un sens de réalité; qu'ils en aient tiré la foi de la présence réelle, et qu'au contraire ce sens de figure et de signification ne soit venu dans l'esprit de personne. C'est que tous les chrétiens ont supposé que Jésus-Christ, qui est la sagesse infinie, avait parlé d'une manière sage et raisonnable; qu'étant la vérité même, il n'avait pas parlé d'une manière trompeuse, et qui ne fût propre qu'à jeter les hommes dans l'erreur; et qu'étant vrai homme, il s'était conformé au langage des autres hommes. C'est que, comme tous les chrétiens sont eux-mêmes des hommes, ils ont jugé de cette expression selon la manière dont ils parlent eux-mêmes, et dont ils entendent le langage des autres hommes; et que, comme ils ne s'aviseraient jamais en instituant un signe, de ne pas avertir que la chose dont ils parlent doit être regardée comme un signe, mais de l'appeler tout d'un coup, sans usage précédent, du nom de la chose signifiée, ils n'ont pu croire que Jésus-Christ l'ait voulu faire, et qu'étant sur le point de quitter ses disciples, leur donnant ses dernières et ses plus importantes instructions, il leur ait parlé d'une manière dont il ne leur avait jamais parlé auparavant, et dont il faudrait dire que jamais autre que lui n'aurait parlé.

Voilà la véritable cause de cet effet, il n'en faut point chercher d'autres, et cette cause est si naturelle, que, comme nous l'avons découverte, en considérant l'effet, on peut aussi découvrir et s'assurer de l'effet, en considérant cette cause, c'est-à-dire, que comme l'on peut juger par l'idée uniforme de la présence réelle qui s'est trouvée établie dans l'esprit de tous les chrétiens du monde, qu'il fallait que ces paroles : *Ceci est mon corps*, la leur eussent imprimée, et qu'ainsi ce fût l'impression naturelle et unique de ces paroles, on peut juger aussi par ces paroles, considérées selon les véritables principes du langage des hommes, qu'elles ne pouvaient pas donner une autre idée que celle de la présence réelle, ni porter les hommes à un autre sens.

CHAPITRE XIII.

Que tous les exemples que les ministres allèguent pour prouver que ces paroles : Ceci est mon corps, *se peuvent entendre dans un sens de figure, prouvent tout le contraire de ce qu'ils prétendent.*

Les livres des calvinistes sont remplis de ces exemples, par lesquels ils prétendent justifier que l'on peut donner aux signes le nom des choses signifiées, et ils les accompagnent ordinairement de cette préface, que ce n'est pas précisément de là qu'ils concluent que leur sens de figure est le véritable sens des paroles de Jésus-Christ; qu'ils ont d'autres moyens pour cela, mais qu'ils en concluent seulement qu'il n'y a rien de déraisonnable ni de contraire au langage des hommes et de l'Écriture.

Je ne leur impute pas la conclusion qu'ils ne tirent point, mais je m'oppose à celle qu'ils tirent, c'est-à-dire, que je leur soutiens qu'aucun de leurs exemples ne prouve que l'on puisse raisonnablement entendre les paroles de Jésus-Christ en la manière qu'ils les entendent.

Ces exemples sont de divers genres : car comme ils croient qu'ils n'en sauraient trop avoir, ils en proposent quelquefois qui n'ont aucune ressemblance, ni prochaine, ni éloignée avec le lieu dont il s'agit. C'est ainsi que Dumoulin rapporte, comme semblables à cette expression : *Ceci est mon corps*, les lieux de l'Évangile où Jésus-Christ dit qu'il est la vigne, et qu'il est la porte. D'où l'on pourrait conclure que, selon lui, Jésus-Christ était la figure d'un cep de vigne et d'une porte, comme il prétend que le pain est la figure de Jésus-Christ.

M. Claude, qui est plus circonspect que Dumoulin, n'a pas osé proposer ces lieux de l'Évangile, pour servir d'exemple d'expressions dans lesquelles la

chose signifiée est énoncée du signe, parce qu'il a bien vu qu'ils étaient d'un genre tout différent, et que Jésus-Christ s'appelle porte et cep de vigne, non parce qu'il est signe d'une porte ou d'un cep, mais parce qu'il possède en soi les qualités dont un cep et une porte ne sont que de faibles images. Néanmoins, comme il sait faire usage de tout, il n'a pas voulu que ces exemples lui fussent tout-à-fait inutiles, et il les fait servir à préparer les apôtres pour entendre ces paroles : *Ceci est mon corps*, en un sens de figure : *De plus*, dit-il dans sa réponse au P. Nouet, *ils avaient souvent entendu leur maître proférant de semblables propositions qui ne devaient pourtant pas être prises au pied de la lettre. Comme lorsqu'il leur avait dit : Je suis une porte, je suis un cep, vous êtes des sarments, mon Père est le vigneron.*

Mais il me pardonnera si je lui dis qu'il eût mieux fait de négliger ce petit usage, que de nous donner lieu de remarquer que tant s'en faut que ces lieux pussent disposer les apôtres à entendre ces paroles : *Ceci est mon corps*, dans le sens de figure, qu'ils les disposaient, au contraire, à juger qu'il ne les fallait pas entendre en ce sens. Car ils pouvaient remarquer sur le sujet de ces exemples, que quoique Jésus-Christ eût dit qu'il était une porte, un cep de vigne, et que son père était un vigneron, c'auraient été néanmoins des propositions ridicules de dire, sans préparation, en montrant une porte ou un cep : *Cette porte ou ce cep est Jésus-Christ*, et en montrant un vigneron : *Ce vigneron est Dieu le Père.* Et parce que ces propositions sont ridicules, jamais un homme sage ne s'avise de les avancer. Ainsi, comme ils auraient trouvé dans les propositions de Jésus-Christ des exemples de propositions raisonnables, ils auraient aussi trouvé dans le renversement de ces propositions, des exemples de propositions extravagantes que l'on ne peut attribuer à Jésus-Christ. Et cette réflexion leur eût pu faire juger que comme cette proposition : *Ceci est mon corps*, prise dans le sens des calvinistes, n'est pas semblable aux propositions directes : *Jésus-Christ est la porte, Dieu le Père est le vigneron*, qui sont raisonnables, mais aux propositions renversées : *Cette porte est Jésus-Christ; ce vigneron est Dieu le Père*, qui sont extravagantes si l'esprit n'y est préparé, il ne leur était pas permis de l'attribuer à Jésus-Christ en ce sens. En un mot, ils auraient conclu sans peine que, comme il est ridicule de dire qu'un vigneron est Dieu le Père, quoiqu'il soit vrai qu'il en est une figure, à moins que d'avoir donné lieu de considérer un vigneron comme signe et comme figure, de même Jésus-Christ ne leur ayant donné aucun sujet de considérer le pain qu'il tenait comme figure, n'en aurait jamais affirmé qu'il était son corps, pour signifier qu'il en était la figure.

M. Claude s'est dispensé d'alléguer les exemples où il prétend que le mot *est* est pris pour celui de *signifie*, parce, dit-il, *qu'ils sont si communs, et qu'ils ont été si souvent allégués, que la répétition n'en saurait être qu'ennuyeuse.* Mais comme cette manière de répondre m'est un peu suspecte, qu'il répète bien d'autres choses qui ne sont pas moins communes, et qu'il allègue lui-même la plupart de ces exemples en d'autres lieux, je ne laisserai pas de les alléguer, pour lui montrer que tous ces exemples ne peuvent servir qu'à prouver qu'il est contre le bon sens d'expliquer ces paroles : *Ceci est mon corps*, dans un sens de figure, parce qu'ils confirment tous la règle que j'ai proposée, qui est que l'on n'affirme jamais raisonnablement du signe la chose signifiée, que lorsque l'on lit dans l'esprit des autres qu'ils considèrent ce signe comme signe, c'est-à-dire, comme signifiant et représentant quelque chose, et qu'ils ignorent seulement qu'elle est la chose signifiée.

On peut remarquer généralement, sur le sujet de ces exemples, qu'ils se peuvent tous proposer en deux manières différentes, l'une ridicule et l'autre raisonnable, et qu'il se trouve toujours, 1° que dans la manière raisonnable, la règle que j'ai proposée pour affirmer les choses signifiées des signes y est exactement observée; 2° qu'ils n'ont aucun rapport avec ces paroles : *Ceci est mon corps*, expliquées au sens calviniste, qu'étant prises d'une manière extravagante. C'est ce qu'il est bon de faire voir en détail sur chacun de ces exemples.

Il y en a de deux sortes : les uns ne regardent pas la matière des sacrements, les autres la regardent. Nous traiterons séparément des unes et des autres.

Celui de la première espèce qu'ils allèguent le plus ordinairement, et qui est cent fois répété dans Zwingle et dans tous les calvinistes, est pris de ce que Joseph dit à Pharaon, que *les sept vaches grasses et les sept épis pleins étaient sept années d'abondance.* On leur avoue que, dans cet exemple, la chose signifiée est affirmée du signe d'une manière raisonnable; mais il faut aussi qu'ils avouent que ce qui la rend raisonnable, c'est que la règle que nous avons marquée y est parfaitement observée. Car Joseph fait cette réponse à Pharaon, en lui expliquant un songe qu'il lui avait proposé, et dont il lui demandait l'éclaircissement. Il savait qu'il considérait ces vaches grasses et maigres et ces épis pleins et vides comme des signes; qu'il n'avait pas dessein d'apprendre quelle était la nature physique de ces fantômes qui avaient passé par son imagination, mais leur être significatif; et c'est dans la vue de cette pensée, que Joseph voyait dans l'esprit de Pharaon, qu'il répondit que les sept vaches grasses et les sept épis pleins étaient sept années d'abondance, et les sept vaches maigres et les sept épis vides sept années de stérilité, c'est-à-dire, qu'ils l'étaient en signification et en figure, ne se donnant pas la peine d'exprimer ce qu'il voyait clairement suppléé dans l'esprit de Pharaon.

C'est en cette manière que cette réponse de Joseph est très-raisonnable; mais aussi elle n'a nul rapport avec les paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps*, prises au sens des calvinistes; car les apôtres n'avaient point demandé à Jésus-Christ ce que signifiait ce pain qu'il avait entre les mains; ils n'en étaient

nullement en peine, et il n'y a nul lieu de croire qu'ils le regardassent comme un signe, puisque ce n'est point en cette manière que l'on regarde ordinairement du pain. Ainsi c'est une illusion grossière à Zwingle et à tous les calvinistes de s'être servis de cet exemple pour autoriser ce prétendu sens.

Mais s'ils veulent savoir le moyen de le rendre en quelque sorte semblable à celui dont il s'agit, il est facile de les satisfaire. Ils n'ont qu'à le proposer d'une autre manière, en supposant, par exemple, qu'au lieu de Pharaon ce fût Joseph lui-même qui eût fait ce songe, et qu'ensuite ayant été trouver Pharaon, et ne l'avertissant point qu'il avait fait un songe, et qu'il lui en venait dire l'explication, il lui eût dit en l'abordant que sept vaches grasses étaient sept années d'abondance, sans rien ajouter davantage. Il est certain qu'en cette manière il y aurait quelque rapport entre cet exemple et le sens que les calvinistes donnent à ces paroles : *Ceci est mon corps*, parce que Pharaon aurait été aussi peu préparé à considérer les sept vaches comme des signes, que les apôtres l'étaient à considérer le pain en cette qualité. Mais aussi je pense que M. Claude demeurera d'accord que cet exemple, ainsi proposé, est très-propre pour faire connaître que lorsque l'on donne à un signe le nom de la chose signifiée, sans l'avoir fait considérer comme signe, la proposition est extravagante et ridicule, et qu'ainsi le sens qu'il donne lui-même aux paroles du Fils de Dieu ne peut subsister.

Il n'a qu'à proposer lui-même les autres exemples de cette double manière pour en tirer la même conséquence. Daniel répondit fort raisonnablement à Nabuchodonosor qu'*il était la tête d'or*, c'est-à-dire que la tête d'or le signifiait ; mais c'est que ce roi lui avait proposé un songe où il avait vu une statue qui avait la tête d'or, et dans la vue de cette pensée, Daniel lui répond qu'il est lui-même la tête d'or ; *tu es caput aureum.* Pour rendre cette réponse ridicule, on n'a qu'à ôter cette pensée à Nabuchodonosor, et supposer que Daniel lui vînt dire de lui-même, sans rapport à aucun songe, qu'il avait la tête d'or. Car on verra clairement que ce discours ne signifiera plus rien de raisonnable, étant proposé en cette manière, et qu'il n'eût été propre qu'à faire passer Daniel pour insensé.

Les exemples que l'on tire de l'explication des paraboles de l'Évangile, où il est dit que *la semence est la parole de Dieu ; que le champ est le monde ; que les zizanies sont les méchants ; que les moissonneurs sont les anges ; que celui qui sème la bonne semence est le Fils de l'homme,* sont aussi fort ordinaires dans les écrits de Zwingle, et il y a peu de ministres qui ne s'en servent. Cependant je m'imagine que M. Claude appréhende plutôt qu'on n'en fasse un sujet de reproche contre ceux qui ont abusé le monde par de si mauvais moyens, qu'il n'espère maintenant d'en tirer avantage. Car qu'est-ce qu'une parabole ? N'est-ce pas une énigme de paroles, dans laquelle ceux à qui on la propose savent que chaque terme est mis pour en signifier un autre ? N'est-ce pas là l'impression que tout le monde en a, même avant que de l'entendre et de savoir ce qu'elle signifie ?

Les apôtres n'entendaient pas la parabole de la zizanie, mais ils savaient bien que c'était une parabole, c'est-à-dire, une énigme qui signifiait autre chose, et c'est ce qui leur en fit demander l'explication à Jésus-Christ : *Edissere nobis parabolam zizaniorum.* Qui peut donc douter que Jésus-Christ, connaissant cette disposition, n'ait parlé d'une manière fort naturelle, lorsqu'il leur dit que *celui qui sème la bonne semence était le Fils de l'homme, que le champ était le monde, que la bonne semence était les enfants du royaume, et la zizanie les méchants ?* Mais aussi c'est sur cette connaissance que ces expressions sont fondées, et si on l'ôtait, elles deviendraient surprenantes et contraires à la nature. C'est pourquoi Jésus-Christ, qui dit dans cette parabole que les moissonneurs sont des anges, parce qu'il savait que ses apôtres considéraient ces moissonneurs de la parabole comme des signes, ne leur aurait jamais dit, en leur montrant de véritables moissonneurs, que c'étaient des anges ; et s'il le leur avait dit, ils n'auraient jamais pris cette expression dans un sens de signification et de figure.

Que M. Claude fasse, s'il lui plaît, réflexion sur cet exemple, et qu'il en forme cet argument : Dire dans l'explication d'une parabole que des moissonneurs sont des anges, c'est parler raisonnablement ; dire hors d'une parabole, et lorsque des moissonneurs ne sont pas considérés comme des signes, mais comme des hommes, que ce sont des anges, pour marquer qu'ils signifient des anges, c'est une proposition absurde et trompeuse ; or cette proposition : *Ceci est mon corps,* prise dans le sens des calvinistes, n'est pas semblable à celle-ci : *Les moissonneurs sont des anges,* considérée dans une parabole, mais hors d'une parabole ; et par conséquent elle n'y est semblable que lorsque l'on la doit juger absurde et contraire au bon sens.

Les exemples tirés du langage ordinaire prouvent si clairement que toutes ces sortes d'expressions où la chose signifiée est affirmée du signe, supposent qu'on voit que ceux à qui on parle regardent le signe comme signe, et non comme chose, et qu'ils sont ridicules sans cela, qu'il y a sujet de s'étonner qu'un homme d'esprit comme M. Claude, n'ait pas fait difficulté de les employer comme il fait en divers lieux. Ce qui nous oblige de lui répéter, afin qu'il ne tombe plus dans la même faute, qu'à la vérité on dit d'un tableau que c'est le roi ou le pape, mais qu'on ne le dit qu'à ceux qui savent que les tableaux sont destinés pour représenter d'autres choses, et qui en sont avertis par la ressemblance du tableau avec la chose représentée. Que l'on dira de même d'une carte que c'est la France ou l'Allemagne, mais qu'on ne se sert de ce langage qu'à l'égard de ceux qui savent en général qu'on représente ainsi les provinces sur les cartes, et qui ignorent seulement quelle est la province figurée. C'est pourquoi si on montrait une carte à un Amé-

ricain qui n'eût jamais ouï parler de cette manière de peindre des pays, et qui ne sût pas même l'usage de l'écriture, on choisirait naturellement d'autres termes que ceux-là pour lui faire entendre sa pensée, parce qu'on jugerait qu'ils ne seraient pas assez intelligibles, quoiqu'ils le fussent néanmoins beaucoup plus que ceux dont Jésus-Christ s'est servi, s'il eût prononcé ces paroles : *Ceci est mon corps,* dans le sens des calvinistes. Car une carte n'est pas un signe qui soit purement d'institution ; c'est en quelque sorte un signe naturel, c'est un tableau qui représente la chose aux sens telle qu'elle est en elle-même. Mais le pain aurait été à l'égard du corps de Jésus-Christ un signe de pur établissement, parce que les rapports entre un pain et le corps de Jésus-Christ sont trop éloignés, et que les différences en sont si sensibles, qu'elles ne permettent pas à l'esprit de chercher ni d'apercevoir ces rapports.

CHAPITRE XIV.

Que les exemples que les ministres tirent des expressions qu'ils appellent sacramentales prouvent le contraire de ce qu'ils prétendent.

Les exemples que les ministres tirent de certaines expressions de l'Écriture sur la matière des sacrements, où ils prétendent que le nom de la chose signifiée est donné au signe, leur semblent encore bien plus convaincants. Car ils n'en concluent pas simplement comme des autres, que cette expression : *Ceci est mon corps,* peut être raisonnablement expliquée dans le sens de figure qu'ils lui donnent ; ils en concluent qu'elle le doit être. C'est pourquoi Dumoulin ne dit pas seulement que dans les sacrements il est naturel d'user de paroles sacramentales, c'est-à-dire, figuratives ; mais il dit qu'*il se faudrait ébahir si Jésus-Christ eût parlé autrement, et qu'il se fût départi du style ordinaire de l'esprit de Dieu.* Et M. Claude a trouvé ce jeu de paroles, *de sacrement et de sens sacramental,* si beau et si convaincant, qu'il en tire aussi une conclusion précise pour son opinion. *S'agissant*, dit-il, *du pain que Jésus-Christ tenait entre ses mains, et dont il faisait un sacrement, ces paroles ne peuvent former dans l'esprit qu'un sens sacramental, ni avoir d'autre signification que celle-ci : Ce pain est le sacrement de mon corps.*

Enfin il semble, à les entendre parler, qu'il y avait une loi parmi les Juifs, quand il s'agissait de sacrement, de donner toujours aux signes le nom des choses signifiées, et que cela était tellement connu, que personne n'y pouvait être surpris.

Mais ce qui doit faire soupçonner qu'il n'y ait un peu de mécompte dans tout ce discours, c'est que ce prétendu langage sacramental ne devait pas être inconnu à Zwingle, puisqu'il avait sans doute beaucoup lu la Bible, lorsqu'il quitta la créance de l'Église. Cependant, avec toute sa lecture, il fut plus de quatre ou cinq ans à chercher des moyens d'expliquer ces paroles : *Ceci est mon corps*, dans un autre sens que celui de la présence réelle, sans que ces prétendues expressions sacramentales se présentassent à son esprit et lui donnassent aucune lumière ; au lieu qu'il faudrait qu'elles se fussent présentées en foule aux apôtres, qui ne les cherchaient pas, pour leur faire prendre les paroles de Jésus-Christ en ce sens de figure que M. Claude appelle sacramental.

En effet, après avoir examiné la chose de plus près, je crois pouvoir dire hardiment à M. Claude, malgré la confiance des ministres, que le prétendu langage sacramental est une pure chimère ; que la plupart des exemples qu'ils en rapportent sont faux, ou prouvent tout le contraire de ce qu'ils prétendent ; et enfin, que l'unique règle que Dieu a observée dans l'Écriture en parlant des sacrements, est d'en parler intelligiblement, en gardant exactement sur cette matière, comme sur les autres, celle de n'affirmer jamais d'un signe la chose signifiée, que lorsqu'il y a lieu de juger que ceux à qui il parlait regardaient cette chose comme un signe.

Le premier exemple qu'ils allèguent, qui est que la circoncision est appelée l'alliance, a ces deux défauts tout ensemble, et d'être faux, et de prouver le contraire de ce qu'ils prétendent : car 1° il est faux que cette proposition soit dans l'Écriture ; le passage dont ils la tirent, qui est le dixième verset du dix-septième chapitre de la Genèse, ne la contenant nullement. En voici les termes : *C'est l'alliance que vous observerez entre moi et vous et votre postérité après vous. Tous les enfants mâles seront circoncis.* Or il est clair que ce passage ne signifie pas que la circoncision fût le signe de l'alliance ; mais que l'alliance faite entre Dieu et Abraham avait pour condition que les mâles seraient circoncis, c'est-à-dire que la circoncision n'est pas considérée en cet endroit comme signe de l'alliance, mais comme condition stipulée et commandée par l'alliance, et que Dieu n'a point voulu instruire par là Abraham de ce que représentait la circoncision, mais de ce qu'il exigeait de lui par son alliance.

Ce sens est si évident par le passage même, que c'est une pure rêverie d'y en chercher un autre, et de tâcher de l'obscurcir, comme fait Aubertin, en disant que la circoncision est appelée *signum fœderis,* SIGNE *d'alliance*, dans le verset suivant : *Circumcidetis carnem præputii vestri, ut sit in signum fœderis inter me et vos ;* car la conclusion qu'il en tire, qu'elle est donc aussi appelée signe dans le précédent, est fausse et sans fondement.

Toute condition subsistante et perpétuelle d'une alliance devient signe naturel de cette alliance ; mais il ne s'ensuit pas de là que ce ne soient des expressions différentes, et des sens différents, lorsque l'on dit, d'une part, que l'on exige cette condition, comme il est dit dans le dixième verset, et que l'on dit, de l'autre, que cette condition est signe de l'alliance, comme il est dit dans le onzième.

Le commandement de la circoncision est contenu dans le dixième verset, et la fin de ce commandement de la circoncision est contenue dans le onzième, et dans tout cela il n'y a pas une ombre de difficulté ni

de ces prétendues expressions sacramentales. Mais ce qu'il y a de considérable est que non seulement Dieu ne se sert pas de ce prétendu langage que les ministres voudraient y trouver, mais qu'il autorise la remarque que l'on a faite, que dans l'établissement d'un signe on ne se sert point de cette expression figurée, où l'on donne au signe le nom de la chose signifiée, parce qu'il n'est pas encore connu comme tel. Car Dieu établissant la première fois la circoncision comme signe de son alliance, ne dit point qu'elle est l'alliance; il dit, par une expression simple et naturelle, qu'elle est signe de l'alliance, comme il avait fait aussi en établissant l'arc-en-ciel signe de sa réconciliation avec les hommes.

Cet exemple est donc admirable pour faire voir de quel langage on use dans l'établissement des signes. Et ainsi il a encore, dans l'usage qu'en fait M. Claude, le second défaut que nous avons remarqué, qui est de prouver tout le contraire de ce que les ministres prétendent. Car il donne lieu de conclure que, suivant ce modèle, si Jésus Christ eût voulu faire entendre qu'il établissait le pain pour signe de son corps, il eût dit, par une expression non figurée, comme celle de la Genèse, qu'il le rendait signe de son corps, n'étant pas vraisemblable qu'il eût voulu parler d'une manière moins intelligible dans l'établissement du principal sacrement de la loi nouvelle, qui est une loi de lumière et de clarté, que celle dont il avait parlé dans l'institution de ce sacrement de l'ancienne, qui était une loi d'ombres et d'obscurités.

Je puis dire néanmoins à M. Claude que je ne me sers de cette réponse que parce qu'elle est véritable; mais qu'il est fort indifférent d'ailleurs de quelle manière on explique cet endroit de la Genèse, puisque je suis prêt à lui avouer que c'est un langage raisonnable de dire que la circoncision est l'alliance, et que je ne trouverais pas même étrange que Dieu s'en fût servi dans le premier établissement de ce signe. Et la raison en est qu'il est conforme au principe du sens commun, selon lequel on a vu que les hommes jugent de ces expressions; c'est-à-dire, que l'on est suffisamment préparé à considérer la circoncision comme un signe, pour entendre que c'est par cette raison que l'on en affirme l'alliance qu'elle signifie.

Car il faut remarquer sur ce sujet que, comme il y a des choses que tout le monde sait être destinées à être des signes, comme un tableau, une carte, une parabole, de même il y en a d'autres que tout le monde sait être destinées à être signifiées, et avoir besoin ordinairement d'un signe extérieur pour produire l'effet que l'on prétend en tirer. Les alliances sont proprement de ce nombre; car étant spirituelles de leur nature, et devant être conservées dans la connaissance de ceux qui les contractent et qui y sont intéressés, elles ont besoin nécessairement d'être marquées et fixées en quelque sorte par des signes extérieurs. C'est pourquoi il n'y a point de nation au monde qui n'ait attaché les alliances à des signes extérieurs, passagers ou permanents. Et cette coutume, fondée sur la nature et sur la raison, est particulièrement marquée dans l'Écriture. Dieu ne se contenta pas après le déluge de faire une alliance spirituelle avec les hommes, il en établit un monument et un signe visible et permanent dans l'arc-en-ciel. Laban et Jacob faisant alliance ensemble lorsqu'ils se séparèrent, élevèrent un monceau de pierres pour être le monument des promesses réciproques qu'ils se firent. Dieu voulut que la première alliance qu'il fit avec Abraham, en lui promettant la possession de la terre de Chanaan, fût marquée par un sacrifice solennel et miraculeux. Celle qu'il fit depuis avec le peuple d'Israël dans le désert, fut scellée par le sang des victimes immolées, dont Moïse arrosa le peuple, comme il est porté dans le 21e chapitre de l'Exode. Enfin, il n'y a rien de si public et de si connu que ce rapport des alliances à ces signes extérieurs qui les confirment. Qui doute donc qu'après cela le seul mot d'alliance ne suffise pour faire regarder comme un signe la chose extérieure qui y est jointe, et que la pensée que cette chose est un signe qui naît naturellement dans l'esprit de tout le monde, ne donne droit d'en affirmer la chose signifiée pour marquer de quoi elle est signe, et de supprimer le mot de signe, qui se supplée assez par la nature de l'expression.

Quand il serait donc vrai que Dieu aurait appelé la circoncision alliance dans sa première institution, ce ne serait point par ce principe général qu'il est permis dans les sacrements de donner au signe le nom de la chose signifiée; car ce principe est absolument faux, lorsqu'il s'agit du premier établissement d'un signe d'institution; mais ce serait par cette raison particulière à cette expression, que le mot d'alliance porte naturellement à considérer comme signe la chose extérieure qui y est jointe. Et en effet, parce que la foi et la justice ne donnent pas la même idée, et qu'elles n'ont pas ce rapport naturel à un signe extérieur, S. Paul ne dit point que la circoncision fût la loi ou la justice, quoique, selon lui, elle en soit aussi un signe; mais il dit, par une expression nette et précise, qu'elle était le sceau de la justice de la foi, *signaculum justitiæ fidei*.

Que M. Claude conclue donc encore de cette remarque que le pain n'étant point considéré comme un signe, et le corps de Jésus-Christ n'ayant aucun rapport naturel à être exprimé par un signe d'institution, la pensée que le pain était un signe ne pouvait naître dans l'esprit des apôtres, et n'était nullement formée par cette expression : *Ceci est mon corps*, et qu'ainsi elle est contraire à la raison et à l'usage, si on la prend dans ce sens de figure que les ministres lui attribuent.

L'exemple de l'agneau pascal, appelé le passage du Seigneur, que la manière dont Zwingle en fut instruit a rendu célèbre, fait voir que cet esprit qui le lui apprit la nuit, était plutôt un esprit de ténèbres que de lumières, puisqu'il n'a rien de solide, et qu'il n'est propre qu'à tromper ceux qui se laissent éblouir par une vaine apparence.

Je ne m'arrête pas à ce que Luther dit que ce n'est pas l'Agneau, mais le jour de cette cérémonie qui est appelé passage en ce lieu, *est enim phase sive transitus Domini;* mais je demande à M. Claude et à tous les ministres quel droit ils ont d'expliquer ce lieu par ces mots : C'est le signe du passage du Seigneur, puisque l'Écriture les explique elle-même dans le verset 27, par ces termes : *C'est la victime du passage du Seigneur,* et que ce sens est autorisé, et par le rapport naturel de la chose sacrifiée à la fin du sacrifice, puisque l'on sacrifie toujours pour quelque fin, et par l'usage connu de la langue sainte, où l'on voit que pour abréger on appelait souvent les victimes du nom de la fin pour laquelle on les immolait : *pacifiques,* si c'étaient des sacrifices pour la paix, et *péché,* si c'était une victime pour le péché. Car il y a beaucoup d'apparence que Moïse n'est pas auteur de ce langage, et qu'il l'a emprunté de l'usage de sa langue.

Quel sujet y a-t-il donc de s'étonner que Dieu ayant déjà fait considérer l'agneau pascal comme victime dans le verset 6 : *Immolabitque eum universa multitudo filiorum Israel,* et toute victime se rapportant naturellement à une fin, et faisant naître la pensée qu'elle est immolée pour cette fin, il se serve en parlant à des esprits ainsi préparés, de cette façon de parler, et qu'au lieu de leur dire, comme il fit ensuite, que l'agneau pascal était la victime du passage, il leur ait dit par une expression abrégée, mais très-intelligible avec cette préparation, qu'elle était le passage même.

Ce n'est donc point encore là une expression sacramentale, puisqu'elle n'est pas fondée sur la raison générale de *signe,* mais sur la raison particulière de victime, c'est-à-dire sur l'usage particulier qui autorisait ces expressions à l'égard des victimes, et non des autres signes et des autres sacrements. Et ainsi il est ridicule de l'appliquer à ces paroles : *Ceci est mon corps,* puisque les apôtres ne considéraient nullement ni le pain comme victime, ni le corps de Jésus-Christ comme la fin de cette victime.

Je veux bien néanmoins admettre ce que ces ministres disent sans raison et sans fondement, que ces paroles : *Est enim phase Domini*, peuvent s'expliquer par celle-ci : *C'est le signe du passage du Seigneur.* Ils n'en seront pas plus avancés, et la comparaison qu'ils en font par ces paroles : *Ceci est mon corps,* n'en sera pas plus juste ni plus raisonnable. Que M. Claude se souvienne du principe général que nous avons établi, qu'il est permis de donner au signe le nom de la chose signifiée, quand on voit dans l'esprit des autres, qu'ils le regardent comme signe, et qu'ils sont en peine de savoir ce qu'il signifie ; mais qu'il n'est pas permis de le faire quand on n'a pas droit de supposer cette pensée dans ceux à qui l'on parle ; et il en verra l'usage et la pratique dans ce passage de l'Exode.

Dieu commande à Moïse, dans le commencement de ce chapitre, d'ordonner aux Israélites de prendre un agneau et de l'immoler ; ce qui portait déjà leur esprit à désirer de savoir quelle était la fin de ce sacrifice, tout sacrifice se rapportant à quelque fin. Il joint à ce commandement celui d'observer et dans le choix de cet agneau, et dans l'usage de son sang, et dans la manière de le manger, quantité de cérémonies extraordinaires et visiblement mystérieuses ; de n'en manger qu'un dans chaque famille ; d'arroser de son sang les poteaux et le seuil de la porte ; de le manger rôti, et non autrement ; d'y joindre du pain azyme et des laitues amères ; de le manger entier sans en réserver aucune partie ; d'avoir en le mangeant une ceinture autour des reins, des souliers aux pieds et un bâton à la main, comme des gens prêts à se mettre en chemin ; de se hâter de le manger. Qui peut douter que cet appareil de cérémonies, éloignées de l'usage ordinaire ne fit naître dans l'esprit des Israélites cette question intérieure : Qu'est-ce que tout cela veut dire ? Pourquoi nous est-il ordonné de manger cet agneau avec tant de mystères ? Et ainsi Dieu ajoutant, pour expliquer la raison de cette cérémonie : *Est enim phase Domini*, c'est le passage du Seigneur, répond visiblement à cette question intérieure. De sorte que quand on prendrait ces paroles : *C'est le passage du Seigneur*, dans ce sens, c'est le signe du passage du Seigneur, ce sens serait fort intelligible par le rapport à cette pensée intérieure justement prévue.

Il est si vrai que toutes ces cérémonies, qui sont décrites avant ces paroles, excitent naturellement cette question intérieure, et que ces paroles : *est enim phase Domini*, en sont la réponse, que l'Écriture a eu soin de le marquer dans ce chapitre même. *Vous observerez*, leur dit Dieu, ces cérémonies, *quand vous serez dans la terre que le Seigneur vous donnera. Et lorsque vos enfants vous interrogeront quelle est cette religion, vous leur répondrez : C'est la victime du passage du Seigneur.* Il paraît par cette déclaration expresse de l'Écriture, comme il était déjà manifeste par le sens commun, que la vue de ces cérémonies excitait naturellement cette pensée : *Quæ est ista religio ?* Que veulent dire toutes ces cérémonies si mystérieuses, que l'on pratique en mangeant cet agneau ? Et comme elles l'excitent naturellement, on a droit de la supposer et de la prévoir. Or, en la supposant et y répondant, c'est parler naturellement que de dire : C'est le passage du Seigneur, parce qu'il est permis de ne pas exprimer ce que l'on voit être conçu par ceux à qui l'on parle.

Quel usage peuvent donc faire les ministres de ces exemples ? A-t-on quelque sujet de supposer que les apôtres formaient dans leur esprit cette question : *Qu'est-ce que ce pain signifie ?* Y avaient-ils été excités par quelque cérémonie extraordinaire ? Était-ce une chose rare que de voir Jésus-Christ bénir du pain et le rompre ? Comment peut-on ne pas voir que, comme les circonstances dans lesquelles Dieu a dit aux Israélites que l'agneau était le passage, rendaient cette expression raisonnable, même dans le sens que les calvinistes y donnent, que c'était le signe du passage, aussi le défaut de ces mêmes circonstances aurait

rendu celle de Jésus-Christ contraire au bon sens, si pour signifier à ses apôtres qu'il rendait le pain signe de son corps, il s'était servi de cette expression : *Ceci est mon corps?*

Les autres exemples ne sont ni plus justes ni plus propres à prouver ce qu'ils prétendent, qu'il y ait eu un usage ordinaire de ce prétendu langage sacramental, et encore moins que ce langage puisse avoir lieu dans les circonstances où Jésus-Christ a prononcé ces paroles : *Ceci est mon corps.*

Dumoulin prétend que le nom de Roi de gloire est donné à l'arche, lorsqu'il est dit dans le 24e psaume : *Attollite portas, principes, vestras, et introibit Rex gloriæ;* mais c'est une rêverie. Ce Roi de gloire est Dieu et non l'arche ; et ce n'est pas à l'arche que l'on attribue ce qui est propre à Dieu, mais c'est à Dieu que l'on attribue ce qui est propre à l'arche, qui est d'entrer en un lieu, David ayant considéré Dieu comme résidant en quelquesorte dans l'arche, et lui ayant attribué, selon ce sens, qui n'est pourtant pas le seul qu'on y puisse donner, ce qui convient particulièrement au signe ; ce qui est une autre espèce de figure toute différente.

On pourrait même convenir, pour ne pas s'amuser à contester inutilement, que l'arche est appelée le Roi de gloire. Mais est-ce dans la première institution? N'est-ce pas, au contraire, après une connaissance générale, publique et établie parmi tous les Israélites, qu'elle était un signe qui marquait la présence de Dieu? N'est-ce pas cette connaissance qui donnait droit de supprimer une chose connue, comme l'on supprime qu'un tableau est un signe, parce que chacun le sait, et que l'on n'exprime que la chose dont il est signe, parce qu'il n'y a que cela que l'on ignore? Et en effet, que l'on détruise cette connaissance et cette pensée gravée dans l'esprit de tous les Israélites, et cette même expression deviendra impie. Car M. Claude voudrait-il soutenir qu'il n'y eût pas eu d'impiété à un Juif de dire à un païen que l'arche était l'Éternel et le roi de gloire? Voudrait-il autoriser ces façons de parler, que le soleil est Dieu, que la lumière est le Verbe, si l'on s'en servait devant des ignorants, qui n'auraient aucune connaissance que l'on regardât ces choses comme des signes? Et ainsi c'est encore la supposition de cette pensée de signe et de figure, que l'on ne peut admettre raisonnablement dans les apôtres à l'égard du pain, qui rend le sens que les ministres donnent à ce verset du psaume tant soit peu probable.

Il y a plusieurs difficultés de fait touchant ce passage célèbre : *La pierre était Christ*, qui est un de ceux que les ministres allèguent le plus ordinairement, plusieurs Pères ayant cru que c'était Jésus-Christ qui était appelé la pierre, et non la pierre qui était appelée Christ ; ce qui ne serait qu'une métaphore ordinaire. Mais que l'on suppose tant que l'on voudra que c'est la pierre dont on affirme le mot de Christ, il n'y a qu'à lire tout le chapitre de S.-Paul pour reconnaître qu'il ne le fait qu'après avoir préparé l'esprit par toute la suite de son discours à la regarder comme un signe. Il avait déjà représenté le baptême des chrétiens sous les figures de la mer et de la nuée, en disant : *omnes in Moyse baptizati sunt in nube et in mari;* il avait porté l'esprit de ses lecteurs à ne pas considérer la manne et l'eau du désert comme un aliment et un breuvage naturel et commun, en donnant le nom de spirituel à l'une et à l'autre. Il appelle de même la pierre d'où cette eau sortait, *une pierre spirituelle*, afin qu'on n'en considérât pas la matière et l'être naturel. Tout son discours a l'air et le caractère de celui d'un homme qui propose des figures, et qui les explique, qui expose des énigmes et des tableaux à la vue du monde, et qui en découvre le sens. Il en avait déjà expliqué une partie ; il avait fait attendre l'explication des autres. Après cela il pouvait sans obscurité supprimer que la pierre fût un signe, puisqu'il avait suffisamment exprimé cette idée, et que la voyant dans l'esprit de ses lecteurs, il n'était plus besoin qu'il l'y imprimât de nouveau. Il fallait seulement qu'il marquât de quoi elle était figure, comme il a fait, en disant, *que la pierre était Christ.*

Cet exemple est donc tout contraire au dessein des ministres, puisque la même raison qui justifie cette expression est celle même qui prouve qu'on ne peut prendre ces paroles : *Ceci est mon corps*, dans le sens de figure, sans une absurdité insupportable, parce que les apôtres ne regardaient nullement le pain comme un signe, et qu'ils ne s'attendaient pas que Jésus-Christ leur en expliquât la signification.

Afin que cet exemple fût en quelque sorte semblable, il faudrait que les ministres trouvassent quelque passage où un prophète, parlant de la pierre du désert toute seule, sans la joindre à toutes ces figures, ait commencé son discours en disant : Cette pierre est Christ ou Dieu, et qu'il en fût demeuré là. Qu'ils cherchent de ces exemples et qu'ils en produisent, ou qu'ils avouent sincèrement qu'ils n'en ont point. Car de dire hardiment, comme ils font, que tout est plein d'exemples d'expressions semblables à celle dont il s'agit, et ne pas voir les différences sensibles et grossières de celle qu'ils allèguent, c'est manquer visiblement de sincérité ou de lumière.

Ils témoignent encore plus de confiance sur le dernier de ces exemples, qui est tiré de ces paroles de S.-Luc : *Le calice est la nouvelle alliance dans mon sang ;* car prétendant que le *calice* est appelé *alliance*, parce qu'il est le signe ou le sceau de l'alliance, ils en concluent que si les catholiques admettent bien cette figure dans ces paroles de S.-Luc, ils la peuvent bien admettre dans ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang,* et cela leur paraît si convaincant, qu'ils en triomphent de la manière du monde la plus insolente.

Mais pour rabattre cette fierté, il n'y a qu'à leur répondre que c'est un sophisme ridicule de conclure de figure à figure, parce qu'il y en a de divers genres, et que dans un même genre les unes sont raisonnables et les autres extravagantes ; et qu'ils tombent

dans ce sophisme, en concluant de la figure de S.-Luc, qui est raisonnable, claire et tout aussi intelligible qu'une expression simple, qu'on en peut admettre une semblable dans ces paroles : *Ceci est mon corps*, qui seraient, étant prises dans leur sens, obscures, inintelligibles et contraires au sens commun.

Je dis que celle de S. Luc : *Ce calice est le nouveau testament*, est claire, raisonnable, intelligible, par la raison que j'ai marquée, qui est qu'il y a un rapport connu, établi, confirmé par le consentement de tous les peuples, entre les alliances et les signes extérieurs, qui les marquent, qui fait juger sans peine que cette chose extérieure que l'on joint au mot d'alliance, est ce signe extérieur que toute alliance demande, ce qui la faisant regarder comme signe, fait qu'on en peut affirmer la chose signifiée; au lieu que jamais les hommes n'ayant établi ni songé à établir que le pain fût figure, ni que le corps de Jésus-Christ demandât d'être figuré, il est contre la raison de supposer que les apôtres aient eu cette pensée et de croire que Jésus-Christ ait omis sur ce fondement une partie essentielle de sa proposition.

J'ai voulu discuter en particulier tous ces exemples, parce que cette discussion donne droit d'en tirer plusieurs conclusions très-importantes.

La première est que le sens auquel les ministres prennent ces paroles : *Ceci est mon corps*, est un sens qui est absolument sans exemple, soit dans le langage ordinaire, soit dans celui de l'Écriture, toutes les expressions qu'ils ont alléguées comme semblables en étant tellement différentes, que, comme nous avons montré, elles ne sont raisonnables que par la raison même qui fait voir que le sens des calvinistes ne l'est pas.

La seconde est qu'il n'y a aucun lieu de s'étonner que jamais ces expressions n'aient été prises que dans un sens de figure, parce que la nature et la raison portent à les prendre de la sorte; ni que jamais on n'ait pris cette expression : *Ceci est mon corps*, dans ce sens de figure, parce que ce sens aurait été inouï, sans exemple, et contre les principes par lesquels les hommes règlent leur langage, et expliquent celui des autres.

La troisième, que tous les ministres, et particulièrement Zwingle, qui fait de ces prétendus exemples un des fondements de sa doctrine, et qui les répète à chaque page, ont abusé d'une manière honteuse de la simplicité des peuples, et les ont portés à la révolte contre l'Église, par de fausses subtilités et des sophismes ridicules.

La quatrième, que le plus grand exemple de témérité qu'on ait peut-être jamais vu, c'est l'événement de cette déporable dispute qui se fit le 11 avril 1525, entre Zwingle et le chancelier de Zurich, et qui eut pour sujet l'examen de ces expressions de l'Écriture, que Zwingle comparait à celle de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps*, pour montrer qu'on la pouvait prendre en un sens de figure. Car quoiqu'il paraisse par le récit de cette dispute qu'il fait lui-même dans un de ses traités (1), qu'il n'y avait pas de sens commun en tout ce qu'il disait, et qu'il n'eût point alors d'autres exemples à alléguer que ceux des paraboles de l'Évangile : *Le champ est le monde, la semence est la parole de Dieu ;* néanmoins parce qu'il n'avait qu'un laïque en tête, et qu'il avait plus de hardiesse que lui, et plus de facilité à parler, cette assemblée de laïques fut assez téméraire pour ordonner le jour même l'abolition de la messe, en condamnant ainsi la foi de toute l'Église. Voilà l'origine du calvinisme; les autres villes n'ont fait qu'imiter celle de Zurich, et n'ont pas procédé avec plus de maturité dans l'examen des matières de la foi. Qu'on juge là-dessus s'il y a un homme de bon sens qui puisse croire qu'un édifice bâti sur l'illusion, le mensonge, la témérité, la présomption, ait pour fondement Jésus-Christ, qui est la sagesse et la vérité même.

CHAPITRE XV.

Que ces paroles : Faites ceci en mémoire de moi, *ne sont point explicatives, et ne déterminent point les paroles précédentes à un sens de figure et de représentation.*

Comme il y a divers degrés dans l'erreur, et que tout n'y est pas également déraisonnable, les ministres sont plus excusables de s'être servis de ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, pour autoriser leur sens, que d'avoir tant fait valoir ces prétendus exemples des expressions sacramentales. En effet, il faut avouer que l'induction qu'ils tirent de ces paroles a un peu plus de couleur, et qu'elles peuvent servir quand ce sens est trouvé, pour le faire paraître moins étrange. Mais ils n'ont pas pris garde qu'elles ne servent de rien du tout à le découvrir; que ce n'est point par là qu'on y est arrivé, et que ce n'est qu'après l'avoir inventé qu'ils ont jugé qu'elles pouvaient servir à l'appuyer, le rapport que ces paroles ont avec ce sens étant trop éloigné pour se présenter à l'esprit à moins qu'il n'en soit déjà prévenu.

Aussi tous les chrétiens du monde les ont toujours lues dans l'Évangile, sans qu'aucun se soit avisé qu'elles pussent donner lieu d'entendre ces paroles : *Ceci est mon corps*, dans un sens figuratif.

Les ministres ne sauraient faire voir qu'aucun des Pères et des écrivains ecclésiastiques ait employé ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, à l'éclaircissement de celles-ci : *Ceci est mon corps*, quoiqu'ils aient souvent cité ces dernières pour confirmer la foi que l'on devait avoir de l'Eucharistie. Ceux même qui ont été ou tentés de croire, ou persuadés en effet que le pain eucharistique n'était que la figure du corps de Jésus-Christ, n'y ont point été portés par ces paroles-là. Frudegard témoigne à Paschase qu'il avait eu quelque pente à ce sentiment; mais c'était un passage de S. Augustin, et non ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, qui lui avait donné cette pensée. Zwingle fut longtemps, comme nous l'avons dit plusieurs

(1) Subsid. de Euchar., fol. 248.

fois avant que d'avoir appris qu'on pouvait prendre dans ces paroles : *Ceci est mon corps*, le mot *est*, pour celui de *signifie*. Il cherchait ce sens pour se défaire des idées de la réalité ; mais ce fut la lettre d'un Hollandais, et non la lumière de ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, qui le lui découvrit. Il faut donc que cette lumière soit bien sombre, et il est bien peu probable que Jésus-Christ ait fait dépendre d'une explication si peu claire le sens des paroles par lesquelles il voulait instruire toute l'Église de ce qu'elle devait croire sur ce mystère.

Mais il est aisé de prouver que ce serait faire outrage à Jésus-Christ que de prétendre que par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, il ait voulu éclaircir ce qu'il avait dit du pain en l'appelant son corps.

Premièrement, il n'y a aucun exemple, ni dans l'Écriture, ni dans les discours ordinaires d'une semblable expression, par laquelle, sans aucune préparation, et sans voir dans l'esprit des autres qu'ils considérassent une chose comme un signe, on lui ait donné la première fois qu'on en fait un signe, le nom de la chose signifiée, et cela dans le dessein de s'expliquer dans la suite. La nature ni l'usage ne nous porte point du tout à parler de la sorte. Et il est bien étrange que l'on veuille attribuer à Jésus-Christ, dans le temps même où il paraît le plus éloigné de s'expliquer d'une manière extraordinaire, un discours inusité entre les hommes ; car on n'en saurait apporter d'exemples que de faits à plaisir ; encore a-t-on bien de la peine à en trouver, et l'on peut même remarquer, dans ces exemples, qu'ils renferment un dessein de surprendre ceux à qui on tiendrait ces sortes de discours, et qu'ainsi ce seraient plutôt de mauvaises railleries que des discours sérieux.

Si quelqu'un, par exemple, commençait un discours par ces paroles en montrant un poisson : *Ce poisson que vous voyez est le corps de mes amis*, quelque dessein qu'il eût de dire dans la suite qu'il ne l'est qu'en figure, et qu'il s'en sert seulement pour s'en souvenir, il est clair néanmoins qu'il n'aurait pu parler de la sorte que dans le dessein de faire rire le monde, en le surprenant par cette expression extraordinaire, et que s'il n'avait point eu cette intention, il n'aurait jamais commencé par là.

C'est donc transformer le discours de Jésus-Christ en une espèce de plaisanterie, que de vouloir qu'il ait commencé par ces paroles : *Ceci est mon corps*, et qu'il les ait expliquées dans la suite, en faisant voir à ses apôtres qu'il prétendait seulement faire du pain une figure de son corps. Et comme ce dessein de surprendre et de railler est infiniment éloigné de la divine gravité de Jésus-Christ, et de l'esprit sérieux qui paraît dans tout l'Évangile, et surtout dans l'institution de ce mystère, c'est une espèce de blasphème que de lui attribuer cette intention.

2° Ceux qui se plaisent à surprendre ainsi les autres ne manquent jamais d'y pourvoir, et ils ne le font même qu'à dessein de remédier à cette surprise par une explication formelle et distincte, qui ôtant toute sorte d'embarras à l'esprit, ne lui laisse que le plaisir d'avoir été tenu en suspens. Or, outre que Jésus-Christ n'avait nulle envie de divertir ses disciples, les calvinistes ne peuvent pas dire que ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, soient une explication expresse. Elles ne changent donc rien dans le sens des paroles qui les précèdent.

3° Les explications de ces propositions surprenantes sont de l'essence même du discours, et n'en peuvent être retranchées sans le rendre trompeur, inintelligible et faux. Cependant deux Évangélistes, qui sont S. Matthieu et S. Marc, n'ont point rapporté ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi ;* ils ont donc cru que le sens de ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, n'en dépendait point, c'est-à-dire qu'ils ont cru qu'elles étaient intelligibles et faciles en elles-mêmes. Ils ne les ont donc point prises pour surprenantes et pour extraordinaires, ils ne les ont point regardées comme ayant besoin d'explication ; et par conséquent ils ne les ont point prises dans le sens de figure, et n'ont pas voulu qu'elles y fussent prises. Car ce sens étant éloigné des paroles est nécessairement surprenant, et a besoin d'une explication formelle et précise.

4° La suite même fait voir que Jésus-Christ n'a point ajouté ces mots à ceux de l'institution pour en expliquer le sens, mais pour marquer ce qu'on devait avoir dans l'esprit en observant ce qu'il prescrivait. Car après avoir dit à ses apôtres : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, il ne leur dit pas : C'est-à-dire que c'est la figure qui le signifie, comme il aurait fait s'il avoit prévu qu'il les eût surpris ; mais il leur dit : *Faites ceci*, c'est-à-dire, pratiquez ce que j'ai fait, supposant qu'ils entendaient bien ce qu'il avait fait, et il ajoute ensuite l'esprit avec lequel ils le devaient pratiquer, qui est de se souvenir de lui et de sa mort, comme dit S. Paul.

5° Comment les Apôtres auraient-ils pu conclure de ces paroles que ce qu'il leur donnait n'était pas véritablement son corps ? Auraient-ils dit que puisque Jésus Christ leur ordonnait de se souvenir de lui, il fallait qu'il ne fût pas présent dans la cène, parce que la mémoire n'est que des choses absentes ? Mais cette conséquence ne leur pouvait pas paraître raisonnable, puisqu'elle était démentie par l'expérience même ; car ils pratiquèrent ou purent pratiquer dans la première cène ce que S. Paul ordonne généralement à tous les chrétiens par ces paroles : *Toutes les fois que vous mangerez ce pain, vous annoncerez la mort du Seigneur*, étant ridicule de dire que ce précepte ne regarde point la première cène, puisqu'il naît de l'institution même du mystère. Or c'est dans ce souvenir de la mort du Seigneur que consiste cette mémoire que Jésus-Christ prescrit par ces paroles : *Hoc facite in meam commemorationem*. Ainsi ils n'avaient garde de s'imaginer qu'un devoir qu'ils pratiquaient ou pouvaient pratiquer en la présence de Jésus-Christ, fût une preuve de son absence.

6° Il n'y a rien de plus visiblement contre le sens

commun que ce principe imaginaire, que la mémoire suppose l'absence. Car la mémoire n'est opposée qu'à l'oubli, et nous pouvons nous souvenir de toutes les choses que nous pouvons oublier. Or nous pouvons oublier une infinité de choses présentes, parce qu'elles ne frappent pas nos sens. Nous oublions Dieu en qui nous sommes et en qui nous vivons. Nous nous oublions nous-mêmes, quoique nous soyons intimement présents à nous-mêmes. Nous oublions que nous sommes environnés de démons, qui vont et viennent à l'entour de nous, cherchant l'occasion de nous perdre. Nous oublions que les anges sont avec nous pour nous secourir. Nous oublions nos biens, nos maux, et les biens et les maux de ceux avec qui nous vivons, quoique tout cela soit présent. Et comme nous oublions ces choses, nous nous en souvenons aussi quelquefois, nous en avons la mémoire. Et c'est une chicanerie ridicule à Aubertin, que de dire que c'est prendre le mot de mémoire en une signification impropre, que de l'appliquer à ces choses-là; car c'est le prendre dans sa signification ordinaire, et elle est si peu impropre qu'il est impossible de s'exprimer plus proprement. Ainsi quand quelques auteurs ont dit que la mémoire ne regarde pas les choses présentes, ils ont entendu une présence sensible, et non une présence réelle, et ils ont voulu seulement faire entendre qu'on ne se sert pas du mot de *mémoire* ou de *souvenir,* pour marquer l'application de l'esprit aux choses qui frappent nos sens, qu'on ne saurait en effet oublier.

Tout ce que les apôtres pouvaient donc conclure de ces termes, c'était qu'il fallait se souvenir, à l'égard de Jésus-Christ, de quelque chose qui ne frappât pas les sens; mais il n'est pas possible qu'ils aient conclu que Jésus-Christ devait être absent, sur ce qu'il commandait de se souvenir de lui, cette conséquence étant trop grossièrement fausse pour l'attribuer à des personnes non prévenues.

Mais, disent les ministres, ils comprirent par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, que Jésus-Christ instituait un sacrement; et comme ils savaient que les sacrements étaient des signes sacrés, ils comprirent aussi que le pain était le signe sacré du corps de Jésus-Christ, et que c'était ce que Jésus-Christ avait voulu dire par ces paroles : *Ceci est mon corps.*

Il est vrai que les apôtres comprirent que Jésus-Christ instituait un sacrement; mais ils le comprirent dans le sens des catholiques, et non dans celui des calvinistes. Ils le comprirent selon l'ordre que Jésus-Christ le leur avait fait connaître, c'est-à-dire, après les avoir instruits de la présence réelle de son corps sous les espèces du pain et du vin, et non selon les pensées téméraires des ministres, qui renversent cet ordre de Jésus-Christ. C'est ce qu'il faut éclaircir.

Ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, n'étant que confirmatives de ce que Jésus-Christ avait dit, et nullement explicatives, ni destinées à en déterminer le sens, ne pouvaient rien changer d'elles-mêmes dans l'idée que les apôtres en avaient déjà. Or cette idée n'ayant été formée que par ces paroles : *Ceci est mon corps*, dites sans préparation à des personnes qui ne considéraient point le pain comme signe, et qui n'étaient point en peine de savoir ce qu'il signifiait, ne pouvait être une simple idée de figure, qui leur fît seulement comprendre que le pain était la figure du corps de Jésus-Christ; mais ce devait être par nécessité une idée de réalité, par laquelle ils crussent que l'objet présent que Jésus-Christ leur montrait, était véritablement son corps.

Mais cette idée de réalité enfermait par nécessité une idée de figure qui en était une conséquence nécessaire. Car il était visible que le pain consacré n'était pas extérieurement le corps de Jésus-Christ, et que le vin de même n'était pas extérieurement son sang, et qu'ainsi il y avait de la différence entre l'apparence extérieure et la vérité intérieure; d'où il s'ensuivrait que le corps et le sang de Jésus-Christ y étaient sous des formes différentes de celles qu'ils ont naturellement; que ces formes différentes les couvraient à leurs yeux, et les représentaient à leur foi. Et de plus, la séparation de ces objets visibles était une image fort naturelle de la séparation de son corps et de son sang dans sa passion. Il y a donc par nécessité dans l'Eucharistie, supposé la présence réelle, un objet des sens, et un de foi. Il y a une image de la passion, jointe à la réalité du corps de Jésus-Christ; par conséquent il y a un sacrement, c'est-à-dire, un signe sacré d'une chose invisible et cachée. Les apôtres, qui ont eu l'idée de la vérité de la présence réelle, ont eu aussi celle de cette conséquence nécessaire, qui est que l'Eucharistie est un sacrement; mais ils l'ont conçue selon l'ordre que Jésus-Christ le leur a fait connaître.

Or il est visible qu'il ne les a pas fait passer de la pensée qu'il instituait un sacrement à l'intelligence de ces paroles : *Ceci est mon corps;* mais qu'il les a fait passer de l'intelligence de ces paroles : *Ceci est mon corps*, à la pensée qu'il instituait un sacrement. Lors donc que Jésus-Christ leur dit ensuite : *Faites ceci en mémoire de moi*, et que supposant qu'ils entendaient ce qu'il avait fait, il leur commanda de le faire eux-mêmes en *mémoire* de lui, ils ne purent entendre ces paroles qu'en une manière qui s'accordât avec l'idée qu'ils avaient déjà, et qui ne la changeât pas. Or cette manière de s'appliquer par la pensée à Jésus-Christ caché sous ces apparences qui le couvrent, convient parfaitement avec l'idée de la présence réelle. Car elle s'appelle mémoire dans le langage de tous les hommes, puisque cette pensée regarde un objet dont les sens ne sont pas frappés. De plus, sa mort y étant représentée par la séparation des espèces, cette image conduit naturellement à la méditation de cette mort, qui est encore une autre sorte de mémoire, qui regarde un objet absent.

La doctrine de l'Église catholique allie donc parfaitement ces paroles : *Ceci est mon corps*, avec les

autres qui les suivent dans S. Luc et dans S. Paul : *Faites ceci en mémoire de moi*, puisque le sens qu'elle donne aux dernières est une suite nécessaire de celui des premières. Il n'en est pas de même de l'explication des calvinistes. Elle fait dépendre contre la nature, contre l'autorité de deux évangélistes, contre le consentement de tous les Pères et de tous les chrétiens du monde, le sens de ces paroles : *Ceci est mon corps*, de celles-ci : *Faites ceci en commémoration de moi;* quoiqu'il soit visible qu'elles ne sont point explicatives, mais seulement confirmatives. Elle détruit, par ces dernières paroles, l'idée que l'on devait avoir prise sur les premières. Enfin elle fait prononcer à Jésus-Christ une proposition surprenante et choquante, que l'on ne pourrait avancer que par raillerie, et elle ne remédie à cette surprise que par des conséquences si éloignées que personne ne les aperçoit, et si fausses qu'on ne peut les soutenir.

CHAPITRE XVI.

Que les raisons ordinaires des catholiques sont bonnes, et que les ministres n'y opposent que de mauvaises défaites.

Il n'y a guère de rencontres où les ministres fassent paraître plus de fierté et de confiance qu'en répondant aux raisons dont les catholiques se servent pour montrer qu'il faut entendre littéralement et simplement ces paroles : *Ceci est mon corps.*

On en peut juger par la manière dont Aubertin conclut sa réponse au dernier argument général, qui comprend presque tous ceux que nous examinerons dans la suite. Car après avoir fait un amas de figures qu'il prétend être admises par les catholiques dans les paroles de l'institution, qui n'est qu'un amas de sophismes, il termine ce discours par cette exclamation : *Qui ne sera épouvanté de la hardiesse désespérée de ces gens, qui nient qu'il soit probable que Dieu ait voulu se servir, sur le sujet de l'Eucharistie, d'un langage figuré! Ils font toutes sortes d'efforts pour prouver qu'il n'a point fait ce qu'ils avouent eux-mêmes qu'il a fait. Voilà quel est leur étourdissement. Mais c'est le génie de ces gens, d'étonner ainsi et de tromper les simples par un vain fantôme.* Pour Chamier, il ne traite, à son ordinaire, ses adversaires que de stupides, de sophistes, d'audacieux, de téméraires, d'imprudents. Et pour voir en abrégé son génie, il ne faut que lire ce seul passage que l'honnêteté m'empêche de traduire : *Magno scilicet infortunio conflictandum est cum hominibus ejusmodi ex alto quidquid est in orbe reliqui despicientibus tanquàm longè infra se positum; ut ejus nullæ sint partes præterquàm adorandi quidquid in tam alto fastigio positis vel ructare, vel etiam pedere libuerit. Videte, ô vos mendaciorum sectatores, quibus vos ipsos dominis, imò quibus tyrannis vos submiseritis. Videte, vos veritatis amatores, quantâ vos servitute Deus liberaverit, et quantâ vobis opus sit constantiâ adversùs hujusmodi barbariem.* Voilà quelle est la retenue et la modestie des calvinistes. Que si les nouveaux ministres ne se sont pas portés à des excès si grossiers, ils ont toujours retenu cet air de confiance, d'insulte et de mépris pour leurs adversaires, parce qu'ils ont jugé qu'ils en avaient besoin pour en imposer à ceux qui ne jugent des disputes que par là.

Pour moi, j'y suis si accoutumé, que je les soupçonne d'autant plus de sophisme et de supercherie, que je les vois accuser plus hardiment les autres d'être des sophistes; et je crois que l'examen que nous allons faire des arguments des auteurs catholiques, qu'ils rejettent tous avec mépris, comme indignes d'être proposés par des personnes judicieuses, pourra servir de preuve à tout le monde que ce soupçon n'est pas mal fondé. J'avertis seulement que je ne les proposerai pas toujours de la manière qu'ils se trouvent dans divers auteurs, qui n'ont pu prévoir les chicaneries dont on se servirait pour les éluder, mais comme ils les auraient proposées, s'ils avaient prévu ces défaites, par lesquelles on a tâché de les rendre inutiles, et comme il était facile aux ministres de voir qu'elles pouvaient être proposées.

Les auteurs catholiques qui ont écrit de cette matière, et que les calvinistes font particulièrement profession de réfuter, font premièrement considérer sur le sujet de ces paroles : *Ceci est mon corps*, que c'est un Dieu qui parle et non pas un homme, et qu'ainsi c'est attribuer un mensonge à Dieu, qui est la première vérité, que de ne pas demeurer d'accord de la vérité littérale de ses paroles. Aubertin appelle cette raison impertinente et insensée, *stolidissimum argumentum*, parce qu'il s'ensuivrait de même, dit-il, de ce que c'est Dieu qui parle, que l'on devrait croire que Jésus-Christ est une porte, puisqu'il a dit de même : *Je suis une porte.* Mais peut-être qu'il se trouvera que sa réponse méritait le nom qu'il donne à cet argument.

Jamais personne n'a prétendu qu'il faille prendre à la lettre tout ce que Dieu dit dans l'Écriture; mais il y a des propositions qu'il faut prendre à la lettre, parce que c'est Dieu qui les avance, et dont on jugerait autrement si elles étaient avancées par un homme. Un homme a des défauts et Dieu n'en a point, et même la piété ne nous permet pas d'attribuer à Dieu de certains mouvements qu'un homme peut raisonnablement avoir. Un homme peut parler par raillerie; il ne pèse pas toujours tous ses termes, il peut même parler contre le bon sens, et on a droit de supposer que cela arrive en quelques rencontres. Et comme nous savons de plus les bornes de sa puissance, nous savons aussi certainement quand ce qu'il avance est impossible; et par l'impossibilité nous jugeons que ce n'est pas son sens, ou que son sens est extravagant.

Nous avons deux principes tout contraires pour juger des paroles de Dieu. Nous savons d'une part que Dieu parle toujours raisonnablement et d'une manière conforme au bon sens; qu'il ne lui échappe rien par imprudence et par méprise; et nous savons de l'autre que sa puissance est infiniment au-dessus de la capacité de nos esprits, et qu'il est contre la raison de la vouloir resserrer dans les bornes étroites

de notre raison, et de prétendre que Dieu ne peut faire ce que nous ne pouvons concevoir.

Le premier de ces principes nous empêche d'attribuer à l'Écriture des sens ridicules et contraires à la manière commune dont parlent les hommes sensés. Le second nous défend d'opposer jamais de prétendues impossibilités aux vérités que Dieu nous révèle clairement.

Il ne faut que ces deux principes joints ensemble pour conclure que le sens que les calvinistes donnent à ces paroles : *Ceci est mon corps*, est faux, et qu'on ne le peut suivre sans accuser Dieu de mensonge. Car étant manifeste, comme nous l'avons montré, que l'expression de Jésus-Christ serait déraisonnable dans le sens de figure, il est clair que les hommes ne peuvent pas l'attribuer à Jésus-Christ sans lui faire injure, et qu'ils doivent croire que ce n'est pas son sens. Et au contraire, le sens de la présence réelle étant le seul et unique sens raisonnable de ces paroles, ils doivent croire que c'est celui que Jésus-Christ a voulu signifier; et les prétendues impossibilités qui le leur feraient rejeter, si c'était un homme qui leur parlât, ne les doivent nullement empêcher de le recevoir, parce que c'est Dieu qui leur parle. Ils agissent donc raisonnablement en croyant ce sens, et s'il était faux, ce serait Dieu même qui les aurait engagés dans cette erreur; de sorte que prétendre qu'il est faux, comme font les calvinistes, c'est effectivement accuser Dieu de mensonge.

Il n'en est pas de même des expressions métaphoriques, qu'Aubertin compare mal à propos avec celle-là, comme celle qui est contenue dans ces paroles de Jésus-Christ : *Je suis la porte*, parce que ce n'est point faire parler Dieu d'une manière ridicule et déraisonnable, que de dire qu'il a voulu signifier par là qu'il était semblable à une porte, en ce qu'on ne peut entrer que par lui, dans la voie de la vie et du salut. Les hommes l'ont donc dû prendre dans le sens métaphorique, comme ils ont fait, et s'ils ne l'avaient pas prise en ce sens, ce ne serait pas à Dieu qu'il faudrait imputer cette erreur. Ainsi la réplique d'Aubertin se réduit à cet argument déraisonnable : Si c'est faire Dieu menteur que de supposer, comme font les calvinistes, qu'il ait employé une figure qui a trompé toute la terre, et que les hommes agissant raisonnablement n'ont point dû prendre pour figure, c'est donc aussi faire Dieu auteur du mensonge, que de dire qu'il s'est servi d'une figure si claire et si intelligible, qu'elle n'a jamais donné à personne une fausse idée. Voilà quelle et la justesse de l'esprit d'Aubertin.

Les mêmes auteurs représentent que Dieu n'a pu choisir des paroles plus précises et plus claires, pour faire entendre que le pain consacré était son corps, que celles dont il s'est servi en disant : *Ceci est mon corps;* qu'il faut donc croire que c'est son corps, puisqu'il le dit si précisément et si clairement. Et Aubertin se contente de répliquer que Jésus-Christ ne pouvait pas dire aussi plus clairement qu'il était une porte, qu'en disant : *Ego sum ostium;* qu'il faudrait donc aussi croire qu'il est une porte, si cette raison était concluante. Mais c'est bien peu approfondir les choses, que de ne pas voir les différences sensibles qui distinguent ces expressions.

Comme il n'est pas vrai que toute expression soit simple, et que la raison, la coutume et la nécessité ont introduit dans le langage une infinité d'expressions métaphoriques, la clarté d'une expression ne consiste pas dans la seule clarté des termes qui la composent, mais aussi dans les déterminations qui font connaître celles qu'il faut prendre en un sens simple, et celles qu'il faut prendre en un sens métaphorique. Aussi il est très-faux que Jésus-Christ ait dit clairement qu'il était une porte, parce qu'encore que les paroles dont il s'est servi soient claires, il y a néanmoins dans ce lieu même plusieurs déterminations à la métaphore, qui les détournent du sens propre, et qui font voir que, selon la raison, il les faut prendre dans un sens métaphorique.

Il n'en est pas de même de ces paroles : *Ceci est mon corps*. Elles sont simples, sans détermination contraire qui les détourne de leur sens. Les ministres même n'y ont pu imaginer qu'une sorte de figure, qui est celle par laquelle ils prétendent que le nom de la chose signifiée est attribué au signe. Toutes les autres, par leur aveu même, n'y peuvent convenir. Or celle-là y convient moins qu'aucune, parce qu'il est contre la nature de donner au signe le nom de la chose signifiée dans le premier établissement de ce signe, et lorsque ceux à qui on parle ne le regardent aucunement comme un signe.

Jésus-Christ ne pouvait donc pas mieux s'exprimer, pour faire entendre que ce qu'il donnait à ses apôtres était véritablement son corps, que par les paroles qu'il a choisies, qui contiennent ce sens naturellement et nettement, sans aucune détermination directe ni indirecte, qui le détruise et qui en détourne l'esprit en le portant au sens de figure. Et il ne pouvait, au contraire, plus mal expliquer le sens calviniste, que d'en éloigner l'esprit, et par les termes qui impriment naturellement une toute autre idée, et par le défaut des circonstances essentielles, sans lesquelles les hommes ne s'y portent jamais, lorsqu'il n'est pas exprimé en propres termes.

Ces mêmes auteurs catholiques font diverses remarques, pour montrer que toutes choses portent à prendre cette expression de Jésus-Christ littéralement et proprement. Ils disent que l'on voit bien que c'est une expression métaphorique quand Jésus-Christ dit : *Je suis une vigne*, parce que le mot de *vigne* exprime une qualité de Jésus-Christ; mais que l'on serait choqué si quelqu'un disait qu'une vigne est Jésus-Christ, parce que Jésus-Christ n'est pas propre à être employé à exprimer une qualité de la vigne, et que les hommes n'ont point admis cette sorte de langage.

Que l'on ne saurait de même renverser ces propositions de l'Écriture, Jésus-Christ est une porte, Jésus-Christ est un agneau, en disant qu'un agneau est

Jésus-Christ, qu'une porte est Jésus-Christ, sans les rendre littérales, et par conséquent fausses, parce qu'étant renversées, elles ne peuvent plus passer pour métaphoriques, Jésus-Christ ne pouvant être pris pour une qualité d'agneau ou de porte. Et ils concluent de là, qu'encore qu'il soit dit que Jésus-Christ est un pain, et que cette proposition soit clairement métaphorique, parce que le pain exprime une qualité de Jésus-Christ, néanmoins quand on la renverse et que l'on dit que le pain est Jésus-Christ, comme on ne peut croire que l'on emploie Jésus-Christ pour marquer une qualité du pain, l'esprit ne se porte qu'au sens littéral, et par conséquent la proposition serait fausse, si le sens littéral n'était véritable. Et comme celle que Jésus-Christ a faite en disant : *Ceci est mon corps*, ne peut être fausse, il faut que le sens littéral de ces paroles soit vrai.

Aubertin croit avoir suffisamment satisfait à tout cela, en disant que ces exemples et ces remarques prouvent seulement que cette proposition n'est pas métaphorique, de cette sorte de métaphore qui consiste à mettre le nom de la chose pour sa qualité : un agneau pour la douceur, un lion pour la force ; mais qu'elles ne prouvent pas qu'elle ne le soit en une autre manière, qui est celle où le nom de la chose signifiée est attribué au signe. Mais c'est qu'il n'entend jamais qu'imparfaitement les raisons qu'il veut réfuter, et qu'il n'est jamais entré dans les vrais principes du langage humain.

Le désir que les hommes ont de se faire entendre et d'imprimer des idées vives de ce qu'ils conçoivent, les porte naturellement à chercher des comparaisons qui rendent plus sensible l'idée qu'ils veulent former ; et la pente qu'ils ont naturellement à abréger leurs discours, jointe à ce désir, fait qu'il leur est fort ordinaire de renfermer des comparaisons dans un seul mot, en supprimant tous les termes de rapport, et les exprimant comme si la chose dont ils parlent était véritablement celle dont ils se servent comme d'une image pour l'éclaircir. Ainsi l'on dit qu'un homme est un lion, un agneau, un tigre, au lieu de dire qu'il est semblable à un agneau, à un lion, à un tigre. Or, comme le désir de s'exprimer fortement et vivement est continuel, et qu'il a lieu presque dans toutes sortes de discours, ces sortes de figures, qu'on appelle proprement métaphores, sont fort ordinaires, et on y est fort accoutumé ; ce qui fait que d'abord que l'esprit se trouve tant soit peu embarrassé de quelque proposition, il est difficile qu'il ne jette un regard secret de ce côté-là, pour voir si elle ne s'entend point par métaphore.

Il a ses règles pour le reconnaître, et l'une des principales est qu'il suppose qu'un discours n'est pas métaphorique en cette manière, lorsqu'il ne voit pas que le terme qui est joint à l'autre, soit propre à servir d'image pour éclaircir celui auquel on le joint.

Il est vrai qu'il y a encore d'autres espèces de discours impropres, comme celui où l'on donne au signe le nom de la chose signifiée, ou à la chose signifiée le nom du signe ; mais comme ces tropes ou figures sont infiniment plus rares, il y a une espèce de convention entre les hommes, qu'afin qu'on entende ces sortes d'expressions en ce sens, il faut que l'on prenne la peine de les en avertir, ou que l'on ne s'en serve que lorsqu'ils en sont déjà avertis. Quand un homme me fait un récit, et qu'il y mêle des choses absurdes, je ne suis pas obligé de deviner qu'il parle d'un songe. C'est à lui de me le dire ; cela ne se supplée point, et rien ne demande que je dise, c'est un songe ou un accident véritable qu'il m'a raconté ; mais je dois croire qu'il me dit un accident qu'il croit véritable, ou qu'il raille, dès lors qu'il ne me dit point que c'est un songe, en vertu de cette convention secrète, établie entre les hommes, qu'on ne croit point qu'un homme parle d'un songe, s'il n'en avertit auparavant.

Il en est de même de ces figures où l'on donne aux choses le nom de leurs signes, ou aux signes le nom des choses signifiées. Il est permis à la vérité de s'en servir et d'employer, par exemple, les mots de laurier et d'olivier pour marquer la victoire et la paix, comme font les poètes ; mais il faut un avertissement précédent, c'est-à-dire, qu'il faut que ces choses soient établies en qualité de signes, et que cet établissement soit connu. Car s'il prenait fantaisie à quelqu'un de s'imaginer que du buis ou du houx sont aussi propres à désigner la victoire que le laurier, cette imagination ne lui donnerait pas droit pour cela de se servir du mot de buis ou de houx pour signifier la victoire, et s'il le faisait, on aurait sujet de dire que son discours ne serait pas raisonnable.

Les hommes étant donc convenus de ne supposer jamais qu'une expression doive être prise en ce sens, s'ils ne sont avertis ou par une préparation expresse, ou par un établissement public que l'on parle d'un signe, toutes les personnes sensées observent cette convention, et cela fait que l'on ne soupçonne personne de ne la pas observer, et que l'on suppose toujours sans examen et sans réflexion qu'une personne qui parle d'une chose qui n'est pas signe, et qui n'avertit pas qu'il en fait un signe, n'en parle pas comme d'un signe. Ainsi l'esprit ne fait aucune réflexion à ce sens extraordinaire et éloigné, et s'il se trouve embarrassé du discours qu'on lui fait, il n'a que deux attentions et deux regards, l'un vers le sens simple, l'autre vers le sens métaphorique proprement dit. Mais comme le sens métaphorique a besoin de certaines conditions, sitôt qu'il ne les aperçoit pas, il se tourne du côté du sens simple, et suppose avec raison que c'est celui que les paroles signifient.

Il paraît par là que l'exclusion de ces sens métaphoriques proprement dit détermine l'esprit au sens naturel et simple, et qu'ainsi de montrer que ces paroles : *Ceci est mon corps*, n'ont pas un sens métaphorique proprement dit, comme les raisons de ces théologiens le font voir par l'aveu même d'Aubertin, c'est montrer qu'il les faut entendre littéralement et pro-

prement; car ces autres sens qui ne sont pas compris dans cette division ne sont pas des sens que l'esprit cherche et auxquels il fasse attention; mais ce sont des sens dont il faut l'avertir auparavant, ou que l'on ne lui doit proposer que lorsqu'il en est suffisamment averti.

Il est donc clair que les réflexions que font les théologiens catholiques sur la nature des propositions métaphoriques sont solides, et que les réponses d'Aubertin sont vaines et frivoles, parce que n'ayant pour but que de défendre son opinion à quelque prix que ce soit, il s'attache à l'écorce des paroles; il ne supplée point ce qui est dans la chose même, et il croit avoir répondu lorsqu'il s'est échappé, et qu'il a montré qu'un argument n'est pas concluant dans toute l'exactitude de la logique, quoiqu'il le soit selon le bon sens, qui n'exprime pas tout, et qui laisse plusieurs choses à suppléer à la bonne foi.

CHAPITRE XVII.

Suite des raisons des théologiens catholiques, et de la réfutation des réponses d'Aubertin.

La suite de cet examen des réponses des calvinistes aux raisons des théologiens catholiques fera voir qu'elles sont toutes fondées sur un même principe, qui est la prétendue clarté de leur sens de figure, et que toutes les raisons des catholiques sont fondées au contraire sur un principe tout opposé, qui est l'obscurité notoire et évidente de ce sens. De sorte que c'est par la vérité de l'une ou de l'autre supposition que l'on doit juger de la solidité de ces raisons ou de ces réponses.

Mais que ce différend est aisé à décider, puisqu'il ne dépend que de l'examen de ce principe! Car tout ce qui peut contribuer à faire juger qu'un sens est obscur, se trouve réuni dans cette rencontre, c'est-à-dire, l'expérience, l'usage et la raison.

On juge par expérience qu'un sens est obscur, quand un grand nombre de personnes ne l'aperçoivent point, et se portent d'elles-mêmes à un autre sens, et cette preuve est la plus sûre et la moins suspecte de toutes. Que doit-on donc juger de ce prétendu sens de figure qui n'a point été découvert dans ces paroles par tous les chrétiens du monde, quoiqu'ils s'y soient tous appliqués par nécessité?

Non seulement ils rejettent ce sens quand on le leur propose, mais il ne se présente point à eux s'il ne leur est expressément proposé, ce qui est une marque qu'il est bien caché. Car que M. Claude prenne la peine de consulter le gros des chrétiens dans toutes les communions du monde, et il verra que quoiqu'ils soient tous unis dans le sens catholique de ces paroles : *Ceci est mon corps*, il y en a peu néanmoins qui aient eu besoin pour cela de rejeter formellement son sens de figure.

Non seulement il ne se présente point à ceux qui ne le cherchent pas, mais il ne se présente pas même à ceux qui le cherchent. Zwingle, comme il a été dit, consuma quatre ou cinq ans à cette recherche et ne le trouva que dans une lettre d'un Hollandais. Après même qu'il a été trouvé, il n'a pu entrer dans l'esprit de ceux qui l'ont le plus souhaité. Luther a fait toutes sortes d'efforts pour se persuader qu'il était véritable, par le désir si évangélique et si digne d'un prophète, de nuire par là au pape : *Sciens hoc maximè modo posse me incommodare papatui,* comme on l'a déjà remarqué ailleurs. Cependant il ne l'a jamais pu, et il s'est toujours cru obligé, malgré qu'il en eût, de traiter les sacramentaires d'hérétiques.

Enfin, non seulement on ne le trouve pas aisément de soi-même, et l'on ne s'en persuade pas facilement quand il est trouvé, quelque désir que l'on en ait; mais lors même que ce sens est reçu et établi dans un pays et dans de grandes villes, il s'y abolit de lui-même sans peine, à moins qu'il n'y soit renouvelé par des instructions continuelles, tant cette subtilité échappe facilement à l'esprit. C'est ce qui est arrivé, comme nous avons dit, à plusieurs villes impériales, comme Strasbourg, Augsbourg, Memmingen, Lindau, qui avaient embrassé l'opinion des sacramentaires dès qu'elle fut publiée dans l'Allemagne. Car sitôt que Bucer et Capiton, pour complaire aux luthériens, ne firent plus si souvent retentir à leurs oreilles ces mots de *figure*, et que l'on n'y entendit plus que ces paroles : *Ceci est mon corps*, les peuples ne songèrent plus à tous ces nouveaux sens, qu'on avait tâché de leur inspirer, et ils crurent de bonne foi que ceux qui leur parlaient de la présence réelle de Jésus-Christ la croyaient eux-mêmes, et leur voulaient persuader de la croire; de sorte qu'après la mort de Bucer cette doctrine s'y trouva universellement établie.

On doit juger par l'usage, qu'une proposition est obscure dans un certain sens, quand elle est inusitée dans ce sens, et qu'elle est très-usitée dans un autre; car l'esprit se porte naturellement au sens usité, et ne découvre pas facilement les sens où l'usage ne le conduit point. Or nous avons fait voir que le sens des calvinistes n'est autorisé par aucun exemple de l'Écriture, ni même de la vie civile, les calvinistes n'en ayant jusqu'ici allégué aucun, ou le nom de la chose signifiée soit donné au signe, lorsque cette expression n'est pas suppléée par une pensée que l'on suppose dans ceux à qui l'on parle, par laquelle ils regardent comme un signe la chose à laquelle on donne le nom de ce qu'elle signifie. Il est donc impossible qu'un sens si contraire à l'usage, et si éloigné de la pensée que les paroles excitent, ne soit pas obscur.

Enfin nous avons fait voir par la raison, que non seulement ce sens est obscur, mais qu'il est entièrement faux; ce qui est le comble de l'obscurité, et qu'il est faux par cela même qu'il est obscur, parce qu'il est contre le bon sens et la sincérité de renfermer dans des paroles un sens qui ne peut être découvert qu'avec une peine extrême, lorsqu'elles en présentent un autre facile, naturel, et autorisé par l'usage.

La supposition que font les catholiques de l'obscurité de ce sens est donc très-raisonnable et très-bien

fondée; et cela étant, qui ne voit que c'est raisonner exactement que de dire, comme ils font, que si Jésus-Christ avait voulu signifier que le pain n'est son corps qu'en figure, il serait bien étrange qu'il eût choisi ces paroles : *Ceci est mon corps*, et que les ayant choisies, il ne les eût point expliquées, lui qui a expliqué à ses apôtres tant de paraboles plus faciles. Qu'il serait bien étrange que les évangélistes, qui ne se sont point astreints à rapporter toujours les propres mots, fussent convenus de ne se servir d'aucun où cette étrange figure ne se rencontrât, et qu'ils répétassent tous ces paroles, ou sans changement ou avec des changements si peu considérables, qu'ils n'en diminuent en rien l'obscurité. Que S. Paul eût toujours parlé de ce pain comme du corps de Jésus-Christ, et qu'aucun apôtre n'eût jamais dit qu'il n'en était que le signe; qu'on voit tout le contraire dans les choses qui sont véritablement des signes. Car quoique ce soit une expression claire que de dire, du signe de l'alliance, que c'est l'alliance, par le rapport naturel et établi de l'alliance à son signe, Dieu néanmoins ne dit point que l'arc-en-ciel soit l'alliance, il dit qu'il sera le signe de l'alliance.

Il n'appelle point non plus la circoncision alliance, sans l'avoir auparavant nommée expressément signe d'alliance.

S. Paul n'appelle point la circoncision foi et justice; il l'appelle, par une expression propre et complète, *le sceau de la justice et de la foi.*

Quoique ce fût une expression très-claire, lorsque Dieu dit que l'agneau était le passage du Seigneur, puisqu'il y avait préparé l'esprit des Israélites, en le faisant regarder comme victime, et en ordonnant plusieurs cérémonies mystérieuses qu'on devait pratiquer à l'égard de cet agneau, qui excitaient naturellement la question secrète à laquelle il répond, que *c'est le passage du Seigneur*, cet agneau néanmoins, qui est appelé *passage* en cet endroit, est appelé en un autre, *victime du passage*, parce qu'il est rare que l'on continue toujours dans une expression figurée, quoique claire. N'y aurait-il donc pas lieu de s'étonner que tous les évangélistes et S. Paul fussent convenus de se servir toujours sur le sujet de l'Eucharistie de l'expression du monde la plus obscure, que pas un n'eût employé en aucun lieu l'expression propre, et qu'aucun n'eût eu soin d'expliquer l'obscurité de la figure dont il se servait?

Tous ces raisonnements sont visiblement conformes au bon sens, et il est impossible de n'en être pas touché; mais qu'il y en a peu dans la répartie par laquelle Chamier et Aubertin ont tâché de les éluder! Elle consiste dans un ramas qu'ils font d'expressions de l'Évangile, qui, quoique métaphoriques, se trouvent dans les quatre évangélistes, et ne sont expliquées dans aucun; comme celle-ci : *Préparez la voie du Seigneur, aplanissez ses sentiers. Celui qui ne prend point sa croix et ne me suit pas, n'est pas digne de moi. On n'allume point la lampe pour la mettre sous le boisseau. Cette fille n'est pas morte, mais elle dort;* et de là ils concluent que les évangélistes peuvent répéter et ne pas expliquer des expressions qui sont certainement métaphoriques. Mais n'est-ce pas se jouer du monde, que de prétendre l'abuser par de telles réponses? Ces expressions métaphoriques sont-elles obscures? Ont-elles jamais été prises en un autre sens que celui auquel Jésus-Christ a voulu qu'elles fussent prises? Ont-elles jamais trompé personne? Sont-elles inusitées dans ce sens? Quelle conséquence peut-on donc tirer des unes aux autres?

Cependant il n'y a point de ministres qui ne croient qu'il n'y a plus rien à dire après cela. Il leur semble que pourvu qu'ils aient entassé quantité de passages, ou de l'Écriture ou des Pères, qui s'accordent dans quelques termes généraux avec le lieu qu'ils veulent éclaircir, quoiqu'ils en soient très-différents en effet, on ne leur peut rien demander davantage. Toute métaphore, selon eux, justifie toute métaphore. Toute expression où l'on affirme la chose signifiée du signe, est pour eux un exemple de toute autre expression qu'ils prétendent réduire à ce genre; et ils n'ont pu encore se mettre dans l'esprit qu'une métaphore extravagante n'est point semblable à une métaphore raisonnable; qu'une métaphore claire et ordinaire est fort différente d'une métaphore inintelligible et inusitée; qu'une expression où l'on donne le nom de la chose signifiée au signe, en répondant à la pensée de ceux à qui l'on parle, et en voyant qu'ils regardent cette chose comme un signe, n'est point semblable à une autre expression, où l'on prétendrait que le nom de la chose signifiée est donné au signe sans cette préparation; mais qu'elle en est aussi différente qu'un homme l'est d'une bête, quoique l'on donne à l'un et à l'autre le nom d'animal, et que le ciel l'est de la terre, quoique l'on donne au ciel et à la terre le nom de matière.

Ce même sophisme, tout grossier et tout ridicule qu'il est, est le fondement de toutes leurs autres réponses.

On leur dit que s'agissant dans cet endroit de l'institution d'un sacrement, c'est-à-dire, d'un culte qui devait être observé par les apôtres, et pratiqué par toute l'Église, il n'est pas croyable que Jésus-Christ ait voulu se servir de paroles impropres et éloignées de la manière ordinaire de parler; ils répondent que les sacrements peuvent être établis en paroles figurées, et sur cela ils rapportent trois exemples : l'un de la circoncision, qui est appelée, disent-ils, *alliance* dans l'institution même. Mais cet exemple est faux, comme nous l'avons montré, et il serait mal allégué quand il serait vrai, parce que l'expression est claire et ne peut recevoir aucune difficulté, et par conséquent ne peut autoriser une autre expression qui serait obscure et inintelligible dans ce sens de figure. Le second est celui de la pierre, qui est appelée *Christ* par S. Paul. Mais outre toutes les autres différences que nous avons marquées, il est visible de plus que cet exemple est mal allégué, parce que S. Paul parle bien en ce lieu d'un sacre-

ment de l'ancienne loi, mais il ne l'établit pas. Le troisième est que S. Luc dit que le calice est la nouvelle alliance. Mais 1° ces paroles sont très-nettes et très claires par les raisons que nous avons dites, et par conséquent elles ne peuvent servir d'exemple d'une expression obscure; 2° elles ont été expliquées par les autres évangélistes; 3° S. Luc étant le seul qui s'en soit servi, il n'y a pas de raison de dire que Jésus-Christ se soit servi des paroles de cet évangéliste plutôt que de celles des autres. Enfin, ils entassent ces exemples communs, où le signe est appelé du nom de la chose signifiée, qui sont essentiellement distingués de cette expression : *Ceci est mon corps*, prise au sens des calvinistes; et c'est proprement ce sophisme que nous venons d'expliquer, par lequel on argumente d'une figure raisonnable à une figure extravagante.

On leur dit qu'il est sans apparence que ces paroles : *Ceci est mon corps*, étant l'unique lieu de l'Écriture où la foi de l'Eucharistie soit expliquée, elles aient un sens obscur, impropre et éloigné des termes. Ils répondent qu'il y a des articles de foi qui sont expliqués en termes métaphoriques. Mais si ces métaphores sont claires, intelligibles et ordinaires, pourquoi les comparent-ils avec une prétendue figure qui serait dans le dernier degré de l'obscurité? Et si elles sont obscures, et qu'elles ne soient éclaircies par aucun autre lieu, pourquoi reconnaissent-ils le sens de ces paroles pour article de foi, faisant profession, comme ils font, de ne rien recevoir comme de foi qui ne soit clairement dans l'Écriture?

Il est évident que tout cela roule toujours sur ce même sophisme, par lequel ils ont cru pouvoir raisonner de métaphore à métaphore, comme si ce terme n'en comprenait pas de très-différentes, et qu'ils se sont imaginés que l'argument des catholiques n'était fondé que sur le seul terme de figure, au lieu qu'il est fondé sur la nature particulière de la figure qu'ils introduisent dans cette expression : *Ceci est mon corps*.

On leur dit que ces paroles : *Ceci est mon corps*, contenant une alliance, une loi, un testament, Jésus-Christ a été engagé par toutes ces considérations à parler d'une manière propre, claire, intelligible, et à éviter les sens obscurs, vagues incertains et trompeurs; et ils répondent qu'il y a des alliances exprimées en des termes figurés, des lois renfermées dans des expressions métaphoriques, des testaments, dont tous les termes ne sont pas propres. Mais c'est une illusion visible; car il n'est point question du mot de figure ou de métaphore en général, il est question d'une métaphore et d'une figure semblable à celle qu'ils admettent dans ces paroles : *Ceci est mon corps*. Qu'ils fassent donc voir s'ils peuvent, des alliances, des lois, des testaments, qui contiennent des figures obscures, inusitées, trompeuses comme celle-là; qu'ils en produisent où l'on donne sans préparation le nom de la chose signifiée à une chose qui n'était point considérée comme signe. Que s'ils n'en peuvent alléguer, qu'ils avouent que l'expression de Jésus-Christ est singulière et sans exemple dans le sens qu'ils y donnent, et qu'ils nous disent eux-mêmes de bonne foi s'il y a de l'apparence que dans une occasion où Jésus-Christ était obligé par toutes les circonstances de parler clairement, il se soit servi d'une expression si extraordinaire, que non seulement il ne s'était jamais servi d'aucune qui en approchât, mais qu'il ne s'en trouve pas même d'exemple dans les discours d'aucun homme de bon sens.

Les gens accoutumés, comme les ministres, aux arguments métaphysiques, se jouent des preuves tirées du bon sens, et qui ont besoin de bonne foi. Ils croient faire des merveilles lorsqu'ils font voir que certaines règles ne sont pas générales, et qu'ils s'échappent par quelques petites exceptions rares qu'ils y trouvent. Il n'est pas vrai généralement, disent-ils, que toute loi, tout testament, toute alliance, tout article de foi s'exprime toujours en termes simples. Il n'est pas vrai que toute métaphore soit expliquée par les apôtres et par Jésus-Christ; et sur cela ils triomphent et croient avoir répondu très-solidement. Mais ils témoignent en cela qu'ils ignorent les principes qui déterminent les discours des hommes à certains sens, et qui font que l'on dit que certaines choses sont possibles, et que d'autres ne le sont pas.

Car le jugement que l'on fait de la plupart des choses n'est point fondé sur des règles sans exception, mais sur un amas de circonstances, qui étant rares d'elles-mêmes, ne se rencontrent jamais ensemble. Je veux que ce ne soit pas une règle générale que les évangélistes ne répètent jamais les métaphores; mais il est rare qu'ils expriment tous une chose par figure et jamais proprement; il est rare de même que Jésus-Christ n'explique point à ses apôtres des métaphores qui les pouvaient embarrasser; il est rare qu'on exprime en des termes figurés un article de foi; il est rare que l'on y exprime un testament; il est rare que l'on y exprime une loi; et de toutes ces circonstances rares, il se forme ce qu'on appelle impossibilité morale.

Que sera-ce donc si l'on y joint encore tout ce que l'on peut considérer sur ce sujet, et entre autres la remarque que l'on peut faire que les apôtres n'ont point fait de questions à Jésus-Christ sur des paroles qui leur devaient être si obscures; d'où les théologiens catholiques tirent une forte conjecture qu'ils les ont prises simplement. Cette conjecture néanmoins paraît si peu solide à Aubertin, qu'il croit en pouvoir former une toute contraire, parce, dit-il, que s'ils eussent entendu ces paroles dans le sens de la présence réelle, ils auraient fait diverses questions à Jésus-Christ; au lieu qu'étant accoutumés aux discours de figure, ils ont pu n'en point former, ni sur les paroles qu'ils entendaient bien, ni sur la chose qui était intelligible. Mais c'est que ce ministre jugeait de la disposition des apôtres par la sienne; au lieu qu'ils avaient deux qualités directement opposées à l'esprit de ce ministre, qui devaient faire sur eux un effet tout contraire à

celui que la disposition où était Aubertin a produit dans son esprit.

Ils étaient dociles et respectueux envers Jésus-Christ, et incapables d'opposer jamais leurs faibles raisonnements à son autorité souveraine. Ils étaient grossiers, non dans l'intelligence des vérités solides, mais dans les raffinements métaphysiques. Au lieu que ce ministre avait autant de cette fausse subtilité, qu'il manquait de la véritable docilité et du vrai esprit de foi. Le défaut de cette subtilité les rendait incapables de prendre les paroles en des sens éloignés, obscurs et inusités, et ils n'y étaient nullement préparés par toutes les métaphores dont Jésus-Christ s'était servi en leur présence, puisque des métaphores raisonnables ne préparent point du tout à des métaphores extravagantes, et qu'ils ne pouvaient avoir appris de ces discours figurés dont Jésus-Christ s'était servi, que le véritable usage des métaphores, qui leur enseignait à ne prendre pas pour métaphoriques, les expressions où ils ne découvraient pas les mêmes circonstances et les mêmes règles. Il était donc impossible que les apôtres pussent entendre une figure pareille à celle que les calvinistes trouvent dans ces paroles : *Ceci est mon corps ;* mais ils est très-possible qu'ayant entendu ces paroles dans le sens propre et naturel de la présence réelle, ils n'aient point formé des questions sur ce sujet. Ils n'en avaient point fait lorsque Jésus-Christ leur avait découvert le mystère de la Trinité, et son unité avec son Père par ces paroles : *Ego et Pater unum sumus.* Ils n'avaient rien répliqué à ce que Jésus-Christ dit à Philippe : *Celui qui me voit, voit mon Père.* Ils n'avaient point formé de difficulté lorsqu'il s'était attribué la divinité en tant de manières, ni lorsqu'il leur avait dit qu'il était le pain vivant qui était descendu du ciel. Ce ne furent pas les apôtres qui répondirent, lorsqu'il leur promit de leur donner sa chair à manger et son sang à boire, *que ce discours était dur ;* au contraire, ils reçurent avec docilité cette promesse si étonnante, en répondant tous par la bouche de S. Pierre : *Seigneur, à qui irions-nous? vous avez les paroles de la vie éternelle.* Que si la promesse ne leur fit point faire des questions téméraires, pourquoi l'exécution de cette même promesse aurait-elle produit en eux un plus grand soulèvement, puis qu'elle n'avait rien qui frappât vivement les sens?

Si les calvinistes avaient quelque idée de ce que peut la foi dans les personnes vraiment simples, ils sauraient qu'elle apaise sans aucune peine cette révolte des raisonnements humains, qu'elle couvre d'un saint nuage toutes les difficultés des mystères, en sorte qu'on ne s'en aperçoit pas, et qu'elle occupe tout l'esprit de la reconnaissance de sa faiblesse, et de la vue de la grandeur infinie de Dieu ; et ils concluraient de là qu'il n'y a point de mouvement plus éloigné de la disposition où nous avons droit de concevoir les apôtres, que celui qui porte à faire des questions sur un vérité que Jésus-Christ leur disait en termes clairs et précis.

Ce n'est donc pas une repartie raisonnable que celle d'Aubertin, mais c'est au contraire une conjecture judicieuse que celle de ces théologiens catholiques. Car il est permis à un ignorant qui est humble de demander d'être instruit de ce qu'il n'entend point, principalement si c'est une chose que l'on lui commande de faire, et qu'il ne puisse faire sans l'entendre. Mais il n'est pas permis à une personne vraiment docile de refuser de croire ce que Dieu lui dit clairement, sous prétexte qu'elle y trouve des difficultés.

Je ne puis m'empêcher de finir ces considérations morales, par une qui a déjà été touchée dans le premier tome de *la Perpétuité,* et qui doit faire impression sur toutes les personnes qui ont quelque sentiment de piété. C'est que Jésus-Christ, dans le choix des paroles qu'il a prononcées en instituant ce mystère, n'a pas seulement considéré ses apôtres ; il a parlé à toute l'Église, non d'un siècle, mais de tous les siècles. Tous ces divers sens dans lesquels ses paroles devaient être prises lui ont été présents, aussi bien que tous les différents qui en sont nés. Il a vu qu'elles seraient le sujet d'une grande division entre ceux qui feraient profession de croire en lui. Il la pouvait prévenir ; il ne l'a pas voulu par un jugement incompréhensible, mais certainement juste, et qui ne saurait être contraire à ce qu'il nous a fait paraître de sa bonté. Il a donc exercé en les prononçant, et sa miséricorde et sa justice, l'une en rendant ses paroles assez claires pour être entendues par ceux qui les prennent dans le vrai sens, et l'autre en ce qu'il n'a pas voulu empêcher par des expressions plus précises, que l'on n'en pût abuser en les détournant à un sens faux.

Ce sont ou les catholiques ou les calvinistes qui éprouvent les effets terribles de cette justice ; il est question seulement de discerner sur qui tombe ce malheur. Mais à qui ce discernement peut-il être difficile, si l'on considère simplement ou les personnes ou les causes qui engagent les uns et les autres dans les opinions qu'ils embrassent? Je ne prétends point répéter ici tout ce que l'on peut voir dans le livre des *Préjugés :* qu'il est impossible de croire que ceux qui ont commencé par condamner tous les conciles et tous les Pères, que les destructeurs du sacerdoce et de tout l'extérieur et l'intérieur de l'Église, que des schismatiques déclarés, que des gens qui selon toutes les règles de la raison ne doivent point être écoutés, soient les seuls que Dieu ait choisis pour leur donner l'intelligence de ce mystère de l'unité des chrétiens, et du sacrifice perpétuel de son Église. Mais je dis qu'il n'y a qu'à considérer les divers mouvements qui engagent les uns et les autres dans leurs opinions, pour reconnaître ceux qui ont le plus de sujet de craindre, que le sentiment qu'ils ont ne soit l'effet d'un aveuglement dont ils ont été frappés par la colère de Dieu.

Qui s'étonnera qu'il abandonne les calvinistes aux ténèbres et aux égarements de leur propre esprit, et qu'il leur refuse la connaissance de ce mystère de paix, lorsqu'on les voit armés et soulevés contre son Église, et que par un principe d'orgueil commun à

toute la secte, ils sont assez hardis pour prétendre qu'ils ont chacun plus de lumière dans l'intelligence de l'Écriture que tous les Pères ensemble?

Qui s'étonnera que des gens qui règlent leur foi par des subtilités de métaphysique, soient livrés aux illusions de leur raison, et que Dieu, qui leur a laissé assez de lumière et de secours, soit par la clarté de ses paroles, soit par l'autorité de son Église, qui leur rend témoignage de la foi, n'ait pas voulu prévenir ces doutes téméraires où ils n'ont été portés que par leur présomption?

Mais il n'en est pas de même de cet autre parti, infiniment plus nombreux, et qui comprend toute l'Église catholique. On ne voit point de présomption dans le motif qui leur fait embrasser le sentiment où ils sont. Ils ne se soulèvent point contre l'Église en le suivant; c'est au contraire l'Église même, et ce grand corps de religion venu de Jésus-Christ jusqu'à eux qui les y engage. Ils assujétissent leur raison à la foi, non la foi à la raison; et c'est la grande idée qu'ils ont de l'éminence de Dieu au-dessus de la capacité de leur esprit, qui leur fait mépriser tout ce qui les pourrait détourner de se rendre à ce qu'ils croient que Dieu leur révèle de ce mystère. Qui pourrait donc croire que Dieu voyant la disposition de tant d'âmes qui n'aiment que lui, leur ait refusé la lumière nécessaire pour éviter une telle erreur; que non seulement il la leur ait refusée, mais qu'il leur ait tendu des piéges à dessein; qu'il ait évité les termes ordinaires dont on exprime ce sens de figure, et qu'il en ait choisi d'autres qui ne donnent d'eux-mêmes que l'idée de la présence réelle, et qu'il n'ait pas voulu prévenir, par un mot que l'usage du langage ordinaire demandait, tous ces funestes effets qu'il prévoyait devoir naître de l'expression extraordinaire qu'il avait choisie? Ne peut-on pas dire sur ce sujet ce que Jésus-Christ disait aux Juifs, que si les plus méchants hommes ne le seraient pas assez, pour refuser à des enfants soumis et obéissants une instruction si facile et si nécessaire, c'est un blasphème contre la bonté de Dieu, que de croire qu'il l'ait refusée à son Église, qui ne se porte au sens de la présence réelle, que par la soumission qu'elle a pour l'autorité divine, et par le mépris des lumières de l'esprit humain?

LIVRE SECOND,

OU L'ON RÉPOND AUX OBJECTIONS DE LOGIQUE, QUE LES MINISTRES PROPOSENT CONTRE LE SENS LITTÉRAL DE CES PAROLES : *CECI EST MON CORPS.*

CHAPITRE PREMIER.

Que c'est une nouvelle chicanerie de dire, comme fait M. Claude, que ces paroles : Ceci est mon corps, *prises à la lettre, ne renferment pas la doctrine de la transsubstantiation, et de la présence réelle. Que tous les anciens ministres ont reconnu le contraire. Que le sens des catholiques est clair et intelligible à ceux qui en jugent par le bon sens.*

C'est un étrange progrès que celui que font les fantaisies dans ceux qui les suivent aveuglément. Car comme elles sont formées par les passions, et qu'elles n'ont point de règles, elles n'ont point aussi de bornes certaines, et elles emportent souvent le jugement à des extrémités tout opposées à celles par où elles ont commencé.

C'est ce qui est arrivé aux calvinistes sur le sujet de ces paroles : *Ceci est mon corps.* Les premiers réformateurs y virent longtemps le sens catholique uniquement, et n'y aperçurent point les autres. Ensuite ayant envie de détruire ce sens, non parce qu'il leur semblait trop peu conforme aux paroles, mais parce qu'il renfermait trop de difficultés, ils y en cherchèrent un autre, et furent longtemps sans en pouvoir trouver. Quand ils l'eurent trouvé, ils l'embrassèrent comme le véritable sens : mais par un certain reste de sincérité qui leur demeura, ils ne laissèrent pas d'avouer que prenant ces paroles à la lettre, elles signifiaient la transsubstantiation. Enfin, ils se sont repentis de cet aveu, que la vérité avait tiré d'eux, et ils ont trouvé qu'il leur était plus utile de dire nettement, que ces paroles ne se pouvaient du tout entendre à la lettre; qu'elles ne formaient aucun sens, ni vrai ni faux, étant prises de la sorte, et que l'on n'en saurait tirer la transsubstantiation que par des explications aussi figurées que celles qu'on reproche aux calvinistes.

C'est le degré de fantaisie où les ministres sont arrivés présentement; et il eût été bon, puisqu'ils en devaient venir là que ceux qui ont écrit avant eux, n'eussent pas fait tant d'avances sur ce sujet. Car ils ont témoigné pendant un temps fort considérable, qu'ils entendaient fort bien ce que M. Claude et Aubertin ne veulent plus entendre.

Zwingle déclare nettement son sentiment sur ce point dans sa réponse à Billicanus. Car comparant l'opinion des catholiques romains avec celle des luthériens, il dit que les luthériens sont imprudents d'admettre d'une part que le mot *est* retient sa signification naturelle, et de nier de l'autre que le pain soit changé au corps de Jésus-Christ, et le vin en son sang. *Car certainement,* dit-il, *si l'on prend le mot* EST *proprement, ceux qui suivent le pape ont raison, et il faut croire que le pain est chair;* c'est-à-dire que, selon Zwingle, la transsubstantiation se tire du sens

simple et naturel de ces papoles : *Ceci est mon corps.*

Il se sert du même argument dans son traité de la cène. *Si l'on explique,* dit-il, *sans figure le mot* EST *dans ces paroles : Ceci est mon corps, il est impossible que la substance du pain ne soit changée en la substance du corps de Jésus-Christ; et qu'ainsi ce qui était pain auparavant ne soit plus pain.* FIERI *nequit quin panis substantia in ipsam carnis substantiam convertatur; panis ergo ampliùs non est qui antea panis erat.* Et ce qui est considérable, c'est qu'il dit que cette proposition : *Ceci est mon corps,* forme le sens de la transsubstantiation, en supposant que par le mot de *ceci* on entende le pain. *Si le mot de ceci marque le pain,* dit-il à Luther, *et que l'on ne puisse souffrir de figure dans ces paroles, il s'ensuit que le pain devient le corps de Jésus-Christ, et que ce qui était pain est fait tout d'un coup le corps de Jésus-Christ.* JAM *panis transit in corpus Christi, et est corpus subitò quod jam panis erat.* Et un peu plus haut : *Si vous vous opiniâtrez à ne recevoir point de figure, il s'ensuit que le pape a raison de dire que le pain est changé au corps de Jésus-Christ.*

Hospinien reconnaît la même chose partout, comme lorsqu'il dit en réfutant un écrit de Luther : *S'il faut exclure toute figure du discours de Jésus-Christ, l'opinion de ceux qui suivent le pape est véritable.*

On a cité dans le premier tome de *la Perpétuité* un passage de Calvin, un autre de Bèze, un autre de l'écrit d'un Hollandais de l'année 1666, qui disent la même chose, et par lesquels ils avouent que le sens naturel des paroles contient nettement la transsubstantiation; et s'il était besoin, on en rapporterait tant qu'on voudrait.

« D'où vient donc que ce sens, qui a été compris si facilement par ces ministres, qui n'avaient nulle envie de favoriser les catholiques, est devenu incompréhensible à M. Claude? C'est que sa fantaisie l'a porté plus loin que ceux dont nous avons parlé, ou plutôt qu'il a suivi Aubertin, Dumoulin, et quelques autres emportés, et qu'il s'est embarrassé dans leurs fausses subtilités.

Il n'y a donc, pour le ramener de son égarement, qu'à le réduire à juger des expressions par leur véritable règle, qui est l'impression qu'elles font, et à lui représenter qu'on ne peut nier qu'une expression ne soit claire, quand elle forme une idée claire dans l'esprit de ceux qui l'entendent sans préoccupation. Et puisqu'il voit que ces paroles : *Ceci est mon corps,* prises dans le sens naturel, forment une idée de présence réelle et de transsubstantiation, non seulement dans l'esprit de tous les catholiques, mais aussi dans celui de leurs plus grands ennemis, il ne devait pas s'amuser à contester sur ce point, ni prétendre, comme il a fait, que ces paroles ne contiennent point littéralement le sens de la transsubstantiation.

Ce qui l'a trompé aussi bien que ses maîtres, c'est qu'il en a voulu juger par les règles d'une très-fausse logique, comme on lui fera voir, et que n'ayant pas trouvé le dénoûment des vaines difficultés qu'il s'est formées, il s'est imaginé que ces paroles étaient obscures dans ce sens, parce qu'on les avait obscurcies par de fausses subtilités.

Mais avant que d'y répondre en particulier, il est bon de l'avertir en général qu'il ne s'ensuit nullement qu'une expression soit obscure parce qu'on y peut trouver de ces sortes de difficultés, et qu'il s'ensuit seulement que l'on ne doit pas juger de la clarté des expressions par ces réflexions métaphysiques.

Il n'y a rien que nous sachions plus clairement que ce qui se passe dans notre esprit jusqu'à un certain point. Mais sitôt que nous voulons pénétrer plus avant que cette clarté, qui se découvre tout d'un coup, nous nous enveloppons souvent dans des difficultés inexplicables. Nous savons parfaitement ce que c'est qu'affirmer, nier, douter, pourvu que nous en demeurions là, et que nous nous contentions de l'idée que ces paroles forment en nous. Mais sitôt que nous voudrons définir ces actions, en disant, par exemple, qu'affirmer c'est unir et lier deux termes ensemble; que nier c'est les séparer, nous ferons naître bientôt des difficultés qu'il sera malaisé de démêler. Car tous ces mots de lier, de délier, sont métaphoriques. L'esprit ne lie et ne délie rien; il conçoit seulement l'identité de deux termes. Or comment peut-il réduire en une, deux notions qui ne sont pas les mêmes, et de quelle manière cela se fait-il? C'est où l'esprit perd incontinent toute cette clarté qu'il avait d'abord lorsqu'il regardait ces choses plus confusément.

Il y a entre les termes mille différences insensibles que l'esprit sent, et qu'il ne peut expliquer qu'avec beaucoup de difficultés. Il y en a dont il sent l'impression, et dont il ne saurait marquer la signification et l'idée précise. Que M. Claude fasse réflexion, s'il lui plaît, sur le mot qui commence cette période que je lui adresse; c'est-à-dire *que,* soit que l'on s'en serve au commencement, soit que l'on en use dans la suite du discours, comme il y a des exemples de l'un et de l'autre dans cette période même : je crois qu'il avouera qu'il n'est pas facile de déterminer nettement quelle est l'idée qu'il forme dans l'esprit, quoique jamais personne ne se soit avisé de le trouver obscur, et que l'on en sente très-distinctement l'omission.

Ces réflexions de logique sur les termes peuvent servir d'un divertissement agréable à des gens qui n'ont pas d'occupations plus sérieuses : mais c'est une chose horrible que de réduire la foi de l'Église à ces sortes de pointilleries, comme font tous les ministres, et de prétendre décider les articles de foi par des spéculations abstraites sur la nature du sujet et de l'attribut des propositions. C'est pourquoi je me crois obligé de faire ici des excuses de ce que j'y entre dans la suite, et de protester que c'est contre ma propre inclination, et par la seule nécessité de montrer que ces théologiens philosophes qui font une si haute profession de subtilité dans la logique, n'ont pas laissé de prendre dans cette dispute des sophismes ridicules pour des démonstrations convaincantes; ce

qu'on doit pourtant moins attribuer à un défaut de science et de lumière qu'au mauvais usage qu'ils ont fait de l'une et de l'autre. Car ayant appliqué tout leur esprit à un sujet faux, et par conséquent incapable d'être éclairci, toutes leurs spéculations et tous leurs raisonnements n'ont pu produire que des subtilités sophistiques. Aussi est-ce un des plus certains principes de cette science, que le faux ne peut être prouvé.

Ainsi tout ce que nous dirons dans la suite, en examinant le sens de ces paroles : *Ceci est mon corps*, par les règles de la logique, n'est destiné que pour ceux qui n'ayant pas d'éloignement de ces discussions subtiles sont bien aises de voir si les ministres ont tant de raison de faire valoir leurs arguments de logique, ou pour ceux qui s'y étant engagés avec trop peu de précaution, auraient été embarrassés de quelques-uns de ces arguments.

Mais ce n'est pas que l'on prétende faire dépendre de là le jugement de ce différend, ni que l'on croie que cette voie soit nécessaire au commun du monde pour s'éclaircir de la vérité. On peut dire au contraire que ce n'est la voie ni de la foi ni de la raison. Elles agissent l'une et l'autre plus simplement dans le discernement du vrai et du faux : et lorsqu'il s'agit du sens de quelques paroles, elles n'ont aucun besoin pour s'en assurer de les examiner par des principes si éloignés.

Il suffirait même, au cas que l'on voulût écouter ces subtilités des ministres, de faire voir combien elles sont vaines et frivoles, en les obligeant de résoudre sur d'autres sujets des questions toutes semblables à celles qu'ils forment sur ces paroles : *Ceci est mon corps*. S'ils demandent, par exemple, ce que signifie dans cette proposition le mot de *ceci*, il leur faut demander de même ce qu'aurait signifié le mot de *ceci*, si, lorsque Dieu changea la femme de Lot en statue de sel, il avait dit : *Ceci est une statue de sel;* ce qu'il aurait signifié, si Moïse, changeant sa verge ou les eaux de l'Égypte en sang, avait dit : *Ceci est serpent, ceci est sang;* et ce qu'il aurait de même signifié, si Jésus-Christ en changeant l'eau en vin aux noces de Cana avait dit : *Ceci est vin.* Il leur faut demander si ces propositions eussent été fausses au cas que le changement ne se fût fait qu'à la dernière syllabe, et si celui qui aurait compris par la proposition que Jésus-Christ eût pu faire que ce qu'on lui montrait était du vin, se fût amusé à chicaner sur ce que ce n'était pas encore du vin lorsqu'il aurait prononcé ce mot de *ceci*. Enfin il faut leur faire sur ces propositions toutes les questions qu'ils font sur ces paroles : *Ceci est mon corps;* et il n'y aura qu'à se servir des solutions qu'ils donneront à ces exemples pour démêler toutes les difficultés qu'ils peuvent proposer sur celle de Jésus-Christ.

Car il ne faut pas qu'ils prétendent éluder ces questions en disant, comme fait Aubertin, que ces exemples sont faits à plaisir, et que Dieu, Moïse et Jésus-Christ n'auraient jamais parlé de la sorte, et qu'ils auraient choisi d'autres expressions pour se faire entendre. Cette réponse est une illusion visible, et une défaite de gens qui ne savent que dire. Car pourquoi n'auraient-ils pas choisi celles-là, puisqu'elles impriment une idée très-nette de ce que l'on veut dire? Une expression n'est-elle pas véritable lorsqu'elle ne forme point de fausses idées? N'est-elle pas pas claire quand elle n'en forme qu'une, et qu'elle la forme sans peine?

Que si ces propositions sont rares, c'est premièrement que ces sortes de changements sont très-rares, et qu'il est encore plus rare de les marquer si précisément quand ils se font. C'est la rareté de la chose qui fait la rareté de l'expression : mais l'expression en soi est intelligible et propre, et l'esprit en la suivant conçoit nettement ce qu'on lui veut faire concevoir.

CHAPITRE II.

Que tous les sens que les catholiques donnent à cette proposition : Ceci est mon corps, *reviennent au même, et que le sens de la transsubstantiation est conforme aux règles de la vraie logique.*

Les catholiques et les protestants se reprochent mutuellement la diversité de leurs sentiments sur les paroles de l'institution du Saint-Sacrement. Bellarmin dit qu'un auteur de son temps avait compté jusqu'à deux cents tant opinions que dépravations de ces paroles : *Ceci est mon corps;* et pour lui, il les réduit à neuf. Les calvinistes en font de même à l'égard des différentes opinions des catholiques; et Chamier surtout en fait des railleries qui ressentent plus la comédie et le théâtre que la gravité d'un homme qui se mêle d'écrire de théologie : *Qui estis vos primi? Qui verba recitativè accipi æquum censemus? Bonum nomen; quantùm quidem in papistis bonum nomen esse potest. Heus vos alii quinam estis? Panarii. Panarii! quod genus hominum? Quibus* hoc *supponit pro panis substantiâ. Et tertii, accidentarii,* etc. *Quartos volo; corporarii sumus. Quinti accedant, momentanei,* etc. *Sextos expecto; individuo vagi sumus. Quâ in urbe frequentes? Tragelaphorum, hippocentaurorumque bombis in vacuo ludentium.* Voilà quel est le génie du personnage.

Mais les personnes sages et judicieuses, qui savent qu'il n'y a rien de plus aisé que de donner un air ridicule à des choses qui ne le sont nullement, ne s'arrêtent pas à ces discours; et dans ces reproches communs ils distinguent par le fond même ceux qui sont justes et légitimes de ceux qui n'étant que fondés que sur une vaine apparence ne sont propres qu'à des déclamateurs emportés qui n'ont pour but que d'éblouir le monde, et non de l'instruire de la vérité.

Toute diversité d'opinions n'est pas ridicule. C'est quelquefois un effet inévitable des ténèbres de l'esprit humain qui nous doit plutôt humilier par la vue de notre commune faiblesse, que nous porter à insulter aux autres pour un défaut qui nous est commun avec eux. Souvent aussi cette diversité n'est que dans les mots, et elle ne vient que de ce qu'un objet ayant diverses faces peut être différemment regardé. Mais

comme toutes ces faces se trouvent dans la même chose, tous ces divers sentiments s'accordent aussi dans le fond, et ce sont plutôt des opinions imparfaites que contraires.

Les actions de notre esprit devenant l'objet de ses réflexions peuvent facilement donner lieu à l'une et à l'autre diversité; et quand les catholiques y seraient tombés en effet, ils auraient sujet de dire aux calvinistes qu'ils n'ont rien à leur reprocher sur ce sujet, puisqu'ils sont eux-mêmes aussi partagés qu'eux sur l'intelligence de ces paroles : mais qu'on a droit au contraire d'imputer aux calvinistes la diversité de leurs sentiments, et la fâcheuse nécessité où ils ont mis les théologiens catholiques de descendre dans ce détail qui cause cette variété d'explications dont ils les accusent.

Peut-être qu'il se trouvera néanmoins que celle qui se remarque dans les théologiens catholiques ne sera que du dernier genre; c'est-à-dire qu'on reconnaîtra que cette diversité ne vient que des différentes manières de regarder une même chose. Mais pour démêler tout cela avec quelque ordre, il faut d'abord représenter ces diverses opinions, non en les multipliant comme font les calvinistes, qui ont accoutumé de faire des opinions différentes des différentes expressions d'une même opinion, mais en réduisant à un même genre celles qui ne sont différentes que de termes.

La première de ces opinions, et qui fait un genre à part, est celle du pape Innocent III. Vasquez demeure d'accord qu'elle a été suivie par l'archidiacre, par Guillaume Durand, par Érasme, par Armacan, et principalement par Catharin, dont le traité fut imprimé à Rome au temps même de la célébration du concile de Trente. Elle consiste à dire qu'encore que la consécration se fasse par ces paroles : *Ceci est mon corps*, néanmoins Jésus-Christ en instituant le sacrement, non en ministre, mais en maître, consacra le pain par une bénédiction secrète, et qu'ensuite il dit à ses apôtres du pain déjà consacré : *Ceci est mon corps;* de sorte que comme le changement était fait lorsqu'il prononça le mot de *ceci*, ces auteurs prétendent que ce terme signifiait le corps même de Jésus-Christ, et que l'on doit expliquer la proposition entière comme toutes les autres propositions spéculatives par lesquelles on affirme d'un sujet ce qu'il est.

Voilà ce qu'ils disent de la proposition considérée dans la bouche de Jésus-Christ. Mais pour expliquer le sens qu'elle a dans celle des prêtres, ils ajoutent que Jésus-Christ ne leur ayant pas donné cette autorité souveraine qu'il avait sur les sacrements, et les en ayant rendus seulement les ministres, il les a obligés pour opérer la consécration à la récitation de ces paroles; qu'ainsi elles n'ont point d'autre sens dans la bouche des prêtres qu'en celle de Jésus-Christ, puisqu'ils ne les font que réciter; d'où il s'ensuit qu'elles ne sont pas opératives en signifiant leur effet, mais en le produisant.

Cette opinion enferme diverses difficultés en ce qu'elle suppose que Jésus-Christ ait consacré d'une autre manière que ses ministres; ce qui fait que Vasquez dit *qu'elle mérite quelque note*, et que Suarez la condamne de témérité. Mais comme d'une part ces théologiens mêmes ne la condamnent pas d'hérésie, que Catharin l'a soutenue par un livre imprimé à Rome durant le concile de Trente, et que la profession de foi de ce concile n'en parle point; et que de l'autre elle évite certainement toutes les chicaneries que les ministres font sur ces paroles : *Ceci est mon corps*, puisqu'elle en fait une proposition semblable à toutes les autres propositions affirmatives, et qu'elle la réduit au sens que M. Claude avoue lui-même être clair, il est évident que si les calvinistes ne pouvaient pas se désabuser des chicaneries et des sophismes que leurs auteurs font sur ces paroles : *Ceci est mon corps*, ils seraient plus excusables de l'embrasser que de combattre comme ils font sur ces vaines subtilités la présence réelle de Jésus-Christ dans ce mystère.

Mais les théologiens catholiques ne sont pas dans cette nécessité, parce qu'ils ne font aucun état de ces subtilités de logique, et que sans avoir recours à ce sens d'Innocent III, ils expliquent les paroles de Jésus-Christ en d'autres manières qui n'enferment pas moins clairement la présence réelle et la transsubstantiation. Ces manières se réduisent à trois : la première est que le pronom *hoc, ceci*, marque et désigne le pain; la seconde que ce mot signifie la substance singulière qui est présente aux sens, et contenue sous les accidents sensibles; la troisième qu'il signifie le corps même de Jésus-Christ, ce corps ne pouvant être uni qu'avec lui-même. Ce sont les trois opinions que l'on peut rapporter raisonnablement; les autres se réduisant à la seconde, et n'étant que de différentes manières de l'exprimer.

Mais nous ferons voir de plus que ces trois opinions ne sont point inalliables ni contraires, et qu'elles composent plutôt une seule opinion complète dont elles font partie. C'est ce que M. le cardinal du Perron a marqué en abrégé en son traité de l'Eucharistie. Et l'éclaircissement que nous allons donner à cette pensée fera voir, comme je l'espère, qu'il y a plus de bon sens dans ce qu'il dit sur ce sujet en quatre ou cinq pages, que dans tous les volumes que les ministres en ont composés.

Pour entrer dans le sens véritable de ces paroles, et montrer qu'elles expriment parfaitement et sans figure la transsubstantiation, on ne saurait prendre une voie plus sûre et plus naturelle que de considérer ce qui se passe dans l'esprit de celui qui opère un changement, indépendamment de la manière dont il l'exprime ou le peut exprimer.

Que l'on considère donc Moïse changeant sa verge en serpent, ou plutôt Jésus-Christ changeant l'eau en vin aux noces de Cana en Galilée : parce que nous sommes entièrement assurés que ses idées ont été conformes à la vérité des choses, il faudra reconnaître d'abord que comme l'eau a été eau jusqu'à un certain instant, et que dans un autre ce qui était eau a com-

mencé d'être vin, Jésus-Christ a vu l'eau comme eau pendant tout le temps de son être, et qu'il a vu le vin fait d'eau comme vin dès le commencement de son être; c'est-à-dire que la vue par laquelle il a regardé l'eau comme de l'eau, finit au dernier moment de son être, et celle par laquelle il a regardé ce nouveau vin comme vin commence au premier moment où il a commencé d'être vin.

Or cette vue de Jésus-Christ considérant l'eau comme eau au dernier moment de son être, réduite en proposition, s'exprime naturellement et raisonnablement par ces paroles : *Ceci est de l'eau.* Et de même la vue de Jésus-Christ considérant ce nouveau vin comme du vin dans le premier moment de son être s'exprime naturellement par ces paroles : *Ceci est du vin.* Voilà donc deux propositions qu'on peut supposer avoir été dans l'esprit de Jésus-Christ dans deux instants consécutifs : *Ceci est de l'eau : ceci est du vin.*

Si l'on considère maintenant le sujet de ces deux propositions, qui est en toutes les deux le terme *ceci,* on demeurera d'accord que *ceci* dans la première proposition signifie de l'eau, puisqu'il est joint à l'eau, et que *ceci* dans la seconde signifie du vin, puisqu'il est uni au vin, et que le vin ne peut être uni qu'avec lui-même.

Jusqu'ici il n'y a encore aucune difficulté; tout ce que j'ai dit étant commun et indubitable. Je m'imagine même que M. Claude conçoit déjà des espérances de pouvoir tirer de grands avantages de l'aveu que je lui fais que le mot de *ceci* signifie de l'eau dans cette proposition : *Ceci est de l'eau,* et du vin dans celle-ci : *Ceci est du vin.* Je le prie néanmoins de se détacher de ces intérêts d'opinion, et d'examiner seulement si ce que je lui dirai est juste et raisonnable; car je ne prétends surprendre personne par de fausses subtilités.

On avoue donc que le mot de *ceci* signifie de l'eau dans cette proposition : *Ceci est de l'eau,* et du vin dans celle-ci : *Ceci est du vin :* mais je prie M. Claude de remarquer de quelle sorte ce terme signifie l'eau dans l'une et du vin dans l'autre. Car il est certain que ces propositions ne forment point du tout dans l'esprit l'idée de ces autres propositions : *De l'eau est de l'eau : du vin est du vin;* ces deux dernières étant ridicules et impertinentes, au lieu qu'il n'est point ridicule de dire : *Ceci est de l'eau : ceci est du vin.*

Qu'il conçoive donc, s'il lui plaît, que quoique le mot de *ceci* signifie de l'eau dans cette proposition : *Ceci est de l'eau,* il ne la signifie pas néanmoins distinctement et clairement; autrement l'attribut n'ajouterait aucune clarté au sujet, et la proposition serait ridicule; mais qu'il la signifie confusément et par une idée générale de *chose, d'être, de substance, d'objet présent,* et qu'ainsi ces paroles : *Ceci est de l'eau,* signifient proprement cette chose est de l'eau. Il est vrai qu'il y a identité entre *cette chose et l'eau,* ce qui fait que l'on affirme l'une de l'autre : mais il y a pourtant diversité d'idées entre ces termes, l'idée de *cette chose* et l'idée *d'eau* étant différentes.

Ainsi quand nous avons accordé à M. Claude que dans cette proposition : *Ceci est de l'eau, ceci* signifie de l'eau, il n'a pas dû concevoir que ce mot formât la même idée dans l'esprit que celui *d'eau,* ce qui serait visiblement faux; mais il a dû concevoir seulement que l'idée de *cette chose* et *l'idée d'eau* étaient unies objectivement, c'est-à-dire, qu'elles signifiaient réellement la même chose.

Cet exemple nous apprend donc qu'il y a deux sortes de significations, c'est-à-dire, deux manières de signifier une même chose. Car il y a une signification claire, distincte, qui fait voir toute la chose par une idée nette. Il y en a une autre confuse, indistincte, générale, qui la représente tellement qu'elle pourrait en représenter une autre : de sorte qu'il ne s'ensuit pas que ce qui signifie une chose en une manière, la signifie en l'autre manière.

Ainsi il est vrai que *ceci* signifie de l'eau confusément et indistinctement dans cette proposition : *Ceci est de l'eau :* et il n'est pas vrai qu'il la signifie nettement et distinctement. Il signifie bien la chose désignée par le mot *eau,* mais il ne la signifie pas comme elle est signifiée par le mot *eau.* Et il faut dire la même chose de toutes les autres propositions semblables : *Ceci est du vin : ceci est de l'or.*

On peut apprendre par là la signification naturelle des pronoms démonstratifs, *ceci, celui-là :* car il est vrai qu'ils signifient la chose démontrée, mais ils ne la signifient pas comme les noms. Ils la signifient confusément, et non distinctement; ils la signifient par une idée générale, et non par une idée particulière; ils la signifient comme chose présente, comme substance présente; mais ils ne déterminent pas par eux-mêmes quelle est cette chose. C'est l'esprit qui le fait par le jugement qu'il y joint, et qui dit que cette chose est de l'eau, que cette chose est du vin; mais ce n'est pas le seul mot de *ceci* qui forme cette idée nette et claire de l'objet.

Or, il arrive de la manière confuse dont ces pronoms signifient leur objet, que des objets différents peuvent être représentés par la même idée; parce qu'encore que les idées claires les distinguent à l'esprit, les idées confuses ne les distinguent point. Ainsi dans ces deux propositions considérées dans l'esprit de Jésus-Christ : *Ceci est de l'eau : ceci est du vin,* quoique les idées d'eau et de vin soient différentes, néanmoins les idées des deux sujets exprimées par le mot de *ceci* sont les mêmes; c'est-à-dire, que l'esprit n'aperçoit pas la distinction de ces objets, et les conçoit par la même idée.

Je ne dis pas que cette idée représente le même objet; mais je dis qu'elle représente deux objets d'une manière que l'esprit ne distingue pas, et que l'esprit les voit tous deux par la même idée. Or toutes les fois qu'il y a unité d'idée entre deux objets différents et entre deux sujets de deux propositions différentes, et qu'il se fait un changement de ce sujet il arrive une

chose que je supplie M. Claude de bien remarquer ; c'est que l'esprit peut unir ces deux propositions en une, en faisant de la première une proposition indirecte, et accessoire de l'autre.

Ainsi, parce que dans ces deux propositions : *Ceci est de l'eau : ceci est du vin*, considérées dans l'esprit de Jésus-Christ, les deux termes *ceci* sont conçus par l'esprit sous une même idée, et que l'eau fut changée en vin, l'esprit peut faire cette proposition : *Ceci qui est eau dans cet instant, est vin dans celui-ci*, ou : *Ceci qui est vin dans cet instant, était eau dans le précédent.* Ce n'est pas que la même chose soit vin et eau, mais c'est que ces deux objets sont conçus par la même idée, et que l'on substitue insensiblement un sujet pour l'autre, quand il s'agit de les lier avec différents attributs.

Ce passage d'une chose à l'autre est insensible. L'esprit le fait, et ne le distingue pas. Quand je dis : *Ceci qui est de l'eau*, j'unis à l'eau la chose qui y peut être jointe ; et quand je dis ensuite : *Est maintenant du vin*, ce n'est plus la même chose réellement, mais c'est la même idée ; c'est-à-dire que l'esprit ne distingue pas qu'elle est différente. Cela arrive dans toutes les rencontres où deux choses qui se succèdent l'une à l'autre dans un même lieu peuvent être conçues par une même notion confuse. Ainsi comme dans ces spectacles magnifiques de l'ancienne Rome on faisait paraître souvent un lac au lieu même où l'on avait vu une forêt peu de temps auparavant, on aurait pu dire : *Ceci qui est maintenant forêt, sera un lac dans un moment*, et personne n'aurait accusé ce discours ni d'obscurité ni de fausseté.

On aurait pu dire de même, lorsque Dieu changea les villes de Sodome en une mer de soufre : *Ceci qui est maintenant une ville, sera une mer dans un moment d'ici.* Et dans cet exemple aussi bien que dans le premier le mot de *ceci* aurait signifié dans chaque proposition deux choses différentes en effet, quoique l'esprit ne se fût pas aperçu de cette diversité.

Ainsi l'on ne peut nier que Moïse n'ait pu dire en changeant sa verge : *Ceci qui est verge dans cet instant-ci, est serpent dans celui-ci ;* et que Jésus-Christ n'ait pu dire de même en changeant l'eau en vin : *Ceci qui est eau dans ce moment, est du vin dans cet autre moment.*

Et dans ces exemples, cette proposition complexe n'est que l'expression de ces deux propositions qui ont été certainement dans l'esprit de Jésus-Christ selon ces deux différents instants : *Ceci est eau : ceci est vin ;* car elle les exprime toutes deux en effet, mais sans marquer la distinction des sujets, et en y mettant une union de confusion.

Et c'est ce qui oblige de remarquer dans cette proposition complexe : *Ceci qui est eau dans cet instant, est vin dans celui-ci*, que le mot de *ceci* a deux significations réellement distinctes en soi, mais que l'esprit ne distingue pas ; l'une passagère, l'autre permanente ; l'une qui précède, l'autre qui succède.

La signification passagère est celle qu'il a quand on le joint au terme d'eau dans le temps que l'on prononce la proposition indirecte : *Ceci qui est de l'eau ;* car alors le mot de *ceci* marque l'eau et signifie l'eau ; mais cette signification finit avec cette proposition : et lorsque l'on vient à dire : *Est maintenant du vin*, ce même mot qui est sous-entendu, c'est-à-dire cette même idée qui continue à être dans l'esprit, a pour objet une autre chose et un autre être qui est le vin, quoique l'esprit ne s'aperçoive point de ce changement. Ainsi il y a véritablement deux sujets, quoique l'on n'en remarque qu'un.

Mais avant que de passer outre et de nous engager dans l'examen des expressions où la diversité de sentiments pourrait obscurcir l'esprit, il faut déterminer si cette proposition que Jésus-Christ a pu faire : *Ceci qui est eau dans ce moment, est vin dans cet autre moment*, est une proposition propre ou métaphorique. Or je pense que sur cette question tout le monde conviendra que cette proposition n'est nullement métaphorique, et que jamais on n'a donné le nom de métaphore à ces sortes de propositions. Car la métaphore ou le trope enferme le changement de l'idée de quelqu'un des termes ; comme quand on prend le mot de *lion*, non pour un lion véritable, mais pour un vaillant homme. Et cela n'arrive point ici, ni dans le mot *d'eau* qui signifie toujours de l'eau, ni dans le mot de *vin* qui signifie toujours du vin, ni dans le mot de *ceci* qui, signifiant tantôt de l'eau et tantôt du vin, ne change pas néanmoins d'idée dans cette diverse application, mais convient à l'eau et au vin sous une même idée confuse qui ne les distingue pas.

Ce n'est pas là ce qu'on appelle trope ou métaphore. Le trope ou la métaphore est un ornement du langage, et donne quelque plaisir à l'esprit, et par conséquent il faut qu'il la sente et l'aperçoive ; de sorte que lorsqu'il n'y a aucun changement d'idée, comme l'esprit ne s'aperçoit point de la diversité des objets, cela ne s'appelle point trope.

Mais si l'on veut savoir le moyen de rendre cette proposition vraiment métaphorique, il n'y a qu'à substituer au lieu de l'idée confuse de *ceci* l'idée distincte d'eau, en disant : *Cette eau qui est eau dans ce moment, est vin dans celui-ci ;* car alors je dis qu'il y a métaphore dans cette proposition, parce que l'esprit ne pourra lier le mot de vin avec celui d'eau, qu'en s'apercevant distinctement qu'il faut substituer un autre sujet, le terme de vin ne s'alliant pas avec l'idée d'eau, comme il s'allie avec l'idée de *ceci.*

On peut donc prendre pour principe certain que si Jésus-Christ en changeant l'eau en vin, eût dit : *Ceci qui est de l'eau dans ce moment-ci, est vin dans celui-ci*, il aurait fait une proposition simple, claire et intelligible, et qu'il aurait marqué le changement d'eau en vin, par l'expression de ces deux états ; et que s'il avait dit : *Cette eau qui est eau dans ce moment-ci, est vin dans celui-ci*, il aurait marqué ce changement par une proposition métaphorique, mais très-claire.

Cela étant, supposons, comme il n'y a nul inconvénient à le supposer, qu'au lieu de former cette propo-

sition entière : *Ceci qui est eau dans ce moment-ci, est vin dans cet autre moment*, il ait retranché cette proposition indirecte : *Qui est eau dans ce moment-ci*, ajoutée au sujet *ceci*, et qu'il ait retranché de l'attribut ce terme, *dans cet autre moment*, en s'exprimant seulement en ces termes : *Ceci est vin*, sa proposition aura-t-elle changé de sens, et sera-t-elle devenue de claire, obscure ; de propre, métaphorique ? Je dis qu'il est visible que non ; et la raison en est, que quand on laisse le même sujet et le même attribut, et que l'on ne supprime que ce que l'esprit supplée, et ce qui n'est pas nécessaire, la proposition ne perd rien de sa clarté, et ne change point de sens. Or cette proposition : *Ceci est du vin*, a le même sujet et le même attribut que la proposition complexe : *Ceci qui est eau dans ce moment, est vin en celui-ci*. Et cette proposition indirecte retranchée, *qui est eau dans ce moment*, est suppléée par l'esprit, qui voit tout d'un coup que par le mot de *ceci* on marque de l'eau. Donc ce retranchement ne change pas la proposition, le sujet et l'attribut subsistant de même. Et l'on peut dire la même chose de ces termes, *dans cet autre moment*, retranchés de l'attribut ; car ils n'en changent pas la signification, et sont suppléés par l'esprit, qui conçoit que l'attribut convient au sujet dans le temps où il les peut unir ensemble. Or il ne les peut unir que lorsque la proposition est achevée.

Il est donc clair que cette proposition : *Ceci qui est eau dans ce moment-ci, est vin dans cet autre*, et celle-ci : *Ceci est vin*, ont absolument le même sens ; qu'elles sont toutes deux propres et toutes deux claires, et que la diversité n'étant que dans les termes accessoires et indirects qui sont retranchés, les termes qui subsistent et se trouvent les mêmes dans l'une et dans l'autre, ont le même sens.

Et de là l'on doit conclure 1° que, comme dans la proposition complexe : *Ce qui est eau dans ce moment-ci, est vin dans cet autre moment*, le terme *ceci* signifiait de *l'eau* ; de même dans cette proposition simple : *Ceci est du vin*, appliquée à l'eau dans le temps du changement, le terme *ceci* signifie de l'eau, et est équivalent, par la démonstration et le supplément qu'en fait l'esprit, à toute cette proposition : *Ceci qui est de l'eau dans ce moment-ci*.

On doit conclure 2° que, comme dans cette proposition : *Ceci qui est de l'eau dans ce moment-ci, est du vin dans cet autre*, le terme de *ceci* ne marque pas de l'eau distinctement, mais seulement confusément : de même dans cette proposition : *Ceci est du vin*, le terme de *ceci* marque de l'eau confusément. La distinction vient de ce que l'esprit ajoute en l'appliquant à l'eau, et non de la signification précise du mot de *ceci*, qui est toujours confuse.

Il faut conclure 3° que, comme dans cette proposition : *Ceci qui est de l'eau dans ce moment-ci, est du vin dans cet autre*, quoique l'esprit n'y distingue pas deux sujets, il y en a néanmoins deux en effet, le *ceci* qui est joint à l'eau, n'étant pas réellement le *ceci* qui est joint au vin, mais n'étant le même qu'en idée ; de même dans cette proposition : *Ceci est du vin*, considérée comme opérative, il y a deux sujets en effet, c'est-à-dire, que comme l'objet change, de même l'esprit le considère en deux états, et que comme il avait appliqué *ceci* à l'eau, lorsqu'on l'avait prononcé d'abord, il l'applique ensuite au vin, lorsque l'on prononce le mot de *vin*, mais en sorte que ce n'est plus le même *ceci*, sinon en idée.

Ainsi, ce terme signifie effectivement deux choses : l'une passagèrement, qui est l'eau à l'instant qu'on le prononce ; l'autre d'une manière permanente, qui est le vin, lorsqu'on l'unit avec le vin après la proposition achevée ; mais il signifie tellement ces deux choses, que comme il les unit dans une même idée, l'esprit ne distingue point ce passage, et ne regarde ce terme, soit dans sa signification passagère, soit dans sa signification permanente, que comme le même.

Voilà donc tout le mystère de ces propositions qu'on appelle pratiques et opératives, et en quoi elles sont différentes des propositions spéculatives. C'est que, comme les propositions spéculatives regardent un objet invariable, et en qui l'on ne suppose pas de changement, elles ne le regardent qu'en un état ; et ainsi il n'y a qu'un sujet et en idée et en effet.

Mais comme les propositions opératives regardent un sujet qui change, et qu'elles le regardent en deux états, ce sujet n'étant pas le même au commencement et à la fin, elles ont en effet deux sujets, c'est-à-dire qu'elles sont équivalentes à deux propositions, quoique cette diversité de sujets ne paraisse pas, parce qu'ils sont renfermés dans une même idée.

Or, de même qu'on peut réduire cette proposition propre et claire : *Ce qui est de l'eau dans ce moment-ci, est du vin dans celui-ci*, à cette autre proposition : *Ceci est du vin*, qui n'est pas moins propre ni moins claire ; de même on peut réduire cette proposition métaphorique et claire : *Cette eau qui est eau dans ce moment-ci, est du vin dans cet autre moment*, à cette autre proposition métaphorique, et qui ne laisse pas d'être claire : *Cette eau est vin*, l'esprit n'ayant aucune peine à concevoir qu'on l'appelle *eau*, parce qu'elle est eau lorsque l'on prononce le mot *eau* qui est le sujet, et qu'elle n'est plus eau quand on l'appelle *vin* ; et substituant ainsi au lieu du mot d'*eau* un autre sujet qui puisse être lié avec le mot de *vin*.

Il n'est presque pas nécessaire de faire l'application de ces principes à ces paroles : *Ceci est mon corps*, et je ne le fais que pour les inculquer davantage.

Il est donc certain que, supposé que Jésus-Christ ait changé le pain en son corps, il a vu le pain comme pain jusqu'au dernier moment de l'être du pain, et qu'il a vu son corps en la place du pain dans le premier moment de son existence sous les espèces. Il est certain encore que cette double vue se peut exprimer par ces deux propositions considérées comme spéculatives : *Ceci est du pain ; ceci est mon corps*. Il est certain que dans la première proposition, *ceci* signifie *le pain*, et dans la seconde *le corps*. Il est certain que

dans l'une et l'autre *ceci* ne signifie ni le pain ni le corps que confusément. Il est certain que l'idée du mot de *ceci*, quand il signifie le pain, est la même que quand il signifie le corps, quoique cette même idée signifie différents objets ; c'est-à-dire que l'esprit ne distingue point par ce mot la diversité de ces objets, et qu'il les confond ainsi ensemble.

Il est donc certain que de ces deux propositions il s'en peut faire une qui les renferme toutes deux, en rendant la première indirecte en cette manière : *Ceci, qui est pain dans ce moment-ci, est mon corps dans cet autre moment.* Il est certain que cette proposition n'est point métaphorique, quoique le *ceci* joint au pain ne soit pas le *ceci* joint au corps, parce qu'il n'y a pas changement d'idée. Il est certain que pour faire cette proposition métaphorique, il faudrait dire : *Ce pain, qui est pain dans ce moment, est mon corps dans cet autre moment*, parce que l'on changerait alors l'idée du sujet pour le joindre à l'attribut.

Il est donc encore certain que cette proposition : *Ceci, qui est pain jusqu'à ce moment-ci, est mon corps dans cet autre moment*, peut être réduite à celle-ci : *Ceci est mon corps*, sans changer de sens, parce que ce que l'on en retranche n'y est pas essentiel, et que l'on laisse le même sujet et le même attribut. Secondement, parce que l'esprit supplée ce qui est retranché, et que comme le pain étant désigné par le mot de *ceci*, l'esprit conçoit *ceci* qui est pain, de même en affirmant de *ceci* que c'est le corps, il conçoit, selon la loi générale de toutes les propositions, que c'est son corps dans le moment que la proposition est formée, c'est-à-dire dans l'instant qui suit la prononciation de l'attribut.

Enfin, il est certain que cette proposition est propre et non figurée, puisqu'elle a le même sujet et le même attribut qu'une proposition propre et non figurée; et qu'elle est intelligible et claire, puisqu'elle n'en est distinguée que par le retranchement de clauses qui sont aisément suppléées.

Voilà le dénoûment de toutes les chicaneries des ministres, et ce qui démêle toutes ces difficultés, dont ils ont rempli tant de volumes, et ébloui tant de monde.

On demande ce que signifie *ceci* dans cette proposition : *Ceci est mon corps*. Je dis qu'il signifie le pain, mais conçu confusément.

On demande quel est le *ceci*, ou la chose dont le corps de Jésus-Christ est affirmé, c'est-à-dire quel est le *ceci* que l'esprit lie avec l'attribut de *corps de Jésus-Christ* après la proposition achevée. Je réponds que c'est le même en idée que celui qui signifiait le pain quand on l'a prononcé; mais que ce n'est pas le même en objet, et qu'ainsi en cette proposition : *Ceci est mon corps*, comme en toutes les autres semblables, il faut considérer deux significations du sujet : l'une passagère, qui se lie avec la chose considérée dans le premier état, c'est-à-dire avec le pain; l'autre permanente, qui se lie avec l'attribut après la prononciation; mais que ces deux *ceci* ne se distinguent pas, parce qu'ils sont conçus par la même idée; qu'ainsi cette unique proposition est réellement équivalente à deux propositions, parce qu'elle fait concevoir à l'esprit tout ce qu'il concevrait par deux propositions; mais que cette diversité ne paraît pas, à cause de l'unité confuse des deux sujets renfermés dans la même idée.

Et par là il est visible que toute cette diversité d'opinions que les ministres reprochent aux théologiens catholiques, ne naît que du différent regard de la même chose, et qu'elles sont toutes véritables et imparfaites, ayant besoin d'être unies ensemble pour remplir tout le sens de cette proposition : *Ceci est mon corps;* car ceux qui disent que *ceci* signifie le pain, ont raison en entendant la signification passagère de ce mot, et dans le moment qu'il est prononcé. Ceux qui disent qu'il signifie confusément ce qui est contenu sous les espèces, une substance singulière, l'objet présent, ont aussi raison d'exprimer ainsi non l'objet réel, mais la manière de signifier de l'idée qui le représente : car soit que l'on l'applique ou au pain ou au corps de Jésus-Christ, il signifie l'un et l'autre sous l'idée générale et confuse d'objet présent, de substance singulière, de chose contenue sous les espèces. Et enfin ceux qui disent que *ceci* signifie le corps de Jésus-Christ, ne se trompent pas en considérant la signification permanente de ce mot, qui est lorsque l'esprit fait l'union de l'attribut de *corps* avec le sujet. Car il est certain que le *ceci* qu'il lie avec le corps de Jésus-Christ, est le corps de Jésus-Christ confusément conçu. Mais comme ces opinions n'expliquent séparément qu'une partie du sens de cette proposition : *Ceci est mon corps*, il les faut joindre ensemble, en disant que *ceci* signifie le pain par une signification passagère, selon la première opinion; qu'il désigne le corps lorsque la proposition est entièrement formée, selon la dernière ; et qu'il désigne l'un et l'autre sous la notion confuse d'objet présent, selon la seconde opinion.

N'est-ce pas une chose déplorable que les calvinistes aient troublé toute l'Europe, et arraché à l'Église un si grand nombre de ses enfants, par des subtilités qui ne sont que de purs sophismes et de pures ignorances de cette science même dont ils se servent si mal à propos dans l'examen des mystères de notre religion? Car il se trouve même que dans les questions de logique les catholiques ont raison en tout, et que ces différentes opinions qu'on leur reproche sont toutes véritables, et que les calvinistes au contraire ont tort en tout, et se trompent en tout ce qu'ils avancent.

Ils disent que *ceci* signifie le pain, pour en conclure qu'il ne signifie pas le corps; mais ils se trompent, car il signifie et le pain et le corps en deux instants différents, comme nous l'avons montré. Ils disent que *ceci* signifie le pain, comme si le *ceci* et le *pain* étaient des termes synonymes; mais ils se trompent; *ceci* signifie la chose marquée par le mot de pain, mais d'une manière toute différente de celle dont le

mot de pain la signifie. Ils disent que le mot de *ceci* signifie le pain, pour conclure que la proposition est figurée ; mais ils se trompent, et leur argument est un pur sophisme, comme je le montrerai ci-après en répondant en détail aux objections de M. Claude. Et pour lui donner lieu de s'y préparer par avance, je lui déclare que lorsqu'il argumentera de cette sorte : Dans cette proposition : *Ceci est mon corps, ceci* signifie le pain ; or cette proposition : *Le pain est mon corps,* est une proposition figurée ; donc cette proposition : *Ceci est mon corps,* est une proposition figurée ; je lui accorderai en un sens la majeure et la mineure, et lui nierai la conclusion, parce que c'est un pur sophisme, indigne d'être proposé par une personne intelligente, quoique ce soit le fondement de toute l'explication calviniste. Ils disent que si cette proposition : *Ceci est mon corps,* était réduite à celle-ci : *Le pain est mon corps,* cette proposition, qui serait figurée, se devrait expliquer dans le sens calviniste ; et moi je lui soutiens que quand cette proposition ; *Ceci est mon corps,* serait réduite à ces termes : *Le vain est mon corps,* cette proposition n'aurait point du tout le sens calviniste ; c'est-à-dire qu'elle ne signifierait point : *Ceci est la figure de mon corps,* et qu'elle ne signifierait uniquement que le sens catholique, quoique par une expression figurée, mais claire et intelligible. Je dis qu'elle ne signifierait nullement le sens calviniste : *Ceci est la figure de mon corps,* parce que l'esprit n'étant point prévenu que le pain est un signe, ne supplée jamais cette idée de soi-même, comme nous avons montré. Qu'est-ce donc que l'esprit concevrait par ces mots : *Le pain est le corps de Jésus-Christ?* Il est aisé de le déterminer : le sens de signe ne se présenterait pas, parce qu'il ne se présente jamais sans préparation ; et le sens de métaphore proprement dite, où le nom de la chose est pris pour sa qualité, serait aussi exclu, parce qu'il est visible que le mot de corps de Jésus-Christ n'est pas employé pour signifier une qualité du pain. L'attention de l'esprit se porterait donc directement à l'affirmation de l'attribut, qui est le principal objet de la proposition, et ce que l'on veut principalement faire concevoir ; et l'attribut de corps étant ainsi conçu comme réellement affirmé, comme il ne se peut joindre avec le pain demeurant pain, on réduirait naturellement le mot de pain à une signification qui se peut lier avec l'attribut, en le prenant pour un terme de désignation, et non pour un terme de signification, ou en le considérant comme marquant le premier état de pain, lorsque la proposition commence, et substituant un autre terme pour le lier avec l'attribut de *corps* : de même que si Jésus-Christ en changeant l'eau en vin avait dit : *Cette eau est vin,* l'esprit se portant à concevoir de vrai vin, aurait substitué un autre terme que celui d'eau, pour le lier avec l'attribut de vin, et n'aurait conçu par le mot d'eau que le premier état de l'eau lorsque le sujet aurait été prononcé.

Je finirai ce chapitre par deux remarques qui serviront encore à l'éclaircissement de ce que l'on y a dit. La première est que le sens que j'ai donné à ces paroles : *Ceci est mon corps,* en le réduisant à cette proposition : *Ceci, qui est pain dans cet instant-ci, est mon corps dans celui-ci,* est si naturel, que Zwingle même l'explique en cette manière en voulant exprimer le sens littéral de ces propositions. Car nous avons vu qu'il déclare nettement à Luther que *si l'on veut bannir toute figure de cette proposition : « Ceci est mon corps, » il s'ensuit que le pain devient corps de Jésus-Christ, et que ce qui était pain est tout d'un coup fait le corps de Jésus-Christ. « Et est corpus subitò quod jam panis erat. »* Ce qui est la même chose que la proposition à laquelle nous l'avons réduite, et où l'on voit que le même sujet est joint et au mot de *pain* et au mot de *corps ;* ce qui montre que ce sujet est double en effet, quoiqu'il n'en paraisse qu'un. Voilà cependant ce que Zwingle appelle le sens naturel et sans figure. La seconde remarque est qu'à la vérité il ne paraît pas par la nature même de ces paroles : *Ceci est mon corps,* si elles sont ou pratiques ou spéculatives, et quelle de ces idées elles ont formé dans l'esprit des apôtres ; mais soit qu'on les prenne pour spéculatives ou pour pratiques, elles signifient également et la présence réelle et la transsubstantiation. Elles signifient l'une et l'autre comme spéculatives, parce qu'elles font concevoir à l'esprit que l'objet présent est le corps de Jésus-Christ. D'où il conclut que ce n'est donc plus du pain. Elles les signifient aussi comme opératives, et encore plus précisément, parce qu'elles font concevoir l'objet présent en deux états, et comme pain, et comme corps de Jésus-Christ ; et qu'elles excluent le premier par le second, comme Jésus-Christ aurait exclu l'état d'eau, en disant, dans le changement même : *Ceci est du vin.*

Je crois que ces principes sont assez clairs pour être appliqués sans peine à toutes les chicaneries des ministres. Il n'est pas mauvais néanmoins d'en faire l'essai en répondant en détail à celles de M. Claude, comme l'on verra dans le chapitre suivant, où nous rapporterons ses raisonnements dans ses propres termes, afin qu'il ne se plaigne pas qu'on ne le réfute pas exactement sur ce point.

CHAPITRE III.

Examen des raisonnements de M. Claude sur ces paroles : Ceci est mon corps.

M. Claude (Rép. au P. Nouet, p. 219).—« Je ne trouve pas étrange que des personnes qui sont préoccupées depuis leur enfance de cette opinion, que le pain de l'Eucharistie est réellement changé en la substance du corps de Jésus-Christ, et qui d'ailleurs ne sont pas de profession à pouvoir examiner à fond un point de doctrine, se persuadent de bonne foi que la transsubstantiation et la présence réelle sont formellement établies par ces paroles : *Ceci est mon corps.* Car c'est le naturel effet de la préoccupation, non seulement de se tromper sur des apparences, mais aussi de convertir à son usage les choses même les

plus éloignées. Mais comme nous avons un très-grand intérêt ou à recevoir ou à rejeter des dogmes de cette importance, il me semble qu'on doit dans cette occasion prendre un peu plus de peine qu'à l'ordinaire, et voir si ce qu'on trouve de favorable dans ces termes de Jésus-Christ est établi sur un fondement légitime, ou si ce n'est point un effet de préjugé et de l'engagement où l'on est. Si l'on nous veut accorder une chose si nécessaire et si raisonnable, et à laquelle tous ceux de notre communion se soumettront toujours de bon cœur, j'espère qu'il ne faudra pas aller fort loin pour découvrir le vrai sens de ces paroles, qui sont d'elles-mêmes assez claires, pourvu que nous ne soyons pas ingénieux à nous embarrasser. »

RÉPONSE. — Comment M. Claude, qui soutient que toute l'Église est tombée dans la créance de la présence réelle sans résistance, sans combat, sans surprise, sans en témoigner de l'étonnement, peut-il attribuer la persuasion où les catholiques sont que ce sens et cette doctrine sont contenus dans les paroles de Jésus-Christ, à un effet naturel de la préoccupation? Lorsque, selon lui, toute la terre l'embrassa insensiblement au dixième siècle, en était-elle préoccupée? On peut donc l'approuver et la suivre sans préoccupation.

Il faudrait, pour convaincre les catholiques que c'est la préoccupation qui leur rend ce sens clair et facile, qu'il leur montrât des personnes non préoccupées qui le trouvassent obscur et difficile. Mais qui seront ces juges désintéressés et non prévenus, puisque tout le monde a pris parti dans ce différend? Est-ce que M. Claude nous voudra obliger de lui céder cet honneur et à ceux de la religion prétendue réformée; nous qui croyons que bien loin qu'il soit en droit de le prétendre, il y a, au contraire, toute sorte d'apparence que la facilité qu'ils trouvent présentement dans leur sens figuratif, ne vient point de la clarté de ce sens, mais de ce qu'ils se le sont rendu familier par des réflexions continuelles? Car une marque certaine que ce sens n'est ni naturel ni facile, c'est qu'il ne vient dans l'esprit de personne sans instruction. Il faut toujours l'établir par la dispute, et l'on n'y tombe jamais de soi-même.

Tout cela a bien l'air d'une fausse subtilité, qui ne se trouve qu'en s'éloignant de la nature et en étouffant ses impressions. Cependant, quoique M. Claude emploie de fort mauvaises raisons pour se faire écouter, nous ne laisserons pas de lui accorder ce qu'il demande.

M. CLAUDE. — « Car, premièrement, quand il serait vrai que ces paroles peuvent recevoir un sens de transsubstantiation ou de présence réelle, ce qui pourtant n'est pas, comme je le ferai voir dans la suite, si est-ce qu'on ne saurait désavouer qu'on ne puisse les entendre en un sens métaphorique qui conservera fort bien toute leur force et toute leur vérité. C'est ce que le cardinal Cajétan a formellement reconnu. (*Il rapporte ensuite un long passage de Cajétan, où ce cardinal dit qu'il ne paraît rien qui oblige de prendre ces paroles : Ceci est mon corps, proprement et non métaphoriquement. Ensuite de quoi il ajoute :*) Ainsi cette confession de Cajétan est fondée sur l'évidence de la chose même. Car combien y a-t-il de propositions, soit dans l'Écriture, soit dans le langage ordinaire des hommes, où le terme *est* se prend pour celui de *signifie*, ou pour celui de *représente?* Les exemples en sont si communs, et il ont été si souvent allégués, que la répétition en serait sans doute ennuyeuse. »

RÉPONSE. — Il est bien étrange que M. Claude suppose de plein droit ce qu'il sait lui être nié par tous les catholiques et tous les luthériens, qui est que cette proposition : *Ceci est mon corps*, se puisse prendre dans un sens figuratif, et qu'il y ait des exemples de semblables expressions dans l'Écriture; mais il est encore plus étrange qu'il croie que l'autorité du cardinal Cajétan, dont il cite un passage qui a été retranché de ses œuvres comme contenant des choses témérairement avancées, doive prévaloir sur ce sentiment commun, et obliger tout le monde à le quitter. Pour détruire donc ces suppositions téméraires, il n'y a qu'à lui opposer, non des suppositions, mais des propositions déjà prouvées, qui sont que ces paroles : *Ceci est mon corps*, ne peuvent du tout recevoir le sens des calvinistes; que tous les exemples par lesquels on prétend le rendre probable prouvent qu'il est ridicule, et qu'ainsi M. Claude ne peut rien fonder sur cette comparaison de ces deux sens, qu'il met en balance comme également probables, puisqu'on lui a fait voir que le sien est notoirement faux, et n'a aucun degré de vraisemblance et de probabilité.

Pourquoi donc, dit M. Claude, le cardinal Cajétan a-t-il jugé que ces paroles le peuvent recevoir, et qu'il n'y a que le sentiment de l'Église qui les détermine au sens littéral? Quand je lui répondrais simplement que ce cardinal s'est trompé et qu'il a parlé trop légèrement, quel avantage en pourrait-il tirer? Est-ce une chose fort extraordinaire qu'un homme se trompe? Mais il est aisé de plus de découvrir la cause de cette erreur. Ces propositions où l'on attribue au signe le nom de la chose signifiée sont quelquefois raisonnables, et quelquefois contraires à la raison. Ce cardinal n'en a pas fait le discernement : les exemples des propositions raisonnables lui ont caché l'absurdité de celles qui ne le sont pas. Et il est bien aisé de deviner comment cela s'est fait : car, comme nous avons dit, ces propositions sont toujours absurdes, quand la chose que l'on prend pour signe, et dont on affirme la chose signifiée, n'est point considérée comme signe par ceux à qui l'on parle; ce qui fait que ce sens de figure ne vient point alors du tout dans l'esprit, et que les gens raisonnables qui savent qu'il n'y doit point venir ne s'avisent jamais de l'exprimer de cette manière, au moins s'ils ont dessein de se faire entendre. Mais lorsqu'une expression est devenue le sujet de plusieurs contestations, on devient en quelque sorte incapable d'en sentir l'effet et l'absurdité, parce que les contestations rendent tous les sens qu'on y donne

présents et familiers, et qu'elles en ôtent la surprise, et en même temps le moyen de juger combien celui de *figure* est contraire à la nature, et éloigné de la manière ordinaire de parler. Voilà ce qui l'a rendu facile à ce cardinal, et qui y a accoutumé les calvinistes. La dispute, l'instruction, l'application continuelle leur fait regarder le pain comme un signe, et forme ainsi en eux cette pensée qui est nécessaire pour trouver ce sens raisonnable. Mais qu'ils fassent quelque effort pour se mettre dans la disposition d'un homme qui ne regarde point du tout le pain comme signe, qui était celle des apôtres, et ce sens leur paraîtra sans doute ridicule et insoutenable.

M. Claude. — « Je me contenterai donc de dire, que quand même les paroles du Sauveur seraient capables de recevoir le sens que l'Église romaine leur donne, comme elles sont capables de recevoir celui que nous leur donnons, il ne faudrait pas nous les proposer, comme fait le P. Nouet, pour une déclaration évidente que Jésus-Christ a faite de sa volonté, ni établir sur elles des triomphes imaginaires. Il faudrait, ce me semble, comparer ces sens l'un avec l'autre, examiner la nature du sujet dont il s'agit, les circonstances de l'action du Seigneur, son intention, toutes les parties de son discours, et en général tout ce qui nous peut fournir des lumières pour discerner lequel des deux est véritable. Or, il est certain que dans cette comparaison et dans cette recherche l'on trouvera que toutes choses favorisent le sens figuré, et qu'en même temps elles résistent à celui de la transsubstantiation et de la présence réelle. Je ne dirai point ici que pour l'établir il faut renoncer à deux témoignages inviolables, qui sont celui de nos sens et celui de la droite raison, et faire naître une guerre immortelle entre la foi et la nature; ce qui est fort éloigné de l'esprit du christianisme, comme je lai fait voir dans les deux premières parties de cet ouvrage. Je dirai seulement qu'il faut avoir sans cesse recours aux miracles de la toute-puissance de Dieu, non seulement pour faire cette conversion qu'on prétend, non seulement pour garantir ses suites ordinaires et nécessaires, mais aussi pour sauver les plus petits accidents qui arrivent au sacrement; ce qui est à mon avis un assez grand inconvénient : car Dieu ne nous a point rendus maîtres de sa toute-puissance, pour en faire ce que nous jugerons à propos. Je dirai encore que ce sens dont il s'agit engage les hommes qui le veulent suivre dans des labyrinthes et dans des difficultés dont il ne leur est pas possible de se développer. Telle est la question qui est entre les docteurs de l'Église romaine sur le terme *ceci*, qui est le premier dans la proposition de Jésus-Christ, et qui fait entre eux une guerre irréconciliable. Telle est aussi la difficulté qu'ils trouvent à déterminer de quelle nature ou de quel ordre est cette action qui établit Jésus-Christ présent au sacrement, qui a produit tant de différents sentiments, et je ne sais combien d'autres qu'il n'est pas besoin de toucher ici. Je dirai, de plus, que ce sens nous donne une idée du corps de Jésus-Christ tout à fait contraire à celle que la nature donne à tous les hommes du monde d'un vrai corps humain. Car, présupposé qu'on puisse concevoir ce corps existant en même temps au ciel et en la terre, sous deux existences si différentes l'une de l'autre, ce que je ne crois pas possible; présupposé qu'on le puisse concevoir existant en un point invisible et imperceptible, il y a tant de différence non seulement entre nos corps et celui-ci, mais encore entre celui-ci et lui-même, selon que l'Évangile nous le représente, et selon qu'il doit être au ciel, qu'il n'est presque pas possible d'en trouver une plus grande, n'y ayant entre ces deux idées rien de commun que le nom. Enfin je dirai que ni la nature du sujet dont il s'agit, ni les circonstances de l'action du Seigneur, ni son intention, autant qu'il nous en paraît par l'Écriture Sainte, ni les autres parties de son discours, ni la liaison naturelle qui doit être entre les mystères de la religion, ni aucune des choses dont on peut tirer de l'éclaircissement sur ce point, ne s'ajustent avec ce sens de réalité. De sorte que quand même il y aurait quelque choix à faire entre les deux explications, et que l'on jugerait que les termes du Sauveur peuvent souffrir l'une et l'autre, il serait bien plus dans l'ordre d'embrasser celle que les sens et la raison ne choquent point, qui est dégagée de toutes ces difficultés dont j'ai parlé, et qui au reste est favorisée par tout ce qui a quelque intérêt ou quelque relation avec la doctrine du sacrement, que de se tourner du côté de l'autre, où vous trouvez mille oppositions et mille embarras. »

Réponse. — M. Claude croit-il se faire bien de l'honneur parmi les personnes sages et judicieuses, par ces sortes de déclamations qui ne sont pas seulement vaines et inutiles, mais qui donnent d'étranges ouvertures pour établir les plus grandes impiétés? Les catholiques sont persuadés que le sens qu'ils donnent à ces paroles : *Ceci est mon corps*, est visiblement celui de l'Écriture; qu'il est confirmé par la tradition, et qu'il est autorisé par le jugement de l'Église universelle. Ces trois principes les y tiennent inviolablement attachés; comme ils ne l'embrassent que sur ces trois fondements, il ne faudrait pas de raisons pour le leur faire rejeter, si on les avait détruits. Que prétend donc faire M. Claude? Veut-il que quoique les catholiques croient avoir pour eux l'Écriture, les Pères et l'autorité de l'Église, et que ces motifs subsistent dans leur esprit, tout cela néanmoins doive céder à ces belles raisons, tirées des sens, de la raison, de la difficulté d'expliquer le mot de *ceci*, l'action qui met le corps de Jésus-Christ sur l'autel, et la manière de son existence? Si cela est, je lui réponds que c'est un discours de socinien, et qui tend entièrement à renverser l'Incarnation et la Trinité, la prescience et l'immensité de Dieu, la rédemption et le péché originel. Que s'il demeure d'accord que toutes ces raisons tirées des difficultés ne doivent point être mises en balance avec celles qui déterminent les catholiques, qu'il ne nous les fasse valoir qu'après

qu'il aura montré que leur sentiment n'est fondé ni sur l'Écriture, ni sur la tradition, ni sur l'autorité de l'Église, ou du moins que l'Église s'y est trompée ou s'y peut tromper. Mais en vérité je ne puis voir qu'avec douleur que M. Claude prenne une voie si dangereuse pour l'examen des matières de la foi, et que quelque éloigné que je le croie d'avoir quelque pente pour les impiétés où elle conduit, je n'appréhende pour lui les effets de l'infirmité humaine. Car enfin c'est là proprement la méthode que les sociniens ont suivie pour établir leur opinion, quand ils ont voulu attaquer la divinité du Fils de Dieu. Ils ont dit que le mot Dieu était équivoque, et pouvait avoir deux sens, et qu'il fallait choisir, en l'attribuant à Jésus-Christ, celui qui était le moins contraire à la raison. Ils en ont usé de même en combattant la divinité du Saint-Esprit, et ils ont tâché de réduire à des figures et à des prosopopées les passages où il est parlé de sa personne, en prétendant qu'ils avaient deux sens. Ils se servent de cette même méthode sur la rédemption des hommes opérée par Jésus-Christ, en distinguant plusieurs sens de ce mot racheter, et en soutenant qu'il faut préférer celui qui choque le moins la raison, et qui engage à moins de difficultés. Ils l'emploient sur la pluralité des personnes divines, et enfin sur tous les articles qu'ils combattent. Toute leur adresse consiste à trouver deux sens dans les passages de l'Écriture, et à donner ensuite le choix à la raison. M. Claude en voudrait faire de même sur le sujet de l'Eucharistie. Il se moque de l'autorité de l'Église, comme les sociniens; il ne s'arrête aux Pères que par divertissement, sans les reconnaître pour juges, non plus que les sociniens. Il ne reste donc plus que l'Écriture. Il n'est question que d'y trouver deux sens, et alors, selon lui, la raison décidera; et c'est à quoi un esprit hardi et présomptueux ne sera jamais empêché. Mais si M. Claude ne craint pas pour lui le danger de cette voie, qu'au moins il ne la propose pas aux autres comme s'ils étaient obligés de s'en servir. Les catholiques qui en savent le danger, sont bien éloignés de l'y suivre. Ils l'arrêtent à chacun de ces degrés; ils ne reconnaissent point ces deux sens dans ces paroles: *Ceci est mon corps;* ils n'y en voient qu'un, qui est celui qu'ils embrassent. Quand il y en aurait deux, ils n'auraient pas recours pour en choisir un, ni aux difficultés, ni à cette raison qu'il y a moins de miracles en l'un qu'en l'autre. Ils jugeraient avec raison qu'ils devraient choisir entre ces deux sens celui que les Pères auraient choisi, et qu'ils auraient reçu des apôtres; et quand même la tradition serait obscure, ils s'en rapporteraient à l'Église, et ils apprendraient de Jésus-Christ, parlant en elle et par elle, ce qu'ils seraient obligés d'en croire. Voilà la disposition et l'esprit de tous ceux qui sont vraiment catholiques. C'est à M. Claude ou à les suivre dans leurs principes, ou à les combattre directement; mais ce n'est pas une chose supportable de mettre ces principes à part, et de raisonner comme si les catholiques les avaient abandonnés.

M. Claude. — « Mais il n'est pas nécessaire de venir à ce discernement : car il est certain que si l'on considère bien les paroles de Jésus-Christ, on trouvera qu'elles sont incompatibles avec la transsubstantiation et la présence réelle, et qu'elles ne peuvent souffrir d'autre sens que celui que nous leur donnons. Je ne prétends pas ici engager les lecteurs dans une dispute d'école, n'ignorant pas combien cette manière d'agir est inutile dans le monde; je ne prétends dire que des choses intelligibles à toutes sortes de personnes. La première remarque que je ferai sera sur le terme de *ceci*, qui sert de pierre d'achoppement à tous les docteurs de l'Église Romaine. Les uns veulent qu'il ne signifie rien; les autres veulent qu'il signifie les accidents; c'est-à-dire la couleur, la saveur et la figure; les autres *cet être* simplement, les autres ce qui est contenu sous ces accidents; les autres cette substance indéterminément; les autres le corps de Jésus-Christ; les autres le pain; d'autres quelque autre chose, selon que la hardiesse de l'imagination leur en fournit l'idée. Car quand ces messieurs parlent au peuple, ils disent qu'il n'y a rien de plus formel que ces paroles : *Ceci est mon corps;* mais quand ils parlent entre eux, et qu'il en faut venir à l'explication, le premier mot les embarrasse de telle sorte qu'ils ne savent plus où ils en sont. Ce qui a fait dire à Ambroise Catharin une chose assez plaisante : *Que le lecteur*, dit-il, *considère le travail et les angoisses mortelles où se jettent presque tous ceux qui écrivent sur cette matière, quand on leur demande ce que signifie ce pronom*, ceci : *car ils écrivent tant de choses, et des choses si différentes, qu'elles sont capables de faire devenir un homme fou, s'il s'y veut attacher un peu plus qu'il ne faut.* »

Réponse. — Le discours que nous avons fait dans le chapitre précédent est une très-mauvaise préparation pour bien recevoir celui que M. Claude vient de faire; et c'est ce qui fait que j'espère aussi bien que lui, mais dans un autre sens que le sien, qu'il sera intelligible à tout le monde, c'est-à-dire que tout le monde comprendra que ce sont des contes en l'air. Je ne m'arrête pas à la manière dont il représente et multiplie ces opinions. On peut juger par ce qui a été dit que c'est une petite adresse pour donner un air ridicule à ce qui ne l'est nullement. J'avertirai seulement ceux qui liront ceci que jamais aucun théologien catholique n'a enseigné que ces paroles ne signifient rien. Quelques-uns ont dit seulement qu'elles ne démontrent rien de présent, c'est-à-dire qu'on les prononce par forme de récitation, et qu'on leur laisse le sens qu'elles avaient dans la bouche de Jésus-Christ; comme celui qui rapporte que S. Jean, parlant de Notre-Seigneur, dit : *Voilà l'Agneau*, ne démontre ni un agneau ni Notre-Seigneur, mais raconte simplement que S. Jean le désigna par ces paroles. On a fait voir aussi qu'il ne s'ensuivait pas que des paroles ne fussent pas claires et intelligibles en elles-mêmes, de ce qu'on se divisait en diverses opinions en les

voulant expliquer d'une manière métaphysique, et même que cette diversité de sentiments n'était qu'en apparence, et que toutes ces opinions des catholiques s'accordaient dans le fond, et n'étaient que des manières différentes de regarder une même chose. Si Ambroise Catharin ne l'a pas compris, et s'il en parle peu judicieusement, cela ne change pas la réalité des choses. En vérité M. Claude devrait dans une matière si sérieuse s'attacher à des choses plus solides, et ne pas payer le monde de ces bagatelles. Il n'est pas question de ce que Catharin a dit, il est question de ce qui est.

M. Claude. — « Quoi qu'il en soit, ou le terme *ceci* signifie ce *pain,* ou il ne le signifie pas. S'il le signifie, Jésus-Christ aura voulu dire : *Ce pain est mon corps,* et en ce cas il n'est pas possible de donner à ces paroles un autre sens que le métaphorique que nous lui donnons. La raison en est assez évidente, car c'est parceque l'incompatibilité naturelle qui est entre ces deux termes, *pain et corps,* ne permet pas que l'un soit l'autre proprement et sans figure. De sorte que la proposition étant formellement impossible et contradictoire, ne formerait aucun sens si l'on ne recourait à la métaphore.

Réponse. — Si le nombre de ceux qui se sont trompés avant nous, et qui nous engagent à nous tromper après eux, par leur autorité et par leur exemple, rend un sophisme excusable, jamais on n'eut plus de lieu de traiter favorablement M. Claude que dans cette occasion. Car il faut reconnaître que l'argument qu'il propose en cet endroit, tout sophistique qu'il est, est néanmoins proposé, étendu, rebattu par tous les ministres; que c'est l'abrégé de tous leurs raisonnements; qu'il contient le fruit de tous leurs travaux sur cette matière. C'est dans cette vue qu'ils font de grands traités pour montrer que *hoc* signifie *pain;* qu'il ne se prend pas *adjectivement,* mais *substantivement;* et qu'ils ramassent avec soin les autorités des Pères, qui disent que Jésus-Christ a appelé le *pain* son *corps; qu'il a fait le pain son corps,* et qu'il a dit du pain *que c'était son corps.* C'est pour cela qu'ils se tourmentent à réfuter toutes les autres opinions des catholiques sur le sujet du mot *ceci;* c'est le capital du premier livre d'Aubertin et du dixième livre de Chamier; et c'est principalement sur ce point que M. Claude doit prétendre qu'ils ont emporté une *belle victoire sur l'école de Rome;* car on les y voit aux mains avec Isamberg, Vasquez, Suarez, Gamache, Merat, Salmeron, Valentia, Bellarmin et tous les autres scolastiques. C'est sur ce point qu'ils les foulent aux pieds, qu'ils les chargent d'injures, qu'ils les font venir sur le théâtre par des bouffonneries de comédiens sous les noms ridicules *de panarii, corporarii, accidentarii, momentanei, individuò vagi,* νεφελοκοκκυγεῖς. Tous ces combats, toutes ces victoires se réduisent à cet argument : *Ceci signifie le pain.* Or cette proposition : *Ce pain est mon corps,* ne peut avoir d'autre sens que le métaphorique des calvinistes : donc cette proposition : *Ceci est mon corps,* doit être prise dans le sens des calvinistes.

Je le répète donc encore, ce n'est point sur M. Claude que retombe ce que je vais dire : il est excusable de s'être laissé tromper par ces SS. Pères du calvinisme, comme ils les appellent eux-mêmes, et de n'avoir pas examiné avec tout le soin qu'il aurait pu ce qu'il voyait proposé avec tant de confiance par des gens si célèbres dans son parti.

Mais après lui avoir rendu toute la justice que je lui puis rendre, je le prie de trouver bon que je rende aussi à la vérité ce que je lui dois, et que je soutienne que ce grand argument des calvinistes, ce fondement de leur foi et de leur doctrine, n'est qu'un ridicule et impertinent sophisme, ou plutôt un amas de sophismes et de faussetés. Je lui ai promis d'en nier la conclusion; je la nie, et je nie de plus la majeure et la mineure, quoiqu'on les pût accorder en un certain sens, parce qu'elles sont fausses dans celui auquel ils les prennent. Je nie la raison qu'il en apporte, qui est que *l'incompatibilité des termes oblige à recourir à leur sens de figure.* Enfin je nie tout, parce que tout y est faux.

La première manière de découvrir un sophisme est le faire de semblables arguments qui soient visiblement faux. En voici un qui peut désabuser M. Claude : Dans cette proposition : *Ceci est du pain,* le terme *ceci* signifie du pain; or cette proposition : *Le pain est du pain,* est une proposition ridicule; donc cette proposition : *Ceci est du pain,* est une proposition ridicule.

M. Claude dira-t-il que ce soit bien conclure? Mais s'il était assez prévenu pour approuver encore cette conclusion, en voici une autre qu'il n'approuvera pas certainement : Dans cette proposition : *Le lion de la tribu de Juda a vaincu,* le terme de lion signifie Jésus-Christ; or cette proposition : Jésus-Christ a vaincu, est une proposition propre et sans métaphore; donc cette proposition : *Le lion de la tribu de Juda a vaincu,* est une proposition propre et sans métaphore. Je demande à M. Claude si c'est bien conclure. Il dira sans doute que non; mais je lui soutiens que cette conclusion est aussi juste que celle que les ministres tirent, en concluant que cette proposition : *Ceci est mon corps,* est métaphorique, de ce que *ceci* signifie le pain.

Pour éclaircir tout ceci, il faut savoir que la raison qui rend sophistique le premier argument, par lequel on concluait que cette proposition : *Ceci est du pain,* était ridicule, c'est que quand on dit que dans la majeure : *Ceci est du pain,* le terme *ceci* signifie et démontre le pain, la proposition est ambigüe : car il est vrai qu'il le signifie confusément, et il est faux qu'il le signifie distinctement, comme nous l'avons déjà expliqué. Or, quand on dit dans la mineure que cette proposition : *Le pain est du pain,* est ridicule, cette proposition n'est vraie que parce que le sujet signifie le pain distinctement, et que l'attribut n'y ajoute rien. Et ainsi la conclusion que l'on en tire, que cette pro-

position : *Ceci est du pain,* est une proposition ridicule, est une conclusion fausse, parce que le mot de *ceci* ne convient avec celui de *pain* qu'en son objet, et non de la manière de signifier cet objet que le mot pain signifie distinctement; au lieu que le mot *ceci* le signifie confusément. Cet argument sophistique se réduit donc à cet enthymême visiblement faux : il est ridicule d'affirmer le *pain* distinctement conçu, du *pain* distinctement conçu; donc il est ridicule d'affirmer le pain distinctement conçu, du pain confusément conçu.

Le second argument de même est sophistique par l'équivoque de la majeure : car il est vrai que dans cette proposition : *Le lion de la tribu de Juda a vaincu,* le terme de lion signifie Jésus-Christ; mais il le signifie métaphoriquement et non proprement; on ne peut donc conclure de ce que cette proposition : Jésus-Christ *a vaincu,* est une proposition propre et non métaphorique, que celle-ci : *Le lion de la tribu de Juda a vaincu,* soit propre et non métaphorique.

Il n'y a qu'à appliquer cette même solution à l'argument des ministres pour en découvrir le sophisme : car il est vrai en un sens, que dans cette proposition : *Ceci est mon corps, ceci* signifie le *pain;* mais il n'est pas vrai qu'il le signifie distinctement, comme le mot pain. Il est vrai, au contraire, que le mot de *ceci* ne signifie que confusement, et par une idée qui peut représenter dans la suite une chose qui n'est pas pain, sans qu'il soit besoin d'une nouvelle idée. C'est l'éclaircissement de la majeure.

Il est vrai à l'égard de la mineure, que cette proposition : *Le pain est mon corps,* est métaphorique; mais c'est que le mot de *pain* marquant son objet, non confusément comme le mot de *ceci,* mais distinctement, il faut nécessairement pour le pouvoir lier avec le *corps* de Jésus-Christ substituer non seulement un autre sujet, mais une autre idée; et c'est pourquoi c'est une vraie métaphore, la métaphore consistant essentiellement dans ce changement d'idée.

Mais il n'en est pas de même du terme de *ceci,* qui ne signifie son objet que confusément comme chose présente : car à cause de cette confusion, cette même idée est capable de représenter un autre objet, et de recevoir ainsi un autre attribut, comme celui de *corps* de Jésus-Christ. Il est vrai que par cette attribution elle change d'objet, et qu'elle ne signifie plus alors du pain, mais le corps de Jésus-Christ, comme nous l'avons expliqué; mais ce changement d'objet ne rend point la proposition métaphorique, parce que l'idée demeure la même.

On voit par là que tout est faux dans l'argument des ministres, en la manière qu'il faut qu'ils l'entendent pour le rendre concluant. Il est faux que dans cette proposition : *Ceci est mon corps, ceci* signifie le *pain* d'une signification distincte; or c'est de cette signification distincte que leur conclusion dépend. Il est faux que cette proposition : *Ce pain est le corps de* Jésus-Christ, soit métaphorique par cette seule raison que le sujet signifie le pain; elle ne l'est que parce qu'il le signifie distinctement; car s'il le signifiait confusément, elle ne serait point métaphorique. Et la conclusion qu'on en tire, qui est que cette proposition : *Ceci est mon corps,* est métaphorique, comme équivalente à celle-ci : *Ce pain est mon corps,* est fausse, parce qu'elle n'y est équivalente que dans l'objet du sujet et non en la manière de le signifier, l'une le signifiant distinctement et l'autre confusément.

Enfin ce que les ministres supposent de plein droit, que cette proposition : *Ce pain est mon corps,* étant métaphorique, doit être prise dans leur sens figuratif, est encore une illusion grossière et palpable : car toute métaphorique qu'elle est, elle ne fait que signifier métaphoriquement la même chose qui est signifiée proprement par : *Ceci est mon corps,* comme cette proposition : *Le lion de la tribu de Juda a vaincu,* ne signifie que la même chose que celle-ci : Jésus-Christ *a vaincu;* mais elle signifie métaphoriquement ce que l'autre signifie proprement et distinctement.

Que les ministres n'abusent donc point de ce terme de métaphore, comme si c'était la même chose d'admettre une métaphore dans ces paroles : *Le pain est le corps de* Jésus-Christ, et d'y admettre leur sens, qui est que *le pain est le signe du corps de* Jésus-Christ. Cette métaphore *de signe* est une métaphore qui choque absolument le sens commun, quand on n'y est pas préparé. Il est donc impossible de l'admettre. Mais il ne s'ensuit pas qu'en excluant celle-là on exclue les autres. La métaphore qu'il y faut admettre est claire et facile, c'est que si Notre-Seigneur avait dit : *Ce pain est mon corps,* encore que lorsqu'il eût prononcé le mot de *pain* les apôtres n'eussent pu concevoir que de vrai pain, néanmoins lorsqu'il eût prononcé celui de *corps,* et qu'il eût été question de lier ensemble ces deux termes, ils auraient substitué naturellement un autre terme à celui de pain, et ils l'auraient pris alors comme terme de *désignation,* et non de *propriété;* de même que si l'on eût dit au jeune Tobie, en lui montrant l'ange Raphaël : *Cet homme est un ange,* quoique lorsqu'on eût prononcé le mot de *cet homme,* il n'eût pu concevoir qu'un vrai homme, néanmoins après la proposition finie, ne pouvant lier ce terme d'homme avec le terme d'ange, il aurait substitué un autre sujet, et conçu que par les mots *cet homme* on ne marquait qu'un ange revêtu de la forme d'un homme; et ainsi il aurait changé l'idée d'*homme* en celle *de chose qui paraît un homme.*

Voilà la seule métaphore qu'il faudrait admettre dans ces paroles : *Le pain est mon corps,* quand Jésus-Christ s'en serait servi. Et ainsi quand les ministres auraient prouvé par tous leurs raisonnements qu'il faut admettre une figure dans ces paroles : *Ceci est mon corps,* ils n'en seraient de rien plus avancés, parce qu'on ne leur donnerait nullement le choix de cette figure, comme il semble qu'ils le supposent, et qu'on la déterminerait par le sens commun, qui ne peut en aucune sorte recevoir celle qu'ils ont inventée.

Je prie M. Claude de remarquer exactement ceci, parce que c'est une faute dans laquelle il tombe perpétuellement aussi bien qu'Aubertin, de prendre tou-

jours pour la même chose, d'admettre *un sens métaphorique* dans ces propositions, et d'y admettre *la figure calviniste.*

La découverte que nous avons faite de ce sophisme n'est pas peu considérable ; car elle sert à convaincre le livre d'Aubertin d'un grand nombre de sophismes, parce que celui-là y est répété plusieurs fois. Et afin que M. Claude ne prenne pas ce que je dis pour un reproche en l'air, quoique je ne prétende pas faire un catalogue exact de tous les lieux où Aubertin emploie cet argument, je l'avertirai néanmoins qu'outre le premier livre où il l'étend, et en fait le fondement de sa doctrine, il le trouvera encore dans les pages 281, 288, 308, 318, 322, 324, 327, 329, 365, 368, 372, 423, 433, 527, 574, 580, 599, 605, 776, 783, 788, 796.

Il a même tant de complaisance dans ce sophisme, qu'il en tire de basses plaisanteries. *Ces paroles de S. Augustin,* dit-il en un endroit (p. 603), *ont fait geler le sang à Bellarmin.* « *Ad quæ verba Bellarmino sanguis congelavit;* » parce qu'elles lui fournissaient le sujet d'en tirer cet argument, que le mot de *hoc* s'entendait du *pain;* et que comme cette proposition : *Ce pain est mon corps,* est une proposition figurée, il s'ensuit que cette proposition : *Ceci est mon corps,* est une proposition figurée.

Mais pour réfuter tous ces lieux tout d'un coup, et montrer que ce sont autant de sophismes, il n'y a qu'à faire cet argument : Quiconque conclut de ce que, par le mot de *ceci,* on entend le pain dans cette proposition : *Ceci est mon corps,* que l'on prend cette proposition dans un sens métaphorique, tombe dans un sophisme; or c'est la conclusion que tire Aubertin dans tous ces lieux marqués ; donc ce sont autant de sophismes.

M. Claude. « C'est ce que les plus célèbres jésuites ont fort bien reconnu, Salmeron, Bellarmin, Suarez et Vasquez. *Si Jésus-Christ,* dit Salmeron, *eût dit : Ce pain est mon corps, nous serions contraints de recourir à la figure.* Cette proposition, dit Bellarmin : *Ce pain est mon corps, est tout à fait absurde et impossible, si on ne la prend figurément ; c'est-à-dire, en ce sens, que le pain signifie le corps. On ne peut pas dire,* dit Suarez, *que la substance du pain est le corps de Jésus-Christ, sinon métaphoriquement. Il est faux de dire,* dit Vasquez, *que le pain est le corps de Jésus-Christ sans trope ou sans figure.* En effet, quand S. Paul a dit que *la pierre était Jésus-Christ,* la répugnance naturelle que l'on découvre d'abord entre ces deux termes : *La pierre et Jésus-Christ,* fait qu'on a recours à la figure, et que l'on entend que la pierre signifiait Jésus-Christ; si donc il faut entendre par le mot *ceci, ce pain,* il est évident qu'on ne peut donner au Sauveur aucun sens de présence réelle, mais seulement un de signification, savoir ce pain signifie ou est le signe de mon corps. »

Réponse. — Ces célèbres jésuites ont eu raison de reconnaître que cette proposition : *Ce pain est mon corps,* est métaphorique, et non littérale; mais ils n'auraient pas eu raison de dire que cette proposition ne peut recevoir d'autre métaphore que celle des calvinistes : car c'est une chose visiblement fausse, et il est vrai, au contraire, qu'elle ne peut recevoir celle des calvinistes, qui est manifestement extravagante, comme nous l'avons prouvé, et qu'elle en peut recevoir une autre fort naturelle, qui est celle qui eût été contenue dans ces paroles : *Cette verge est un serpent,* si Moïse les eût prononcées en changeant sa verge en serpent ; ou celle dont Jésus-Christ pouvait user en changeant l'eau en vin, s'il eût dit : *Cette eau est du vin;* ou celle dont userait un homme, si, en mettant le feu à de la poudre, il disait : *Cette poudre est du feu ;* ou celle dont se servirait un chimiste, qui, ayant la pierre philosophale, dirait dans le moment du changement : *Ce plomb est de l'or.* Toutes ces propositions seraient métaphoriques, mais non figuratives; et elles ne signifieraient nullement : *Cette verge est la figure d'un serpent; cette eau est la figure du vin; cette poudre est la figure du feu ; ce plomb est la figure de l'or.*

Que M. Claude apprenne donc encore une fois qu'il y a bien de la différence entre un sens métaphorique et le sens figuratif des calvinistes : car il y a des sens métaphoriques qui signifient la même chose que le sens propre de ces paroles : *Ceci est mon corps,* et ce sont ceux-là que la raison veut que l'on admette dans ces sortes de propositions.

M. Claude s'abuse aussi dans l'imagination qu'il a, que ce soit la seule répugnance naturelle de ces termes, *pierre* et *Christ,* qui a obligé à prendre le mot de *pierre* pour un signe de Jésus-Christ, et à croire que cette proposition : *La pierre était Christ,* marque seulement qu'elle en était la figure. Cette raison de l'incompatibilité de deux termes n'est nullement suffisante pour autoriser cette expression, et pour porter les gens sages à s'en servir ou à l'entendre en ce sens, autrement il n'y a point d'extravagance qu'on ne pût dire et excuser sur ce prétexte. Il serait permis, par exemple, en vertu d'une destination secrète que l'on ferait d'un moulin à signifier le grand-seigneur, de dire froidement et sans préparation à des personnes qui ne regarderaient ce moulin que comme un moulin : *Ce moulin est le grand-seigneur.* Et M. Claude, selon sa philosophie, devrait trouver cette proposition fort raisonnable ; parce que, selon lui, elle ne signifie autre chose, sinon que ce moulin est la figure du grand-seigneur, à cause de l'incompatibilité des termes ; ce qui serait peu surprenant, et attirerait seulement cette question : En quoi est-il figure ? Mais cette philosophie n'est point reçue dans le monde, et malgré M. Claude, quiconque dira qu'un moulin est le grand-seigneur, sans autre préparation, sera jugé extravagant.

Ce n'est donc point la seule incompatibilité de ces termes, *pierre* et *Christ,* qui oblige à prendre ces paroles : *La pierre était Christ,* dans ce sens figuratif; c'est l'idée que l'on peut supposer dans les chrétiens, que tout ce qui est arrivé dans l'ancien testament est la figure des vérités du nouveau; ce qui fait

qu'ils regardent déjà cette pierre du désert comme un signe; c'est toute la suite du discours des paroles de S. Paul qui donne l'idée qu'il parle de figures et de signes; et cette idée étant formée, c'est une proposition claire que de dire que la pierre était Christ. Mais sans cette idée, S. Paul ne se serait jamais servi d'une telle expression; et Moïse, par exemple, n'aurait jamais dit aux Israélites sans préparation : *Voyez-vous cette pierre qui jette des eaux? C'est le Messie qui doit venir.*

M. CLAUDE.— « Que si, au contraire, par *ceci* on ne doit pas entendre *ce pain*, je dis qu'elles ne sauraient nous déclarer ou nous faire connaître la conversion du pain; car comment voulez-vous déclarer la conversion d'une chose par des paroles qui n'en font aucune mention? Si la substance du pain n'est marquée par le mot *ceci*, elle ne l'est pas aussi par les suivants, *est mon corps*. Il n'est donc en aucune manière désignée dans toute cette proposition : *Ceci est mon corps*. Comment donc peut-on conclure, par la force de ces paroles, que la substance du pain est changée? Sans mentir, on abuse bien de notre simplicité : on crie contre nous comme contre des opiniâtres et des entêtés, de ce que nous croyons que la substance du pain demeure; on nous assure qu'elle est changée, qu'elle est convertie au corps du Sauveur; on nous dit que nous sommes des sourds et des aveugles si nous n'entendons ce changement, et si nous ne le voyons dans ces paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps;* et ensuite on nous dit qu'il n'y est seulement pas fait mention du *pain* ni de sa substance. Ce sera sans doute un autre accident sans sujet, une conversion sans qu'il y ait rien de converti. On ferait mieux, ce me semble, de nous dire qu'il faut croire la transsubstantiation, parce que l'Église romaine le veut, que de l'établir sur une proposition dont il faut reconnaître ensuite qu'elle n'en parle ni près ni loin. Quelque demi-savant dira peut-être ici que pour faire que des paroles opèrent une conversion, il n'est pas nécessaire qu'elles désignent la chose qu'elles convertissent, et qu'il suffit que Dieu veuille déployer sa toute-puissance par leur moyen. Mais je suis assuré que le P. Nouet est trop habile homme pour me faire cette objection. Je réponds néanmoins qu'il est vrai que Dieu peut opérer un changement, ou sans user de paroles, ou par des paroles qui ne signifieront rien, ou par des paroles qui signifieront toute autre chose que ce à quoi elles seront employées; car sa puissance ne dépend pas de la force des mots. Mais si l'on veut que celles de Jésus Christ soient du nombre de ces dernières, je veux dire qu'elles ne signifient pas le changement qu'elles opèrent, il ne faut donc pas les produire pour nous le prouver; il faut le prouver d'ailleurs. Et d'où peut-on savoir que ces paroles ont la vertu de convertir le pain, si on ne le peut tirer de la force de leur signification? »

RÉPONSE. — Puisque nous avons dit que *ceci* signifie le pain, et en quel sens il le signifie, M. Claude peut juger déjà que tout ce qu'il dit ici est fort inutile. Mais il est quelquefois si peu heureux dans ses raisonnements, qu'en lui accordant toutes ses suppositions, il en tire encore de fausses conséquences. Je veux donc bien me revêtir pour un moment d'un sentiment dont je ne suis pas, pour examiner ce qu'il en conclura. Il dit que si le mot de *ceci* ne signifie pas le pain, mais, par exemple, le corps de Jésus-Christ confusément conçu, on ne pourra conclure de ces paroles que la substance du pain est changée. Il se trompe; on le conclurait encore suffisamment : car quoique le mot de *ceci* signifiât le corps de Jésus-Christ, il le signifierait pourtant comme l'objet présent. Et comme le corps de Jésus-Christ ne saurait être cet objet présent, à moins que cet objet présent ne soit autre chose que le pain, il s'ensuivrait toujours des paroles de Jésus-Christ, et que l'objet présent est le corps de Jésus-Christ, et que ce n'est pas du pain; ce qui suffit pour marquer la transsubstantiation. Ainsi jamais il n'y eut d'exclamation ou de raillerie moins à propos que celle dont il se sert, en s'écriant *que l'on abuse de leur simplicité, que l'on crie contre eux comme contre des opiniâtres et des entêtés, de ce qu'ils croient que la substance du pain demeure, et que l'on leur dit ensuite qu'il n'y est pas fait mention du pain et de sa substance :* car c'est faire mention que le pain est changé, que de donner lieu de conclure nécessairement qu'il est changé; d'empêcher la pente naturelle que l'esprit a, lorsqu'on l'applique à un objet présent qui paraît pain, de conclure que c'est du pain, en lui faisant rejeter cette pensée, et lui faisant avouer que c'est le corps de Jésus-Christ. Mais il n'est pas nécessaire de recourir à cette hypothèse, puisque dans le vrai sens de cette proposition, le pain est considéré comme pain, et comme le terme du changement lorsqu'on prononce le mot de *ceci*, et qu'ensuite l'esprit conçoit par la même idée, que l'objet présent, qui était pain, est le corps de Jésus-Christ; ce qui enferme l'idée naturelle de la transsubstantiation.

M. CLAUDE. — « Mais il faut aller plus avant, et puisqu'il est certain que cette proposition : *Ceci est mon corps*, étant réduite à cette forme, ce pain est mon corps, ne peut avoir autre sens que le métaphorique que nous lui donnons, il est important de voir si c'est ainsi que Jésus-Christ et ses apôtres l'ont entendu. Je dis donc, à l'égard de Jésus-Christ, que tenant du pain en ses mains, l'ayant béni, l'ayant rompu, et le présentant à ses disciples en leur disant : *Prenez, mangez; ceci est mon corps*, ce serait la plus étrange de toutes les équivoques, si par le mot *ceci*, il n'avait pas entendu le pain qu'il tenait et qu'il montrait. Jamais homme, depuis le premier Adam jusqu'à cette génération, ne parla de la manière que le Seigneur a parlé, qu'il n'ait entendu par *ceci* ce qu'il tient et ce qu'il montre à ceux à qui son discours s'adresse, si au moins il a eu dessein de parler sincèrement et sérieusement. Que si la bonne foi du langage ne nous permet pas de donner à nos termes, et surtout à des

termes communs et ordinaires, un autre sens que celui qui est établi par un usage perpétuel et général, faut-il s'imaginer que le Seigneur ait voulu violer cette règle, et quitter la signification propre et naturelle de ce pronom, pour lui en donner une autre qui est si impropre, si cachée et si impénétrable, que quelque subtile que soit l'école romaine et quelque recherche qu'elle en ait faite, elle n'a pu encore s'en assurer? Pouvons-nous juger autrement du sens de Jésus-Christ que les apôtres n'en ont jugé? Et quelle apparence y a-t-il que voyant du pain devant leurs yeux, que leur maître tenait en ses mains, qu'il leur montrait et qu'il leur présentait en disant : *Prenez et mangez,* ils n'aient pas cru qu'en ajoutant : *Ceci est mon corps,* il ait voulu dire : *Ce pain est mon corps?* Or il s'ensuit de là manifestement, comme je l'ai déjà dit, et comme les plus éclairés d'entre les docteurs romains le confessent, qu'il faut entendre toute cette proposition en un sens de signification, puisqu'il n'est pas possible de concevoir autrement comment le pain peut être le corps de Jésus-Christ. »

Réponse.—M. Claude ne fait autre chose, en allant plus avant, que de s'enfoncer davantage dans les mêmes fautes, répéter le même sophisme, et nous obliger à l'en avertir de nouveau.

Je lui répète donc encore que quoique l'on réduise cette proposition : *Ceci est mon corps,* au sens de celle-ci : *Ce pain est mon corps,* il est faux qu'elle soit métaphorique; de même qu'encore que l'on réduise le sens de cette proposition : *Le lion de la tribu de Juda a vaincu,* au sens de celle-ci : Jésus-Christ *a vaincu,* il est faux qu'elle soit propre. Le mot de *ceci* ne signifiera jamais *le pain* que confusément, et ne le signifiant que confusément, il pourra être lié avec l'attribut de corps de Jésus-Christ, sans que l'idée en change, quoiqu'il y ait changement d'objet, et par conséquent sans métaphore. Je lui répète encore que cette proposition : *Ce pain est mon corps,* n'a point le sens calviniste, qu'elle ne signifie que la transsubstantiation et la présence réelle, mais métaphoriquement. Je lui répète que c'est en vain qu'il se travaille à prouver que Jésus-Christ par le mot de *ceci* a entendu et démontré le pain et que les apôtres l'on entendu de la sorte : car s'il veut montrer que l'idée qui répond au mot de *ceci* signifie le pain distinctement, sa prétention est ridicule, et s'il ne prétend autre chose, sinon que ce mot signifie le pain confusément, on lui accorde tout ce qu'il demande, et non seulement il n'en saurait rien conclure, mais nous en avons conclu tout le contraire.

Ce n'est pas qu'en lui accordant cela je veuille demeurer d'accord de toutes les preuves qu'il en apporte, qui sont pour la plupart excessives, hyperboliques et fausses. Mais ce serait un trop grand travail que d'être obligé de réfuter les mauvaises preuves dont il se sert pour établir une chose dont on convient avec lui. Il suffit de l'arrêter sur la conclusion qu'il en tire, et après lui avoir permis de dire que par le mot de *ceci* Jésus-Christ a signifié le pain, lui nier comme je fais, qu'il en puisse conclure que cette proposition : *Ceci est mon corps,* se doit prendre en un sens de signification, puisque non seulement elle n'a pas ce sens, étant exprimée en ces termes : *Ceci est mon corps,* mais qu'elle ne le pourrait même avoir quand Jésus-Christ se serait servi de ces paroles : *Ce pain est mon corps,* et que, selon l'une et l'autre expression, elle ne peut avoir que le sens de la présence réelle et de la transsubstantiation.

CHAPITRE IV.

Réfutation des prétendus éclaircissements de M. Claude.

M. Claude. — « Pour éclaircir davantage cette vérité, il faut se souvenir de ce que j'ai dit dans l'explication du chapitre 6 de S. Jean, que le Seigneur a voulu se représenter à nous sous l'idée d'un aliment qui nourrit notre âme, et qui entretient en nous cette vie spirituelle que nous avons reçue en qualité de créatures nouvelles. Nous n'avons point de dispute là-dessus; car les uns et les autres confessent que Jésus-Christ nous est donné dans l'Eucharistie comme une viande et un breuvage spirituel. Et Bellarmin même n'a pas fait difficulté de dire que ces paroles : *Ceci est mon corps,* signifient le corps de Jésus-Christ, en tant qu'il est la viande de nos âmes, et la nourriture spirituelle de nos cœurs. Or il est certain que cette idée d'aliment de l'âme est métaphorique, établie sur la ressemblance qu'il y a entre le pain et le vin matériel à l'égard des corps, et le corps et le sang de Jésus-Christ à l'égard des âmes. Quelle difficulté trouve-t-on donc dans les paroles du Sauveur? Il prend du pain et du vin, c'est-à-dire ces mêmes aliments corporels, sur lesquels il veut établir l'idée de viande et de breuvage, dont il revêt son corps et son sang; il dit de l'un : *Ceci est mon corps,* et de l'autre : *Ceci est mon sang.* Qui ne voit qu'il veut dire, non : Ce pain est changé réellement en mon corps, et ce vin en mon sang, car cela ne fait rien ; mais seulement : Ce pain vous représente mon corps, et ce vin mon sang, sous l'image de ce pain et de ce vin. »

Réponse. — Les éclaircissements de M. Claude ne sont pas plus solides que ses preuves : il prétend que Jésus-Christ s'étant représenté aux apôtres dans le sixième chapitre de S. Jean comme aliment de l'âme, cela les a pu porter à prendre ces paroles : *Ceci est mon corps,* dans ce sens : *Ceci est la figure de mon corps.* J'avoue que j'ai de la peine à comprendre qu'un homme d'esprit comme lui soit capable d'un si bizarre raisonnement. Jésus-Christ répète et inculque à ses apotres, dans le sixième chapitre de S. Jean, que sa chair est vraiment viande, et son sang vraiment breuvage ; que ceux qui ne mangeront pas sa chair et ne boiront pas son sang n'auront point la vie; que le pain qu'il donnera est sa chair : et tout cela, dit M. Claude, avait très-bien préparé les apôtres à croire que ce pain qu'il leur disait être son corps ne l'était pas. N'est-ce pas se moquer du monde que de rai-

sonner de la sorte? Et tous ces discours de Jésus-Christ pouvaient-ils faire d'autre effet sur l'esprit des apôtres, que de les préparer, lorsqu'il leur dit, en montrant le pain, que c'était son corps, à croire qu'il l'etait véritablement?

Il leur avait promis de leur donner sa chair à manger, et sa chair véritable, puisque les ministres avouent que dans le sixième chapitre de S. Jean il est toujours parlé de la véritable chair de Jésus-Christ; ils ne savaient pas de quelle manière cette promesse s'exécuterait; ils en voient l'exécution dans ces paroles : *Ceci est mon corps;* Jésus-Christ leur commandant de manger ce qu'il leur donnait. Le rapport de la promesse à l'effet leur pouvait-il donner d'autre idée que celle-là, que cet objet présent était véritablement la chair de Jésus-Christ?

Il faut considérer sur ce sujet que les propositions métaphoriques, dans lesquelles on donne à une chose le nom d'une autre, parce qu'elle en possède la qualité, ne se peuvent que rarement renverser en changeant l'attribut au sujet. On dit que *Jésus-Christ est une vigne, une porte, un soleil;* mais on ne dit point qu'une vigne, une porte, un soleil soit Jésus-Christ. On dit que Benjamin était un loup ravissant; mais on ne dit pas qu'un loup ravissant soit Benjamin. Ainsi la seule comparaison que Jésus-Christ aurait faite de soi-même à un aliment en s'appelant pain de vie, n'aurait point du tout donné lieu à dire que *le pain était Jésus-Christ*, et encore moins qu'un tel pain fût Jésus-Christ. Car Jésus-Christ n'est pas semblable à un tel aliment, mais à un aliment en général. De sorte que ce changement entre ces propositions : *La chair de Jésus-Christ est un aliment,* et *cet aliment est la chair de Jésus-Christ*, marque un autre rapport qu'un simple rapport de figure et de signe.

Quand M. Claude, après avoir dit que Jésus-Christ s'est comparé à un aliment dans le sixième chapitre de S. Jean, se récrie donc : *Quelle difficulté trouve-t-on dans les paroles du Sauveur? Qui ne voit qu'il veut dire : Ce pain nous représente mon corps, ou concevez mon corps et mon sang sous l'idée de ce pain et de ce vin*, il suit sa méthode ordinaire, de croire qu'une très-mauvaise raison devienne bonne en la mettant en exclamation. Car c'est comme s'il disait : Puisque Jésus-Christ dit qu'il est une porte, quelle difficulté trouve-t-on à dire qu'une telle porte est Jésus-Christ? Puisqu'il a dit que les apôtres étaient des branches de vigne, pourquoi ne dira-t-on pas de toutes les vignes qu'elles sont des apôtres?

M. Claude. — « En effet, quand on dit que le corps de Jésus-Christ est au sacrement comme la viande de nos âmes, cela signifie deux choses : l'une, qu'il y est présent en la manière qu'il le doit être pour nourrir nos âmes; et l'autre, qu'il y doit être en forme d'aliment. Il faut demeurer d'accord de cela, et il ne reste plus qu'à examiner quelle est cette présence nécessaire pour la nourriture de l'âme, et quelle est cette forme d'aliment dont il doit être revêtu. Si nous éclaircissons bien ces deux points, il n'y aura plus rien qui nous embarrasse dans les paroles de Jésus-Christ. Le premier est évident de lui-même : car nourrir notre âme, c'est lui donner le sentiment de la paix de Dieu, et la fortifier en la foi, en la piété, en la sainteté, en l'espérance de la vie éternelle. Or la présence réelle et substantielle du corps et du sang de notre Sauveur est inutile pour cela. La substance de Jésus-Christ n'entre point dans nos âmes proprement et littéralement pour y produire tous ces effets. Une pensée de cette nature serait indigne de la religion chrétienne. Il ne faut qu'une présence objective, comme on parle, c'est-à-dire que le corps et le sang de Notre-Seigneur soient présentés à notre foi, en tant qu'ils sont la victime offerte à Dieu pour notre rédemption, et que notre foi les accepte en cette qualité. C'est de l'impression vive et profonde de ces objets, et de l'acceptation que nous en faisons, que naît la communion mystique que nous avons à Jésus-Christ et à ses grâces. De là viennent tous les motifs de notre consolation, de notre sanctification et de notre espérance; de là dérive cet esprit saint qu'il nous communique, pour nous vivifier et pour nous consacrer en lui; et de là enfin depend le droit que nous avons à la résurrection bienheureuse et à la gloire des cieux. Le second n'est pas moins clair : car pour recevoir le corps et le sang de Jésus-Christ sous l'idée d'un aliment, il ne faut ni changer réellement ce corps en du pain, et ce sang en du vin; ni changer réellement le pain en ce corps, ni le vin en ce sang; ni donner réellement à ce corps et à ce sang la forme extérieure du pain et du vin : ce serait tromper nos sens, et renverser les choses sans aucune nécessité. Il ne faut que nous représenter ces divins objets par le pain et par le vin du sacrement, comme par des images et des signes, et nous obliger de les considérer précisément dans la conformité qui est entre eux et ces choses matérielles. En la même manière que pour concevoir Jésus-Christ comme un vêtement, ou comme un cep ou une pierre, il ne faut ni lui donner réellement la forme extérieure de ces choses, ni envelopper sa substance de leurs accidents, mais seulement le considérer dans la ressemblance qu'il a avec elles; ou, si vous voulez, il faut que les idées de ces choses nous règlent et nous conduisent, pour nous faire bien concevoir les qualités qui sont en Jésus-Christ. »

Réponse. — Tout ce discours, qui est continuellement dans la bouche des ministres, dont M. Claude ne fait que l'emprunter, est si plein de témérité, et donne de si étranges ouvertures à toutes sortes d'erreurs et d'impiétés, qu'il doit faire horreur à tous ceux qui ont quelque sentiment de religion, et qui savent ce que c'est que de soumettre la foi aux égarements d'une raison aveugle et présomptueuse.

Ces messieurs veulent juger par la fin que Dieu s'est proposée en établissant l'Eucharistie, qui est de nourrir et de vivifier nos âmes, des moyens qu'il a dû choisir pour arriver à cette fin, et ils croient avoir droit d'en exclure les uns comme non nécessaires à

cette fin, et de se borner aux autres comme suffisants pour l'effet que Dieu s'est proposé. Il semble que Dieu était obligé de leur demander conseil des moyens qu'il devait employer pour notre sanctification, et qu'ils puissent rejeter tous ceux dont ils ne voient pas la raison. Il n'est pas nécessaire, pour vivifier nos âmes, dit M. Claude, que Jésus-Christ soit présent dans l'Eucharistie. Il n'y est donc pas présent; mais s'il est permis de raisonner de la sorte sur ce mystère, et de prendre notre raison pour juge des moyens dont Dieu se sert pour notre salut, où en sommes-nous? Et M. Claude voit-il lui-même les horribles conséquences de ce damnable principe? L'Incarnation du Fils de Dieu et sa mort paraissent aux sociniens, aussi bien qu'aux Turcs et aux païens, des moyens non seulement inutiles pour le salut des hommes, mais ridicules et injustes. Eh quoi, disent-ils, Dieu ne pouvait-il pas pardonner simplement les péchés, sans être obligé de se faire homme et de mourir pour les effacer? Serons-nous donc obligés, pour les convaincre, de leur montrer par raison que ces moyens étaient nécessaires, et ferons-nous dépendre de là la victoire de la vérité et la décision de ce différend? Conviendrons-nous avec eux de ces principes, que si nous ne leur pouvons montrer par raison que ces effets ne se pouvaient produire sans l'Incarnation et la mort d'un Dieu, il faut rejeter la foi de tous ces articles? Faudra-t-il faire le même sur tous les autres points que les hérétiques contestent à l'Église, et examiner s'ils sont nécessaires pour la fin que Dieu s'y est proposée? Est-il nécessaire pour sauver les hommes, dira un manichéen, que Jésus-Christ eût un véritable corps, et qu'il soit mort véritablement? Est-il nécessaire, diront d'autres, pour la fin de la religion chrétienne, et pour ce culte en esprit et en vérité dans lequel elle consiste, que Dieu y communique sa grâce par des signes extérieurs? Est-il nécessaire même, dira-t-on à M. Claude, que pour concevoir Jésus-Christ comme un aliment, il y ait un signe et un sacrement exprès établis dans l'Église, puisqu'il n'y a point de pain qui ne nous puisse faire penser, aussi bien que celui de l'Eucharistie, que Jésus-Christ est l'aliment de nos âmes?

Qu'il apprenne donc, par la vue des précipices où ses raisonnements le conduisent, combien la hardiesse qui lui fait conclure que Dieu n'a pas établi un certain moyen, parce qu'il ne lui paraît pas nécessaire pour une certaine fin, est contraire à l'esprit de la foi, et même aux lumières de la véritable raison: car c'est supposer que l'homme est capable de connaître toutes les raisons de la conduite de Dieu, et de pénétrer dans tous les secrets de sa sagesse. C'est égaler sa lumière à celle de Dieu même; c'est-à-dire que c'est le comble de la présomption. Il ne faut donc que rappeler ceux qui s'y laissent emporter, comme M. Claude, à la connaissance de leur condition et de leur faiblesse. Il n'y a qu'à les faire ressouvenir qu'ils sont hommes et non pas dieux, et à leur remettre dans l'esprit ce que Dieu dit par son prophète, que ses pensées ne sont pas les nôtres, et que ses voies ne ressemblent pas à celles des hommes. *Non enim cogitationes meæ cogitationes vestræ, neque viæ meæ viæ vestræ, dicit Dominus.*

Il ne faut, pour leur faire honte de cette insolence, que leur faire sentir leur aveuglement et leurs ténèbres dans les choses les plus communes, et leur dire avec S. Augustin: *Insensés que vous êtes, rentrez premièrement en vous-mêmes, considérez votre être tout entier, et voyez si vous le pouvez comprendre, et vous disputerez ensuite de celui qui est votre créateur et le mien. Faites-moi entendre et développez-moi ces choses inférieures et terrestres, et je vous croirai capables de pénétrer aussi dans les choses hautes et divines.* « *Demonstra mihi atque explica parva ista inferiora, et tunc tibi credam posse te investigare superiora.* »

Car en vérité; c'est une chose étonnante que des hommes faibles et misérables, qui marchent comme à tâtons dans des obscurités impénétrables; qui sont environnés d'incompréhensibilités de toutes parts; qui ne connaissent la nature ni de leur âme ni de leur corps, bien loin de connaître celle de ce grand monde, qui les engloutit comme des atômes imperceptibles, aient la hardiesse de borner l'étendue infinie de la sagesse de Dieu à la petitesse de leur esprit, et de conclure, par une témérité monstrueuse, que ce qu'ils ignorent n'est point, comme si Dieu ne pouvait avoir des raisons dans ses œuvres qui leur fussent inconnues?

L'Incarnation d'un Dieu n'est pas nécessaire pour sauver les hommes; elle n'est donc point, disent les sociniens. Le baptême est inutile aux enfants pour les justifier; il ne les faut donc point baptiser, disent les anabaptistes. La présence corporelle de Jésus-Christ est inutile pour vivifier nos âmes; c'est donc une vision, disent les calvinistes et M. Claude.

Mais si l'esprit d'erreur porte à ces raisonnements impies, l'esprit de la foi en donne tout au contraire de l'éloignement et de l'horreur, et pour peu qu'un chrétien en soit animé, il fait qu'il s'écrie à Dieu, dans la reconnaissance de sa faiblesse et de la grandeur de cet être incompréhensible: *Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est, et non potero ad eam.* Il découvre partout des abîmes et des profondeurs infinies. Ainsi ne trouvant point d'autre sûreté que de ne juger des œuvres de Dieu que par la lumière que Dieu lui en donne, il établit toujours la foi pour le fondement de toutes ses connaissances; et c'est par cette foi qu'il tâche de parvenir à l'intelligence de ce qu'il ne comprenait pas, en pratiquant ainsi ce que dit S. Augustin: *Non capis vivendo, intellige credendo;* si la vue de votre esprit n'est pas assez forte pour atteindre jusque là, essayez de vous y élever par la foi.

Si M. Claude prenait cette heureuse voie, que je lui souhaite de tout mon cœur, peut-être que Dieu lui ferait la grâce de comprendre quelque chose de ce qu'il ne comprend pas présentement, et de ce qu'il

blasphème, parce qu'il ne le comprend pas. Mais il faut pour cela renverser cette méthode d'erreur. Il ne faut plus conclure, comme il fait, que la présence réelle n'est pas, parce qu'il ne la juge pas nécessaire pour vivifier les âmes. Il faut qu'il croie la présence réelle de Jésus-Christ, et ensuite il pourra connaître que ce moyen était très-convenable pour cette fin; que Jésus-Christ étant le Médiateur entre Dieu et nous, et l'étant en tant qu'homme par sa nature humaine, et cette qualité de Médiateur consistant à vivifier les âmes et les corps pour les réunir à Dieu, et à donner aux hommes de s'offrir eux-mêmes à Dieu par lui et avec lui, ce qui est la fin de l'Incarnation, c'était y satisfaire d'une manière bien digne de Dieu, et très-propre à en exciter vivement la foi dans les hommes, que de se servir de son humanité même, comme d'instrument pour détruire dans les âmes et dans les corps les effets de la mort et du péché, et de se donner ainsi à toute son Église, afin qu'elle l'offre elle-même à Dieu son Père, et qu'elle s'en fasse rerecevoir, en s'offrant par lui et avec lui.

Qu'y a-t-il qui nous puisse faire sentir plus vivement que nous ne pouvons obtenir aucune grâce que par le Médiateur, ni avoir accès à Dieu que par lui, que de voir qu'il attache notre vie spirituelle à la réception de son humanité glorieuse, qui est ainsi comme interposée sensiblement entre Dieu et nous; et qu'il ait rendu cette humanité le don même que l'Église fait à Dieu, afin qu'il la reçoive en sa grâce? Combien ce sentiment est-il plus vif et plus pressant, en considérant le corps de Jésus-Christ réellement présent sur nos autels et en nous-mêmes, que si nous ne le regardions que dans le ciel dans un éloignement infini? Ce n'est pas être exempt de cette faiblesse, mais c'est ne pas la sentir par aveuglement, ou la dissimuler par orgueil, que de ne reconnaître pas la différence des impressions que la présence ou l'absence d'une même chose fait sur nous. On pourrait alléguer quantité d'autres raisons de ce conseil admirable de la sagesse de Dieu. Mais quelques raisons qu'on en allègue, il n'en faut jamais faire dépendre la foi de ce mystère : il ne le faudrait pas moins croire quand on n'y en trouverait aucune, et il ne faudrait pas avoir moins d'horreur pour cette voie téméraire des ministres, qui ont l'insolence de conclure que Dieu n'a point établi certains moyens de salut, parce qu'ils ne les jugent pas nécessaires.

CHAPITRE V.

Continuation de la réfutation des preuves de M. Claude.

M. Claude. — « Il y a encore beaucoup d'autres considérations que je ne laisserai pas de rapporter, encore qu'elles soient communes et ordinaires, parce qu'elles sont très-importantes, comme que le style de l'Écriture est de donner aux sacrements les noms des choses dont ils sont les sacrements. *C'est mon alliance*, dit Dieu, parlant de la circoncision. *C'est le passage de l'Éternel*, dit-il, parlant de l'agneau pascal, lequel à cause de cela fut ensuite appelé *la Pâque*, c'est-à-dire, le passage. Car, puisque Jésus-Christ établit en sa sainte cène le sacrement de son corps, pourquoi n'aura-t-il pas dit de même : *Ceci est mon corps;* et quelle difficulté y a-t-il en ces termes, qui ne soit éclaircie par ces autres expressions toutes semblables? »

Réponse. — J'ai reproché à M. Claude d'avoir supprimé ces prétendus exemples, et de les avoir supposés comme constants; je lui reproche maintenant de les rapporter mal à propos : c'est qu'on ne saurait rien faire de bon d'une fausseté; on est toujours en faute, soit qu'on la rapporte, soit qu'on la supprime en la supposant. Mais parce que nous avons traité ces exemples en particulier, il suffit ici de prier M. Claude de relire ce qu'on en a dit.

M. Claude. — « Je mets en ce rang la remarque que plusieurs ont faite de la coutume des Juifs en la célébration de la pâque. Car le père de famille prenait un pain, et après l'avoir rompu, il le distribuait aux assistants en disant : *Ceci est le pain d'affliction que nos pères ont mangé dans la terre d'Égypte;* ce qui donne beaucoup de lumière aux paroles du Sauveur. Car en substituant au mémorial de l'ancienne alliance celui de la nouvelle, il a voulu garder la même forme d'expression. Et au lieu de dire : Ceci est le pain d'affliction que nos pères ont mangé dans la terre d'Égypte, il a dit : *Ceci est mon corps, qui sera rompu pour vous?* »

Réponse. — M. Claude se serait encore bien passé de cette remarque, quand ce ne serait que pour ne pas donner lieu d'y faire plusieurs réflexions qui ne seront pas avantageuses à la cause qu'il défend. 1° Cette remarque tirée des rabbins est de nulle autorité, et comme elle est incertaine dans le fond, il est ridicule de la vouloir faire servir à expliquer des paroles qui contiennent un article de foi, et dont par conséquent le sens doit être constant d'ailleurs. 2° Il est visible que ce n'est pas par cette remarque que Dieu a voulu que ces paroles : *Ceci est mon corps*, fussent entendues, puisque nul des évangélistes et des apôtres ne fait mention de cette coutume des Juifs, et que nul des Pères ne l'a sue. Il faut donc chercher dans ces paroles un sens indépendant de cette remarque, et qui soit intelligible sans ce secours, puisque c'est un secours que Dieu ne nous a point donné, et dont l'Église s'est bien passée jusqu'à quelques nouveaux écrivains qui ont déterré cette remarque qui était ensevelie dans les livres de quelques rabbins. 3° M. Claude devrait comprendre, une fois pour toutes, qu'une expression raisonnable n'autorise point et ne rend point intelligible une expression extravagante, et qu'au contraire elle la rend plus obscure et plus inintelligible, en faisant voir quel est l'usage légitime de ces sortes d'expressions; or il est certain que de donner le nom de la chose signifiée à un signe déjà établi, comme les Juifs donnaient dans cette cérémonie au pain azyme, qui était un signe établi et connu, le nom du pain azyme, que les Israélites avaient mangé en

sortant d'Égypte, c'est une expression raisonnable; donc cette expression n'autorise point et ne rend point intelligible une autre expression, dans laquelle on prétendrait que Jésus-Christ aurait donné le nom de la chose signifiée à un signe non établi, et qui n'était point regardé comme signe, puisque cette expression est contraire à l'usage de tous les hommes sensés; et la première expression n'a pu que rendre au contraire celle-ci plus obscure et plus inintelligible, en faisant voir quel est le véritable usage de ces sortes d'expressions, où l'on attribue au signe le nom de la chose signifiée.

M. Claude. — « On pourrait encore ajouter que les actions de Jésus-Christ en la célébration de ce sacrement, savoir la bénédiction et la fraction du pain, étant elles-mêmes mystiques, c'est-à-dire, représentant quelque chose de spirituel et de divin, et celle qu'il commande à ses disciples de faire, savoir de prendre le pain et de le manger, l'étant aussi, il faut prendre ses paroles dans le sens que ces actions nous indiquent, et auquel il semble qu'elles nous conduisent comme par la main. C'est-à-dire, que comme la bénédiction qu'il fit du pain, représentait la consécration qu'il a faite de sa nature humaine pour être la victime de nos péchés, et la fraction qu'il en fit signifiait le tourment qu'il devait bientôt souffrir pour nous, de même quand il a dit du pain : *Ceci est mon corps,* il a voulu dire : Ce pain vous représente mon corps; d'autant plus qu'il a ajouté, *qui est rompu pour vous.* Car il est clair qu'il a voulu exprimer sa passion par un terme emprunté de l'action qu'il venait de faire, en rompant le pain, pour faire connaître que ses expressions étaient figurées comme ses actions étaient mystérieuses. »

Réponse. — Cette addition est du genre de la remarque, c'est-à-dire, qu'elle était très-bonne à supprimer. Il y a des actions mystérieuses qui peuvent servir à faire juger qu'une expression l'est; mais pour cela il faut qu'elles aient deux qualités : la première, qu'on les regarde comme mystérieuses avant de former dans son esprit le sens de cette expression; la seconde, qu'il y ait quelque rapport assez sensible de la signification de ces actions au sens de cette expression que l'on prétend qu'elles éclaircissent. Ces deux conditions se sont trouvées dans l'institution de la pâque qui est décrite dans l'Exode. Car avant que Dieu dit à Moïse ces paroles : *Est enim phase Domini,* « c'est le passage du Seigneur, » il lui ordonna de prescrire aux Israélites certaines cérémonies visiblement mystérieuses; comme de ceindre leurs reins, d'avoir un bâton à la main, de se hâter de manger l'agneau; et ces cérémonies excitaient naturellement cette question : *Quænam hæc religio?* « Que veulent dire ces mystères? » Et comme elles excitaient cette question, elles contribuaient aussi à faire entendre cette réponse : *Est enim phase Domini,* « c'est le passage du Seigneur, » par le rapport visible qu'elles avaient à l'état où les Israélites devaient être en suite de ce passage du Seigneur, qui était d'être prêts à partir avec précipitation.

Mais ces deux conditions manquent toutes deux à ces actions de Jésus-Christ que M. Claude remarque. La bénédiction, la fraction, la manducation n'excitaient point d'elles-mêmes l'idée d'un mystère et d'un signe, parce que c'étaient des actions ordinaires. Nous n'avons appris qu'elles sont mystérieuses que par ces paroles mêmes, qui, nous ayant fait connaître la présence de Jésus-Christ, ont donné lieu de découvrir des analogies dans ces circonstances. Mais cette découverte suppose ce sens trouvé; elle ne le découvre pas. Et les rapports qu'il y a entre la bénédiction, la fraction et la manducation de ce pain, et les objets auxquels M. Claude les rapporte, sont si éloignés, qu'il est impossible qu'ils aient aidé à les découvrir et à y porter l'esprit. Il eût déjà fallu savoir que le pain était figure de Jésus-Christ, pour deviner que la fraction du pain était figure des tourments de Jésus-Christ. Ainsi M. Claude renverse l'ordre de nos connaissances, et il fait servir à l'éclaircissement de ces paroles : *Ceci est mon corps*, des mystères qui n'ont été découverts que par la lumière qu'on a tirée de ces mêmes paroles.

M. Claude. — « Mais quel plus grand éclaircissement peut-on donner que celui des paroles qui suivent immédiatement après : *Faites ceci en commémoration de moi?* Car n'est-ce pas comme s'il eût dit : J'établis le pain de mon sacrement pour être mémorial de ma mort? C'est au moins ainsi que S. Paul l'a entendu, puisque après avoir rapporté ces paroles du Sauveur, il a ajouté ce commentaire : *Car toutes les fois que vous mangerez de ce pain, et que vous boirez de ce calice, vous annoncerez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne.* M'éloignerai-je donc de l'intention du Sauveur, et de celle de son apôtre, quand j'entendrai ces paroles : *Ceci est mon corps, et ceci est mon sang,* en ce sens : Le pain que vous mangerez, et ce calice que vous boirez, sont des mémoriaux de mon corps et de mon sang, par lesquels vous annoncerez ma mort jusqu'à ce que je revienne. »

Réponse. — J'ai déjà fait voir par un chapitre exprès que ces paroles ne sont point explicatives, mais seulement confirmatives; qu'elles supposent le sens de ces paroles : *Ceci est mon corps*, tout formé, et ne contribuent rien à le former; et que comme il ne peut être autre que celui de la présence réelle, la mémoire de la mort de Jésus-Christ commandée par S. Paul n'est pas une mémoire qui exclut cette présence, mais c'est une mémoire qui la suppose et qui en naît, parce que l'esprit regardant Jésus-Christ présent, mais en état de mort et revêtu des voiles qui nous représentent sa mort, est excité à se souvenir de sa mort et à lui en rendre grâces.

M. Claude. — « Que si, au contraire, on prétend donner à ces paroles un sens de transsubstantiation ou de présence réelle, comme l'Église romaine le veut, il faut leur faire une violence inouïe. Car, après tout, Jésus-Christ n'a pas dit : *Ceci est changé ou converti*

en la substance de mon corps. Ceci est, sont des paroles affirmatives, qui doivent être vraies, lors même qu'elles sont conçues et avant même qu'elles soient prononcées. Elles ne font pas leur vérité, mais elles la présupposent, et l'on ne saurait nous donner aucun exemple, où, à parler proprement et sans figure, l'on puisse dire : *Ceci est une telle chose*, lorsque ce n'est en effet cette chose qu'après que les paroles ont été dites. Je n'ignore pas que quelques-uns disent que si un peintre tenant un pinceau et voulant faire une ligne, disait : *Ceci est une ligne*, il s'expliquerait assez intelligiblement, et néanmoins sa proposition ne serait vraie qu'après l'avoir prononcée. Mais, outre que par le mot *ceci*, il voudrait dire non une chose qu'il tient et qu'il montre, et qui est déjà existante, comme faisait Jésus-Christ qui tenait et qui montrait du pain, mais ce qu'il va faire, en quoi il y a une figure de grammaire qui présuppose comme présent ce qui n'est pas présent en effet, mais qui est sur le point d'arriver ; je dis de plus qu'il y en a une autre dans le terme *est*, qui se prend pour *sera ;* de sorte que dans la rigueur de l'expression, *ceci est une ligne,* veut dire : Ce que je vais faire sera une ligne quand je l'aurai faite. Or, dans cette proposition il n'y aurait rien qui ne fût facile et intelligible, parce que le sujet dont il s'agit, le pinceau, les couleurs, la disposition de la main du peintre, et les autres choses que les yeux voient, conduisent la raison à entendre par *ceci*, ce que le peintre va faire, et par *est, sera ;* au lieu qu'il n'y a rien de semblable dans la proposition de Jésus-Christ, rien qui conduise l'esprit à lui donner un sens de transsubstantiation ; rien, au contraire, qui ne l'en éloigne, et qui, par conséquent, ne la rende impénétrable et inintelligible. Quelques autres s'imaginent avoir trouvé le dénoûment de la question, en disant que si Jésus-Christ voulant convertir l'eau de Cana en vin, eût dit en tenant dans ses mains cette eau : *Ceci est du vin*, il eût fait une véritable conversion, et que ces paroles l'eussent signifiée, bien qu'elles n'eussent été vraies qu'après avoir été prononcées. Mais il est facile de leur répondre qu'en ce cas même il y eût eu de l'impropriété ou de la figure dans cette expression : car, *ceci est du vin*, eût voulu dire, cette eau que je tiens se change ou se convertit en du vin. Le terme *est*, dans le langage des hommes étant pris proprement, ne peut jamais marquer qu'un temps présent, et quand il est pris à la rigueur de la lettre, il faut que la chose soit non seulement quand la proposition est prononcée, mais même quand elle est conçue ; car les paroles n'étant que les images des pensées, les pensées doivent être vraies avant que les paroles le soient. Ainsi si ces paroles : *Ceci est mon corps*, signifient et opèrent un changement du pain au corps, comme l'Église romaine se le persuade, il faut nécessairement y admettre de la figure. On a beau philosopher, toute la subtilité du monde ne saurait faire que ces paroles marquent proprement et sans figure une conversion qui n'est en effet que lorsqu'elles sont prononcées. D'où vient donc que le Père Nouet appuie si fort sur le sens propre et littéral, puisqu'il ne saurait, à moins que de renverser toute l'intelligence humaine, accorder ce sens littéral avec la créance de son Église ? Il faut en venir à la figure malgré qu'on en ait. D'où il paraît combien sont vaines et importunes ces exclamations populaires : Jésus-Christ a dit : *Ceci est mon corps*, il le faut croire comme il l'a dit ; il est la vérité qui ne peut mentir, il ne nous a point trompés, il n'y a point de figure dans les paroles de son testament ; et toutes ces autres exagérations, dont je voudrais de bon cœur que le Père Nouet se fût abstenu, parce qu'elles ne s'accordent pas bien à l'estime que je désirerais avoir de sa solidité. Quoi qu'il en soit, après toute cette injuste gloire, qu'on tire de ce que les paroles du Seigneur sont expresses, formelles, on est contraint de leur attribuer une figure, mais une figure inusitée, et dont il faut aller chercher les exemples dans des suppositions éloignées de l'usage des hommes, au lieu d'admettre celle que l'usage de tous les peuples et celui de tous les siècles autorise, que la nature du sujet fournit, que les actions de Jésus-Christ indiquent, que son intention rend évidente, que les paroles suivantes découvrent, et que S. Paul même a assez évidemment établie par son explication. »

RÉPONSE. — Si les tentatives que M. Claude a faites de s'échapper à la faveur des ténèbres de la logique ne lui ont pas été heureuses jusqu'ici ; j'espère que cette dernière ne le sera pas davantage. Ce n'est pas qu'il n'ait plus de subtibilité qu'il n'en faut pour faire des découvertes dans ce pays-là ; mais quand on cherche ce qui n'est point, le plus grand esprit du monde est incapable de rien trouver. L'on en va voir un exemple dans tout son discours, qui n'est qu'un égarement perpétuel.

Nous avons déjà dit que la connaissance de Jésus-Christ ayant été conforme aux choses, elle avait suivi l'ordre des choses, qu'ainsi il avait regardé le pain comme pain tant qu'il avait été pain, et son corps présent dès qu'il avait été présent ; que la première de ces vues s'exprime par ces paroles : *Ceci est pain*, la seconde par celle-ci : *Ceci est mon corps*, en regardant cette seconde comme purement spéculative ; que de la première et de la seconde se faisait cette proposition opérative : *Ceci qui est pain dans cet instant, est mon corps dans cet autre instant*, et que par le retranchement des clauses non nécessaires à cette expression, et qui se suppléent d'elles-mêmes, on formait la proposition dont il s'est effectivement servi et qui a le même sens, savoir : *Ceci est mon corps*, en la considérant comme pratique.

Or, dans cette proposition, le terme *ceci* représente, lorsqu'il est prononcé, le *ceci* de la première proposition, et pour l'attribut avec le verbe *est*, il est pris de la seconde proposition : *Ceci est mon corps*, l'esprit substituant non une autre idée du mot *ceci*, pour servir de sujet, mais un autre objet à cette idée.

Tout cela a déjà été expliqué plus amplement ci-dessus ; mais il y faut ajouter ici pour éclaircir les

nouvelles difficultés de M. Claude, que le verbe *est*, signifiant la liaison de l'attribut avec le sujet, suppose nécessairement l'attribut conçu, puisqu'on ne saurait lier deux termes qu'on ne les conçoive; de sorte que quoiqu'il précède quelquefois l'attribut dans la prononciation, il marque pourtant dans l'esprit quelque chose de postérieur à la conception de l'attribut, et le temps présent qu'il marque est toujours relatif à celui où l'esprit conçoit cette liaison. De sorte que lorsqu'on prononce l'*est* avant l'attribut, il ne produit pas tout son effet dans ce moment, et il fait seulement concevoir que l'on veut affirmer quelque chose ; mais l'esprit remplit sa signification sitôt que l'attribut est prononcé, qui est le temps où la proposition se forme dans l'esprit, c'est-à-dire, qu'il fait alors la liaison des deux termes signifiée par le verbe *est*.

On ne distingue pas cela dans les propositions ordinaires, quoique cela s'y rencontre néanmoins ; mais on le peut rendre plus sensible par cet exemple : supposons qu'un homme ayant de la poudre à canon devant lui et étant près d'y mettre le feu, prononce lentement cette proposition : *Ceci est du feu*, en sorte qu'il y ait quelque intervalle entre la prononciation de chaque mot; quelle idée formera alors le mot de *ceci ?* L'idée confuse de l'objet présent, que l'esprit applique indirectement à de la poudre. Ainsi l'idée complète est *Ceci qui est de la poudre.* Le mot *est* prononcé ensuite marque que l'on veut affirmer quelque chose; mais avant que cet attribut soit prononcé il ne lie rien, et par conséquent n'a pas encore son effet. Il produit donc seulement une suspension, une attente et une idée que l'on veut affirmer quelque chose de cette poudre. Que l'on ajoute maintenant le mot de *feu*, en y mettant le feu. Je dis que dans ce moment l'esprit conçoit la proposition entière; qu'il lie l'attribut de feu avec le mot *ceci*, qui ne signifie plus alors de la poudre, mais du feu, et que le mot *est* a son plein et entier effet, qui est de marquer la liaison des deux termes, et de la marquer comme présente. Toutes les idées passagères de *ceci* appliquées à la poudre de l'*est*, qui ne produit qu'une simple attente d'une affirmation, s'évanouissent, et il demeure seulement l'idée permanente que l'objet présent est du feu.

Or il ne faut pas s'imaginer que ces connaissances ne se forment de cette sorte que dans l'esprit de ceux à qui on parle. Elles se suivent dans le même ordre dans l'esprit de celui qui prononce la proposition, parce qu'il conforme ses pensées à son objet. Ainsi quand il prononce *ceci*, il conçoit de la poudre; quand il prononce *est*, comme il ne lie rien à cet objet, il n'affirme encore rien, mais il se dispose à affirmer; quand il prononce *du feu*, il conçoit et le feu et le sujet avec lequel il se peut accorder, et il en fait la liaison. Et par là il est visible que comme le mot *est* signifie la liaison des deux termes conçus et que son effet entier est toujours postérieur à la conception de ces deux termes, si, lorsqu'ils sont conçus, cette liaison est présente, il doit marquer un temps présent et non un temps futur.

Ainsi c'est parler véritablement que de dire, en mettant le feu à de la poudre, *ceci est du feu*, parce que, lorsque la liaison des deux termes se fait, c'est-à-dire, après la prononciation de l'attribut, cette liaison est présente; et au contraire cette proposition serait fausse ou métaphorique, si l'on s'était servi du terme *sera*. Car quand on aurait conçu cette liaison, on l'aurait conçue comme future, au lieu qu'elle était présente, et par conséquent la proposition ne serait pas conforme à l'objet.

Il faut encore remarquer que l'on peut produire, concevoir et exprimer un même effet en un même instant, et qu'on le peut même concevoir en deux manières, parce qu'il y a une connaissance qui précède l'effet, et une connaissance qui le suit; et tout cela se passe dans un même instant, ces antériorités et ces postériorités ne marquant qu'un ordre de raison dans nos connaissances, et non pas une succession réelle.

Dieu dans un même instant connut la lumière pour la produire, puisqu'il la produisit par cette connaissance qui est conçue ainsi comme antérieure à l'effet dont elle est cause. Il produisit la lumière, et il vit la lumière produite et existante; car il la connut dans le premier moment de son existence, et cette connaissance est comme postérieure à la lumière produite.

La connaissance qui est conçue comme antérieure est celle que l'Écriture exprime par ces paroles : *Fiat lux*; et la connaissance postérieure est marquée par celle-ci : *Et vidit Deus lucem quòd esset bona.* Mais cette double connaissance était néanmoins dans le même instant de la production de la lumière, et s'il avait prononcé extérieurement ces paroles : *Fiat lux*, ces deux connaissances, cette production et cette prononciation auraient été jointes dans le même instant.

Jésus-Christ disant au lépreux : *Je le veux, soyez guéri*, conçut cette guérison; il la voulut, il la produisit, et il exprima et sa volonté et l'effet, et il conçut encore cette guérison comme faite. De sorte qu'il avait dans le même instant de la prononciation de ces paroles, l'idée de la guérison qu'il voulait produire, l'idée de la volonté qu'il en avait, l'idée de cette guérison produite, et tout cela était joint et à la production actuelle, et à la prononciation des paroles *volo, mundare.*

Et de même quand il changea l'eau en vin aux noces de Cana, il conçut dans le même instant le vin à faire, le vin fait, la production du vin, la volonté de le produire. Et s'il eût avec cela prononcé ces mots : *Ceci est du vin*, toutes ces idées auraient été jointes à la prononciation du terme de vin.

Mais il faut remarquer que l'esprit concevant ainsi plusieurs choses dans le même instant, il n'exprime pas toujours toutes ces idées lorsqu'il les veut faire connaître au-dehors, mais il choisit tantôt les unes et tantôt les autres, en laissant le reste à suppléer, et ne les regardant lui-même qu'indirectement et confusément.

Jésus-Christ parlant au lépreux, et lui disant : *Je le veux, soyez guéri*, exprima cette idée de guérison antérieure à l'effet et à la volonté qu'il avait ; mais il n'exprima point cette connaissance postérieure à la guérison, par laquelle il la connut dans le premier moment de son être, qui était le même que celui de la production.

Au contraire, quand il dit au prince de la Synagogue : *Allez, votre fils est vivant*, quoiqu'il eût en même temps la volonté de guérir cet enfant, l'idée de cette guérison comme étant à produire, l'idée de la production actuelle de la guérison, et l'idée de cette guérison produite, il n'exprima néanmoins par ces paroles que la seule idée de la guérison produite, et il laissa toutes les autres idées à suppléer.

Que M. Claude comprenne donc par là, puisque c'est lui qui nous engage à développer tous ces embarras, que l'amas de toutes les idées qu'un homme peut avoir à l'égard d'une même chose, comprenant plusieurs idées particulières, toutes ces idées particulières peuvent être renfermées chacune à part en différentes expressions, qui signifient toutes cette même chose par diverses faces, parce que l'esprit supplée par le moyen des idées formellement exprimées celles qui ne le sont pas.

Ainsi Jésus-Christ changeant le pain en son corps, avait dans le même moment toutes ces idées ensemble : l'idée du pain qui cessait d'être, l'idée de son corps qu'il voulait produire ; l'idée de sa volonté, l'idée de son opération, l'idée de son corps produit. De toutes ces différentes idées il en pouvait faire quantité de propositions différentes, qui auraient été toutes littérales et naturelles. Il pouvait dire comme M. Claude le propose : *Ceci est changé ou converti en mon corps;* et par cette proposition il eût ajouté aux idées exprimées par ces paroles : *Ceci est mon corps*, une idée distincte de son opération, et des deux différents états de l'objet présent. Il pouvait dire : *Je veux que cela soit mon corps*, et il aurait ajouté l'expression de sa volonté. Mais comme dans cette expression : *Votre fils est vivant*, il s'est contenté de marquer cette connaissance postérieure à l'effet produit, en laissant suppléer les autres, de même en disant : *Ceci est mon corps*, il n'exprime pas cette connnaissance antérieure à l'effet, comme s'il avait dit : *Que cela soit fait mon corps;* il exprime seulement celle qui suit l'effet d'une postériorité de raison, c'est-à-dire celle par laquelle il connut son corps produit par sa volonté.

Mais en n'exprimant distinctement que cette unique idée il a fait concevoir toutes les autres : il a fait concevoir sa volonté, parce qu'on peut juger que cet effet dépend de sa volonté, il a fait concevoir son opération, parce que ce qu'il appelle *ceci* n'était son corps que par son opération, il a fait concevoir le changement, parce qu'en faisant regarder l'objet en deux états, et le dernier étant incompatible avec le premier, il donne l'idée du changement de cet objet. Tout cela éclaircit si parfaitement les petits nuages que M. Claude tâche de répandre sur cette matière, qu'il est presque inutile d'en faire l'application.

Il objecte que Jésus-Christ n'a pas dit : Ceci est converti en la substance de mon corps. Je réponds qu'il est vrai qu'il n'a pas exprimé distinctement le changement par une idée formelle ; mais il l'a exprimé clairement par la vue qu'il donne de l'objet en deux états.

Il dit que ces paroles : *Ceci est*, sont des paroles affirmatives qui doivent être vraies lors même qu'elles sont conçues. Je réponds que pour le sujet *ceci*, comme il était pain, Jésus-Christ le concevait comme du pain, et que comme l'attribut n'était pas encore, Jésus-Christ ne le voyait pas encore comme présent. Et ainsi le mot *est* n'avait encore que cette signification générale dont nous avons parlé, et n'eut son effet entier, qui est d'unir l'attribut, qu'après la conception et la prononciation de l'attribut.

Il dit que l'on ne *saurait lui donner d'exemple où l'on dise sans figure qu'une chose est, lorsqu'elle n'est en effet cette chose qu'après la prononciation des paroles.* Il devait dire que dans le dernier instant de la prononciation des paroles : car le corps de Jésus-Christ n'est pas produit après la prononciation des paroles, mais il existe dans le dernier instant de la prononciation de ces paroles.

Je réponds qu'on lui en donnera mille pour un. Quand Jésus-Christ dit au prince de la Synagogue : *Votre fils est vivant*, c'est-à-dire guéri, on peut supposer avec raison que l'enfant ne fut guéri qu'à l'instant de la prononciation de la dernière parole. Ainsi lorsque Jésus-Christ prononça les deux premiers mots : *Votre fils est*, l'attribut ne lui convenait pas encore. Cependant la proposition était vraie, et Jésus-Christ devait parler de la sorte. Si je dis d'un aveugle qui recouvre la vue : Cet homme est clair-voyant, m'accusera-t-on de mensonge ou de figure, parce qu'il était encore aveugle quand on a prononcé ces trois mots : *Cet homme est ?* Ne serait-ce pas mentir au contraire, si je disais de cet homme qu'il est aveugle, parce qu'il l'était à la prononciation du sujet et du verbe *est?*

Est-ce que M. Claude prétend que désormais il ne sera plus permis de dire d'un homme qui expire actuellement : *Cet homme est mort*, et qu'il faut dire : *Cet homme est vivant*, parce qu'il est encore vivant quand on prononce ces mots : *Cet homme est*, quoiqu'il soit mort quand on prononce celui de *mort?*

Si je dis d'un flambeau dans l'instant qu'il s'éteint : Ce flambeau est éteint, M. Claude me fera-t-il un procès là-dessus, et m'accusera-t-il de parler par figure et par métaphore, en prétendant que pour parler proprement, il fallait dire que ce flambeau était allumé, parce que l'attribut qui lui convient pendant la prononciation des mots : *Ce flambeau est*, était celui d'*allumé*, et non celui d'*éteint;* ou qu'il fallait dire : Ce flambeau s'éteindra, parce que l'attribut n'était encore que futur quand on a prononcé le mot de flambeau? Et moi je lui soutiens, puisqu'il m'engage dans ces basses pointilleries, qu'il ne faut pas dire : *Ce flambeau est allumé*, parce que celui qui écouterait,

formant la proposition dans son esprit après la prononciation de l'attribut, en formerait une fausse, s'il concevait ce flambeau comme allumé. Je lui soutiens aussi qu'il ne faut pas dire dans ce moment-là : Ce flambeau s'éteindra, parce qu'on donne lieu de concevoir cette extinction comme future lorsqu'elle est présente; mais qu'il faut dire : Ce flambeau est éteint, parce que cette expression forme une idée exactement véritable.

Il ne faut point aussi dire d'un homme qui meurt actuellement : *Cet homme est vivant*, ni : *Cet homme mourra*, mais on peut dire indifféremment : *Cet homme meurt*, ou : *Cet homme est mort*, parce que la mort actuelle ou *l'être mort* sont dans le même instant que l'on suppose être celui de la fin de la prononciation des paroles.

Ainsi Jésus-Christ, en changeant l'eau en vin, n'eût pas dû dire : Cette eau est eau, encore qu'elle *fût eau* quand il prononça ce mot. Il ne devait point dire : Cette eau sera vin, puisque cet effet n'était point futur quand cette proposition fut achevée; mais il devait dire : Cette eau est vin, ou, ceci est vin.

Tous les raisonnements de M. Claude sur cette proposition d'un peintre : *Ceci est une ligne*, sont donc absolument faux. Il veut qu'elle soit impropre, et elle est très-propre. Il veut que cette autre qu'il substitue : *Ceci sera une ligne*, soit propre, et elle est fausse et impropre. Et tout cela fait voir seulement, ou qu'il n'a pas pensé à cette matière avant que d'en écrire, ou que sa préoccupation l'a ébloui.

Mais, dit-il, le terme *est*, dans le langage des hommes, étant pris proprement, ne peut jamais marquer qu'un temps présent. Il est vrai; mais il marque ce temps présent, non par rapport à soi, mais par rapport à l'attribut qu'il lie avec un sujet; de sorte qu'il suffit que la liaison soit présente lorsqu'elle est conçue; ce qui se fait après la proposition toute formée.

Il ajoute que *les paroles n'étant que les marques des pensées, les pensées doivent être vraies avant que les paroles le soient*. M. Claude abuse de cette maxime; car la postériorité qui doit être entre les pensées et les paroles n'est pas une postériorité de temps, mais une postériorité d'ordre; et les pensées et les paroles peuvent être dans le même instant.

Jésus-Christ disant au lépreux : *Mundare*, concevait la guérison, produisait la guérison, exprimait la guérison. En disant au fils du prince de la Synagogue : *Votre fils est vivant*, il concevait qu'il le voulait guérir, il le guérissait, il le concevait guéri, il l'exprimait guéri. Il a donc pu dans l'instant de la prononciation des mots de *corpus meum*, concevoir son corps, produire son corps, et exprimer son corps.

M. Claude. — « Mais, direz-vous, si cela est ainsi, d'où vient ce premier éclat de propriété et de sens littéral, qui paraît d'abord dans la créance de l'Église romaine à l'égard de ces paroles, dont on ne manque jamais d'être ébloui? Je réponds que cette surprise vient de ce qu'on cache au peuple le vrai sentiment de l'Église romaine : car on lui fait considérer ces paroles comme véritables, simplement après que la consécration est faite, de sorte qu'étant affirmatives, comme elles sont, et d'ailleurs le peuple préoccupé n'examinant pas qu'elles se rapportent au pain que Jésus-Christ tenait, et dont il assure qu'il est son corps, ce qui ne peut être vrai que figurément, puisqu'il ne saurait être proprement pain et corps tout à la fois, il lui semble d'abord que pour prendre ces paroles à la lettre, il faut croire de bonne foi que ce sujet que le prêtre porte en ses mains, est la propre substance du corps de notre Sauveur, puisque lui-même l'affirme ainsi. Au lieu que le sentiment de l'Église romaine est que ces paroles opèrent et signifient un changement de substance, d'où naissent mille embarras : car si elles le signifient, il faut qu'elles marquent la chose qui est changée, aussi bien que celle-là en laquelle elle est changée. Et, par conséquent, il faut que *ceci* veuille dire *ce pain*. De plus, si elles signifient changement, il faut faire violence à la propriété du terme *est*, et l'entendre d'une manière dont jamais personne ne l'a entendu. Car qui a jamais dit : Ceci est une telle chose, pour dire : Ceci est changé ou converti en une telle chose? Si je montrais aujourd'hui la statue de sel en laquelle la femme de Lot fut changée, et que je disse : Ceci est une statue de sel, j'expliquerais fort bien ce qu'elle est maintenant; mais je ne marquerais point du tout ce qu'elle fut autrefois, ni du changement qui fut fait d'une femme en elle. »

Réponse. — Il n'y a point en tout cela d'embarras que celui que les ministres se causent par leurs vaines subtilités : pour marquer un changement, il suffit de marquer un même objet en deux états différents, et de faire entendre qu'il est dans le dernier état, lorsque ce dernier est incompatible avec le premier. C'est ce que fait cette proposition : *Ceci, qui est du pain maintenant, est mon corps dans cet instant-ci*, et celle-ci, qui signifie la même chose : *Ceci est mon corps*.

Il suffit même de marquer un objet dans un certain état, lorsque ceux à qui on parle savent qu'il était peu auparavant dans un autre état. Ainsi lorsque la femme de Lot fut changée en une statue de sel, si Lot avait dit : Ceci est du sel, il aurait marqué son changement; mais on ne le marquerait pas en disant à présent ces mêmes paroles, parce que peut-être n'aurait-on aucune connaissance du premier état. Ainsi, pour marquer un changement, la connaissance de ces deux états est nécessaire, et dans celui qui parle, et dans ceux à qui on parle, mais non l'expression des deux états. On dit suffisamment qu'un homme a changé d'état par la mort, lorsqu'on avertit des personnes qui le considéraient comme vivant qu'il est mort; et jamais personne, pour faire concevoir ce changement de la vie à la mort, ne s'est cru obligé de dire que la vie d'un tel a été changée et convertie en sa mort.

M. Claude. — « Il faut encore que si elles signifient un changement, que ce soit ou comme à faire, ou comme déjà fait, ou dans le moment qu'il se fait. Si

c'est comme à faire, le sens est : Ce pain sera changé en mon corps ; si c'est comme déjà fait, le sens sera celui-ci : Le pain a été changé en mon corps ; si c'est dans le moment qu'il se fait, le sens est : Ce pain passe ou se convertit en mon corps : or, quelque parti que l'on prenne, il faut toujours admettre une figure dans ces paroles, et une figure si étrange et si singulière, qu'on n'en saurait trouver un seul exemple dans tout le langage humain ; une figure que rien n'éclaircit, et à qui, au contraire, toutes les circonstances de l'action de Jésus-Christ, soit celles qui précèdent la proposition, soit celles qui l'accompagnent, soit celles qui la suivent, sont opposées ; une figure, par conséquent, inintelligible, et qui rendrait le discours de Jésus-Christ non seulement inutile, mais illusoire et trompeur. Il est important de faire connaître cette vérité dans toute son étendue à ceux qui sont si fort préoccupés pour la propriété de la lettre, et qui s'imaginent que l'Église romaine la suit. »

RÉPONSE. — Ces paroles font concevoir le changement comme non fait et comme fait : comme non fait par le terme *ceci*, parce que l'esprit alors regarde l'objet présent comme du pain ; comme fait par ces paroles, *mon corps*, qui font regarder cet objet comme le corps de Jésus-Christ : ce qui fait conclure que ce n'est donc plus du pain. La figure ne serait ni étrange ni singulière, quand il aurait dit : *Ce pain est mon corps ;* mais s'étant servi du mot de *ceci*, l'expression est naturelle et très-proportionnée à la chose représentée. Et M. Claude doit se souvenir que l'on est assez accoutumé à ses hyperboles, pour ne pas s'en étonner. Ce qui le devrait rendre plus retenu.

M. CLAUDE. — « On dira peut-être que si le sens propre de ces paroles ne peut s'accommoder à la transsubstantiation, il faut au moins avouer qu'il s'ajuste fort bien avec la présence réelle : car quand le Seigneur dit : *Ceci est mon corps*, que peuvent signifier ces termes, à les prendre au pied de la lettre, sinon que c'est son corps réellement et en substance ? Je réponds que le sens littéral de ces paroles est autant incompatible avec la présence réelle qu'avec la transsubstantiation ; et la raison en est si facile à trouver et à reconnaître, que je suis surpris que la plupart du monde n'y prenne pas garde. C'est parce que dans la propriété de la lettre, *ceci est mon corps*, ne peut signifier autre chose que : Ce pain est mon corps, non seulement à cause de la démonstration visible que Jésus-Christ faisait du pain quand il disait *ceci*, mais aussi parce que le pain est la matière employée dans ce sacrement, une matière présente, et sur laquelle les disciples avaient leurs yeux attachés, attendant ce que leur Maître en voulait faire. Et par conséquent il faut avouer que le Seigneur en parle, à moins que de s'éloigner du sens naturel des mots, de l'usage perpétuel des hommes, et de l'attente de ses disciples. Or la propriété littérale de cette proposition étant que cela même qui est du pain est le corps de Jésus-Christ, il faut conserver la réalité de l'un et la réalité de l'autre ; je veux dire celle du pain et celle du corps de Jésus-Christ, et en même temps en établir l'identité, si j'ose ici me servir de ce terme de l'école. C'est là le sens littéral hors lequel il n'y en a point d'autre. Mais ce sens est absurde, impossible, inconcevable, ou pour mieux dire ce n'est pas un sens ; et ce serait faire un outrage à la sagesse et à la bonté du Sauveur que de le lui attribuer. Il faut donc nécessairement recourir à la figure, et dire que le pain est son corps parce qu'il en est le signe ou le sacrement. Voilà en effet le sens naturel, premier et nécessaire de ces paroles. Et si on les examine bien, on trouvera qu'elles n'en peuvent recevoir d'autre. »

RÉPONSE. — Voilà M. Claude revenu à son sophisme et à son argument à quatre termes : *Ceci signifie le pain ; or cette proposition : Ce pain est mon corps, est métaphorique ; donc cette proposition : Ceci est mon corps, est aussi métaphorique.* Je lui en ai nié la conclusion, et je la lui nie encore. Mais comme il y a de l'apparence que ce que l'on lui a dit sur ce sujet l'aura suffisamment éclairci de la fausseté de son argument, il n'est pas nécessaire de l'en éclaircir ici davantage. J'ajouterai seulement que c'est une prétention ridicule que de dire, comme il fait, que le mot de *ceci* étant appliqué au pain lorsqu'il fut prononcé, il fallait que les apôtres *conservassent la réalité du pain, et la réalité du corps de Jésus-Christ tout ensemble*, et qu'ils conçussent littéralement que cet objet était en même temps et pain et corps de Jésus-Christ : car c'est comme s'il disait que dans cette proposition : Ceci est du feu, dite sur la poudre à canon à laquelle on met le feu, le mot de *ceci* étant appliqué à la poudre, il faut, pour l'entendre dans le sens littéral, concevoir qu'elle est poudre et feu tout ensemble. Mais l'esprit des hommes n'agit pas selon la fantaisie de M. Claude. En disant : Ceci est du feu, on joint l'idée de ceci avec l'attribut de feu, qui est le seul affirmé, et l'on en retranche toutes les idées incompatibles avec cet attribut. Ainsi, lorsque Jésus-Christ dit : *Ceci est mon corps,* encore que les apôtres aient peut-être appliqué *ceci* au pain, néanmoins quand il eut dit que *c'était son corps,* en retenant l'idée du terme *ceci,* ils en retranchèrent l'application qu'ils en avaient faite au pain, comme incompatible avec le mot de corps. De même que si on eût dit à Tobie, en parlant de Raphaël : Ceci est un ange, quoiqu'il eût pu appliquer le mot de ceci à l'idée d'homme au temps de la prononciation, néanmoins après l'affirmation du mot d'ange, il aurait retenu la seule idée de ceci et d'ange, et en aurait retranché l'application qu'il en aurait faite à l'idée d'homme, comme incompatible. Cela est clair à ceux qui le veulent entendre. Mais rien ne le peut être à ceux qui ne cherchent qu'à chicaner.

M. CLAUDE. — « C'est ce qui paraîtra clairement, si l'on considère que tout sacrement est un signe d'institution, et que pour l'établir il faut nécessairement trois choses : la première est celle dont on fait le signe, on l'appelle la matière du sacrement ; la seconde est celle en vertu de laquelle cette matière est actuellement établie dans la condition de signe, c'est-

à-dire ce qui lui donne formellement la force de signifier; on l'appelle la forme du sacrement; et la troisième est la chose signifiée. Il n'y a point de contestation là-dessus.

« Or, soit que ces paroles établissent le sacrement comme l'Église romaine le veut, soit qu'elles déclarent seulement l'établissement qui en avait déjà été fait par la bénédiction, comme nous prétendons, il faut tomber d'accord qu'elles doivent marquer ces trois choses essentielles : la matière dont le signe se fait, la chose signifiée, et l'élévation de cette matière à la qualité de signe, ou, si vous voulez, la puissance qui lui est donnée de signifier. Cela étant ainsi posé, les paroles de Jésus-Christ sont claires. *Ceci*, voilà la matière qu'il a choisie pour en faire son signe; *mon corps*, voilà la chose signifiée; *est*, voilà l'établissement de cette matière en la qualité de signe. Quelle énigme y a-t-il donc en tout cela? *Ceci* veut dire ce pain que je tiens et que je vous présente, *est mon corps*, c'est-à-dire, est élevé à la gloire d'être le sacrement ou le signe de mon corps. Cette explication est naturelle et tirée de l'essence de la chose même; au lieu que si vous leur en donnez une de transsubstantiation ou de présence réelle, ce ne seront plus des paroles sacramentales; car où sera la matière dont on fait le signe? Où sera l'élévation de cette matière à la condition de signe? »

Réponse. — En vérité c'est une chose bien incommode que d'avoir affaire à des gens si prévenus qu'ils rebattent sans cesse les mêmes absurdités. Si Jésus-Christ avait dit à ses apôtres : Je m'en vais établir ce pain comme signe de quelque chose, et qu'il eût ajouté ensuite : *Ce pain est mon corps*, il serait vrai alors que l'on aurait droit de croire que cette proposition signifie qu'il en est le signe. Mais que Jésus-Christ n'ayant point averti ses apôtres de ce dessein d'établir un signe, ait commencé à se servir de ces termes en ce sens, c'est ce qui n'a jamais été fait, et qui ne se fera jamais par aucune personne sensée, Et c'est pourquoi Jésus-Christ n'ayant pu ignorer que le respect seul devait empêcher qu'on ne donnât un sens si déraisonnable à ses paroles, il n'est pas possible qu'il ait eu dessein de l'y renfermer. Mais ce qui trompe toujours M. Claude, est qu'étant rempli de toutes ces préventions, il conçoit clairement que Jésus-Christ allait instituer un signe. Il a l'esprit dans cette attente, et, s'étant ainsi préparé, il n'est plus étonné qu'on lui dise que c'est le corps de Jésus-Christ. Mais qu'il se défasse de ces préparations de fantaisie, et qui n'ont point été dans l'esprit des apôtres, et je suis assuré qu'il ne pourra plus alors souffrir l'absurdité de ce sens.

M. Claude. — « Pour bien trouver le sens de ces paroles il est bon d'entrer, autant qu'il nous sera possible, dans la pensée des disciples de Jésus-Christ, et de découvrir, s'il se peut, de quelle manière ils les ont entendues : car il ne faut pas s'imaginer que Jésus-Christ ait voulu donner un sens abstrus et impénétrable à ses disciples, ni qu'il les ait entendues lui-même autrement qu'il ne voulait que ses disciples les entendissent ; ni que nous, qui vivons dans ces derniers siècles, ne les devions prendre comme il paraîtra qu'ils les ont prises. Or il est certain que si l'on examine bien l'état et la disposition des disciples de Jésus-Christ, on jugera, selon toutes les règles du bon sens qu'ils n'y ont entendu ni transsubstantiation ni présence réelle, et qu'ils ne les ont prises que comme nous les prenons, c'est-à-dire mystiquement et figurément. 1° Ils voyaient en même temps le corps de leur Maître, et le pain qu'il tenait dans ses mains comme distingués réellement l'un de l'autre, tous deux devant leurs yeux séparés localement, chacun demeurant ce qu'il était, et si différents entre eux, qu'il n'était pas possible qu'ils n'en conçussent deux idées fort différentes. 2° Ils n'étaient point imbus de ces nouveaux principes de philosophie, que la nécessité de soutenir la transsubstantiation a fait inventer, qu'un corps puisse être en même temps en plusieurs lieux; qu'il puisse exister d'une manière invisible et impalpable, caché sous les accidents d'une autre substance; qu'il puisse être tout entier avec toutes les parties qui le composent en un point indivisible; qu'il n'en faille pas croire nos sens dans les mystères de la foi. Ils n'avaient jamais ouï parler de rien de semblable; ils n'en avaient rien lu ni dans la loi ni dans les prophètes, ni n'en avaient rien découvert dans la doctrine de Jésus-Christ. 3° Au contraire, quand il avait fait des miracles, il les avait toujours exposés à la connaissance des sens, soit qu'il eût ressuscité des morts, soit qu'il eût guéri des malades, soit qu'il eût illuminé des aveugles, soit qu'il eût apaisé des orages. Les choses avaient toujours paru telles que sa toute-puissance les avait faites, et en l'état qu'il les avait mises ; ils ne savaient ce que c'était que ces miracles imperceptibles, qui trompent la vue en changeant la susbtance intérieure des choses, sans toucher à leurs caractères naturels. 4° De plus, ils avaient souvent entendu leur Maître proférer de semblables propositions, qui ne devaient pourtant pas être prises au pied de la lettre, comme lorsqu'il leur avait dit : Je suis une porte, je suis un cep, vous êtes des sarments, mon Père est un vigneron. 5° Il les avait même en quelque sorte accoutumés à ce style, soit par la fréquence de ces paraboles, soit par les autres figures dont son discours était d'ordinaire enrichi. Et si quelquefois eux ou les autres avaient pris ces expressions figurées en un sens propre, il avait pris soin de leur faire connaître leur erreur; comme lorsqu'ayant entendu d'une viande matérielle ce qu'il leur disait : J'ai à manger d'une viande que vous ne savez pas, il leur dit que sa viande était la volonté de son Père; ou lorsqu'ayant pris ce qu'il leur disait du levain des pharisiens, pour un levain proprement ainsi nommé, il les désabusa en leur faisant comprendre que c'était un levain de fausse doctrine. 6° Quelquefois même en leur expliquant ses paraboles, il s'était servi de la même expression dont il s'était serv en cette occasion, comme quand il leur avait dit : La

semence est la parole ; le semeur est celui qui sème la parole ; ce qui ne pouvait être entendu que d'un être de proportion ou de ressemblance. Enfin ils venaient de célébrer le mystère de la pâque, et ils comprenaient déjà bien que le Seigneur en voulait instituer un autre, pour être à l'égard de la nouvelle alliance ce que la pâque était à l'égard de l'ancienne. Ce qui inclinait leur esprit à entendre les paroles de Jésus-Christ au sens qu'on a accoutumé de prendre celles qui se disent en ces sortes de cérémonies. Toutes ces dispositions, que je viens de remarquer dans les disciples, étant prises chacune à part, sont des conjectures très-fortes qu'ils n'ont pu prendre ces paroles : *Ceci est mon corps*, que dans le sens sacramental ou figuré ; mais elles sont toutes ensemble une démonstration convaincante. Car d'où leur serait venu le sens de la transsubstantiation ou de la présence réelle? »

RÉPONSE. — Un grand orateur a eu raison de dire qu'un discours poussé avec impétuosité est comme un torrent qui entraîne indifféremment tout ce qui se rencontre en son chemin : *Cùm enim fertur quasi torrens oratio, multa cujusque modi rapit;* et nous en avons un exemple bien sensible dans ce discours où M. Claude entasse tant de considérations. Le torrent de son éloquence l'a emporté malgré lui hors des bornes de la raison, et lui a fait ramasser à droite et à gauche tout ce qui s'est présenté, bon ou mauvais. Il ne considère jamais si les raisons qu'il emploie ne pourront point servir à combattre les plus grandes vérités. Il lui suffit qu'il en grossisse ses troupes, et les fasse paraître plus redoutables, afin d'avoir lieu de conclure brusquement que toutes ces raisons, qui ne valent rien en particulier, forment toutes ensemble une preuve convaincante.

Il suffit, pour renverser tout ce ramas de considérations, ou vaines, ou fausses, ou trompeuses, de dire à M. Claude qu'il ne tient qu'aux sociniens de les appliquer toutes au mystère de la Trinité, pour montrer que les apôtres n'ont pu entendre les paroles par lesquelles Jésus-Christ les a instruits de ce mystère, qu'en un sens de métaphore, et qu'ainsi il n'a qu'à s'appliquer ce que nous répondrions aux sociniens.

M. Claude dit que les apôtres voyaient Jésus-Christ et le pain eucharistique comme deux sujets réellement distincts ; qu'ils ne pouvaient donc se persuader que ce fût un même corps. Un socinien dira de même qu'ils concevaient nettement que cet homme qu'ils voyaient était une personne distinguée de Dieu le Père, et qu'ils ne pouvaient donc pas croire que ce fût un même Dieu. Mais je réponds à M. Claude et à ce socinien que quoiqu'ils vissent cette distinction apparente du pain et du corps de Jésus-Christ, et qu'ils conçussent cette distinction réelle de la personne de Jésus-Christ de celle de son Père, néanmoins la simplicité de leur foi, et le retranchement des causes qui déterminent à la métaphore, leur firent expliquer nettement, simplement, et dans le sens naturel, et ces paroles : *Ceci est mon corps*, qui marquent l'unité du corps de Jésus-Christ avec le pain eucharistique, et ces paroles : *Mon Père et moi nous ne sommes qu'un*, qui marquent l'unité de la nature divine dans Jésus-Christ et dans son Père.

M. Claude ajoute que les apôtres n'étaient pas instruits des principes philosophiques dont on s'est servi pour défendre la présence réelle, et qu'ils n'avaient point ouï dire qu'un corps pût être en plusieurs lieux. Ces sociniens ajouteront de même que les apôtres n'avaient pas encore ouï révoquer en doute les axiomes communs, par lesquels les hommes connaissent l'unité et la distinction des êtres : *Quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se; quæ non sunt eadem inter se non sunt eadem uni tertio*, qui semblent être le fondement de tous leurs raisonnements. Mais l'on répond et à M. Claude et aux sociniens que les apôtres étant établis dans la docilité de la foi, ne s'amusaient pas à raisonner contre ce qui leur était proposé par Jésus-Christ ; qu'ils embrassaient ce qu'il leur disait dans le véritable sens des termes, sans faire de réflexions sur les principes philosophiques, ni sur leurs connaissances naturelles ; et qu'ainsi ils crurent et l'unité de la nature divine dans le Père et dans le Fils, et l'unité du corps de Jésus-Christ en ces deux objets présents, parce que l'un et l'autre leur fut proposé d'une manière qui ne donnait aucun lieu de les entendre dans un sens métaphorique.

M. Claude dit qu'ils n'avaient jamais encore entendu parler de miracles imperceptibles aux sens. Les sociniens diront qu'ils n'avaient aussi jamais ouï parler d'un Dieu né dans le temps, d'un Dieu mortel, d'un Dieu sujet aux nécessités de la vie ; et que ces choses, dont leurs sens étaient frappés, les détournaient suffisamment de la créance de cette divinité cachée.

Mais nous répondons et à M. Claude et aux sociniens que la foi ne consulte ni la raison ni les sens, et qu'elle s'attache uniquement à l'autorité de Dieu et à la certitude de sa parole ; de sorte que lorsque cette parole lui propose un mystère dans des termes dont elle voit clairement le sens, elle ne fait plus ces retours et ces réflexions humaines, mais elle s'y soumet avec un profond respect et avec un saint aveuglement ; que c'est la disposition de toutes les personnes vraiment fidèles ; que c'a été celle des apôtres, et que c'est celle même que la raison nous prescrit, puisqu'elle n'a pas lieu de se plaindre de ne pas comprendre ce que Dieu lui dit, son être et sa puissance étant au-dessus de notre intelligence ; mais qu'il y aurait lieu de s'étonner qu'il nous eût parlé de telle sorte, que l'unique sens que nous voyons dans ses paroles fût un sens faux et trompeur.

M. Claude veut que l'on considère que Jésus-Christ s'était servi de quantité d'expressions métaphoriques et semblables à celles dont il se servit en instituant l'Eucharistie. Les sociniens diront de même que Jésus-Christ s'était servi de quantité d'expressions semblables à celle par laquelle il a marqué son unité avec son Père, qui ne signifiaient néanmoins qu'une unité métaphorique. Mais l'on répond à M. Claude qu'il est très-faux que Jésus-Christ se soit servi d'au-

cune expression semblable à celle de : *Ceci est mon corps*, au cas qu'elle dût être prise dans le sens métaphorique ; tous les exemples qu'il en allègue, comme ceux qu'il tire des paraboles, étant mal allégués et prouvant tout le contraire. Et nous répondons aux sociniens que les expressions semblables n'ont pas toujours un même sens, lorsque les circonstances déterminent les unes à la métaphore, et que les autres sont destituées de ces déterminations.

M. Claude ajoute encore que les apôtres avaient vu célébrer à Jésus-Christ le mystère de l'ancienne pâque et de l'ancienne alliance, et qu'ils comprirent aisément par là que Jésus-Christ voulait en instituer une qui fût à l'égard de la nouvelle alliance ce que la pâque était à l'égard de l'ancienne. Il n'est pas étrange que nous ne puissions trouver d'exemple où les sociniens se pussent servir d'une raison pareille à celle qu'emploie M. Claude, parce qu'elle conclurait contre eux-mêmes, comme celle-ci conclut directement contre lui : car comme il n'y a que deux choses dans la pâque ancienne, l'alliance signifiée et scellée par le sang de l'agneau, et ce sang de l'agneau signifiant et scellant, il n'y doit avoir aussi, selon cette analogie, que deux choses dans la nouvelle alliance, l'alliance signifiée et scellée, et la chose qui la signifie et qui la scelle ; or cette chose qui la scelle est le sang de Jésus-Christ, selon tous les évangélistes ; et c'est pourquoi il est appelé le sang du nouveau Testament. Cependant il est certain par S. Luc et par S. Paul que le calice eucharistique est aussi sceau de la nouvelle alliance. Il faut donc que le calice soit la même chose que le sang de Jésus-Christ, qui est cet unique sceau. Voilà la seule conséquence que l'analogie de l'ancienne pâque a pu faire tirer aux apôtres. On peut juger par là de la solidité de la conclusion que M. Claude tire de toutes ces fausses raisons qu'il apporte.

M. Claude. — « Enfin il faut considérer que Jésus-Christ ne se contente pas de dire : *Ceci est mon corps*, mais qu'il déclare ensuite sous quelle qualité son corps est au sacrement, savoir sous la qualité de mort pour nos péchés. C'est pour cela qu'il dit : *Ceci est mon corps, qui est rompu pour vous ;* et du calice même : *Ceci est mon sang, le sang du nouveau Testament, qui est répandu pour plusieurs en rémission des péchés.* C'est pour cela que S. Paul dit que nous y annonçons la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. Et c'est pour cela même qu'il a institué son sacrement sous les deux espèces séparées, pour expliquer la séparation du corps et du sang, c'est-à-dire la mort qu'il a voulu souffrir. Puis donc que le corps de Jésus-Christ ne peut être au sacrement en qualité de mort, qu'en représentation, et comme un objet offert à la méditation de notre foi, ne s'ensuit-il pas manifestement que le vrai sens de ces paroles : *Ceci est mon corps qui est rompu pour vous ; ceci est mon sang qui est répandu pour la rémission de vos péchés*, est celui-ci : *Ce pain et ce calice sont des signes qui vous représentent mon corps mort et mon sang répandu, et qui offrent à votre âme ces divins objets?* Ceux qui établissent la présence réelle sont contraints à faire de deux choses l'une : ou à nier que Jésus-Christ soit au sacrement en tant que mort, et son sang en tant que répandu, qui est le pire de tous les partis qu'on saurait prendre, puisqu'il est contraire à l'Évangile et à la perpétuelle intelligence des chrétiens ; ou ils sont contraints de dire qu'il y est vivant en effet, mais pourtant sous une image de mort ; c'est-à-dire, que quant à son corps, il y est réellement et substantiellement ; mais qu'à l'égard de mort, il n'y est qu'en représentation ou en signe : mais c'est être réduit à une dure extrémité. Jésus-Christ dit : *Ceci est mon corps rompu pour vous ;* et l'on veut que, par la force de ces paroles, le corps y soit d'une manière, et la qualité de mort d'une autre ; on veut que le mot *est*, rapporté au corps, signifie un être de substance et de réalité ; mais que rapporté au titre ou à la qualité de rompu, il veuille dire un être de signification, et ne se prenne que figurément ! En vérité c'est faire une étrange violence aux termes. Pourquoi ne dirai-je pas que le corps et ses qualités sont au sacrement d'une même manière, et que si vous l'y mettez réellement, il faut aussi qu'il y soit réellement mort ? Et puisque la religion ne nous permet pas de le croire ainsi, pourquoi ne donnerai-je pas à ses paroles un sens de représentation ou de commémoration, plutôt que de transsubstantiation ? »

Réponse. — Comme cet argument de M. Claude contient une des grandes sources des sophismes des ministres, qu'il le répète lui-même en plusieurs endroits (2e *Réponse*, p. 82), et que c'est sur un pareil raisonnement qu'Aubertin accuse les catholiques d'une audace désespérée, *quis non obstupescet ad projectam hanc audaciam?* et que Dumoulin et Chamier en parlent encore plus insolemment, il est bon, une fois pour toutes, de leur fermer la bouche sur de semblables objections.

C'est ce que l'on peut faire aisément par quelques remarques faciles, et tirées du sens commun : la première est que le genre de tropes, de figures et de métaphores, étant si étendu et si vaste qu'il comprend la moitié des expressions des hommes, et ces figures étant d'une infinité de sortes, bonnes ou mauvaises, claires, obscures, raisonnables, déraisonnables, sensées, insensées ; il est visible que c'est une chose ridicule, de conclure précisément d'une métaphore à une autre, et que c'est comme vouloir prouver qu'une proposition est vraie, parce qu'une autre proposition, qui n'y a nul rapport, est véritable ; comme si sous le genre de proposition, il n'y en pouvait pas avoir de vraies et de fausses. La seconde est que les métaphores raisonnables, déraisonnables, sensées, insensées, ne sont pas toujours distinguées par la nature des expressions, mais par diverses circonstances, qui font qu'en quelques occasions les hommes doivent donner un sens métaphorique à une expression, et ne le doivent pas en d'autres. De sorte que c'est les tromper et tomber dans l'extravagance, qu'employer une expression dans le sens métaphorique, lorsque

toutes les circonstances la déterminent au sens simple. Par exemple, c'est une métaphore raisonnable que de dire que la colère change les hommes en bêtes; mais ce serait une métaphore déraisonnable, si lorsqu'il est dit que Dieu changea la femme de Lot en statue de sel, on entendait seulement qu'il la mit en un état qui sert d'instruction aux hommes, et qui leur est un exemple de sagesse. La raison en est que la privation de la raison dans les bêtes est une chose fort connue, et qu'elle a un rapport visible et sensible avec l'état où la colère met les hommes; que d'ailleurs l'effet de la colère est aussi très-connu. Et ces deux circonstances conduisent tellement à la métaphore, que le sens littéral est sans apparence. Mais dans l'autre expression, on ne connaît point l'étendue de la puissance de Dieu, qui n'a point d'effet certain et déterminé, et le rapport de sel à la sagesse n'est pas aussi fort sensible. Il est donc contre les règles du langage humain, que l'on prenne ce discours pour métaphorique. Il le faut par conséquent expliquer simplement et sans métaphore. Troisièmement, il faut remarquer que quand, par le discernement que l'on fait des expressions, on a conclu qu'une chose est exprimée simplement et proprement, il ne s'ensuit nullement de là que les circonstances de cette chose ne puissent être exprimées métaphoriquement: encore que le feu d'enfer soit un feu véritable et non métaphorique, il ne s'ensuit pas que le ver qui ronge les damnés soit un véritable ver. Si je dis que Jésus-Christ est monté aux cieux proprement et simplement, il ne s'ensuit pas qu'en ajoutant qu'il y est assis à la droite de son Père, je ne parle par métaphore. Et ce serait un argument qui ne serait digne que d'un ubiquiste, de conclure que, comme Jésus Christ n'est assis que métaphoriquement à la droite de son Père, il n'est aussi monté aux cieux que par métaphore. Lorsqu'il est dit du Saint-Esprit qu'il descendit en forme de colombe sur Jésus-Christ, il ne s'ensuit pas que le Saint-Esprit étant pris proprement, cette descente ne soit pas métaphorique, et il n'y aurait qu'un socinien qui pût conclure que, comme il ne faut entendre par cette descente du Saint-Esprit qu'une descente métaphorique, l'Esprit de Dieu étant incapable de descendre, puisqu'il est partout, il ne faut aussi entendre, par le mot du Saint-Esprit, qu'une personne métaphorique.

Il serait aisé de rapporter mille exemples de ce genre, et l'on peut dire que généralement toutes les métaphores y peuvent servir, puisqu'elles sont toujours jointes à des expressions simples, sans qu'il y ait jamais lieu de tirer aucune conclusion de l'une à l'autre. Car qui souffrirait qu'on raisonnât de la sorte: Un homme en colère est un lion; or il n'est lion que par métaphore; donc il n'est homme que par métaphore!

Cependant c'est le modèle des raisonnements des ministres et de M. Claude. C'est par ce sophisme, plus que ridicule, qu'Aubertin croit avoir terrassé tous les catholiques, en montrant qu'ils admettent eux-mêmes quelques figures dans la suite de ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang,* ou dans les expressions dont S. Luc et S. Paul se sont servis pour exprimer le même sens; et qu'ils prennent le mot de *calice* pour la chose contenue dans S. Luc et dans S. Paul, l'alliance pour le signe de l'alliance, et le fruit de la vigne pour ce qui l'est en apparence.

Enfin c'est sur cela qu'est fondé le raisonnement de M. Claude, qu'il fait valoir selon sa coutume. *Puisque le corps de Jésus-Christ ne peut être au sacrement en qualité de mort qu'en représentation, et comme un objet offert à la méditation de notre âme, ne s'ensuit-il pas manifestement que le vrai sens de ces paroles de Jésus-Christ : Ceci est mon corps qui est rompu pour vous; ceci est mon sang qui est répandu pour la rémission de vos péchés, est celui-ci : Ce pain et ce calice sont des signes qui vous représentent mon corps mort, et mon sang répandu pour vous?*

Je ne m'arrête pas à examiner présentement si ce mot κλώμενον, rompu, se doit rapporter au temps présent, ou s'il ne se doit point expliquer par le futur, comme l'interprète latin l'a rendu. Mais supposant la traduction de M. Claude, je lui réponds en un mot que la conséquence qu'il en tire n'est fondée que sur ce ridicule principe, par lequel ils concluent de métaphore à métaphore, et prétendent autoriser des figures extravagantes par des figures très-raisonnables.

Le corps de Jésus-Christ étant dans l'Eucharistie, c'est une suite naturelle et nécessaire de cet état, que ce qui arrive au voile qui le couvre lui puisse être attribué par métaphore; comme c'est une suite naturelle et nécessaire de l'état d'un homme vêtu, que ce qui se dit de ses habits se dise de lui-même par métaphore. Mais il ne s'ensuit pas que les expressions qui marqueront sa présence dans ce lieu soient aussi métaphoriques, parce qu'il n'y a pas les mêmes déterminations à la métaphore que dans les autres. Ainsi ces paroles : *Ceci est mon corps,* ne peuvent être métaphoriques, parce qu'on ne donne point le nom de la chose signifiée au signe dans son premier établissement, et sans avoir fait regarder ce signe comme signe. Mais supposé le sens simple de ces paroles : *Ceci est mon corps,* ce sont des expressions très-raisonnables, et très-intelligibles, que de dire de ce corps présent véritablement qu'il est *rompu,* parce que le pain qui le couvre est rompu; et de ce sang qu'il est versé, parce qu'il est sous la figure d'une chose versée; et il est encore très-raisonnable de passer de la vue de ces actions extérieures, de fraction et d'effusion, à la contemplation du corps de Jésus-Christ brisé pour nous, et à celle du sang répandu sur l'arbre de la croix. Mais ce qui rend toutes ces métaphores raisonnables, c'est qu'elles sont fondées sur la présence réelle; comme ce qui rend raisonnable celle dont Jésus-Christ se servit, en disant : *Qui est-ce qui m'a touché?* C'est que cette femme, travaillée d'un flux de sang, avait touché la robe dont il était réellement revêtu. Si elle eût touché un habit qui n'aurait pas été actuellement sur lui, la métaphore

n'aurait plus été de même genre, et il ne se serait jamais servi de ces paroles : *Qui est-ce qui m'a touché?*

Tant s'en faut donc que ces métaphores qui se rencontrent après ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, prouvent en aucune sorte qu'il les faut entendre en un sens de signification et de figure, qu'elles sont des preuves du contraire, parce qu'elles sont fondées sur la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ, et qu'elles la supposent, cette présence réelle étant ce qui les rend raisonnables, et la supposition contraire les rendant ridicules. Car s'il est contre la raison de dire dans l'établissement d'un signe : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, il ne l'est pas moins de dire : Ceci est mon corps rompu; ceci est mon sang versé. Mais en supposant la présence réelle, comme il est très-naturel de dire dans un sens simple et littéral : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, il est très-naturel aussi d'y ajouter dans un sens métaphorique que ce corps est rompu et ce sang versé, ces métaphores n'ayant rien de difficile ni d'obscur, supposé cette présence. Voilà quelle est la solidité de cet argument, si souvent répété par Aubertin et par les ministres.

CHAPITRE VI.

Que les dogmes de la présence réelle nous ont été révélés de Dieu d'une manière très-conforme à celle dont il nous a révélé les autres mystères.

M. Claude fait semblant de reconnaître dans son premier livre (2e *Réponse*, p. 60) avec l'auteur de *la Perpétuité*, que *le silence et les nuages qui se trouvent dans la révélation que Dieu nous a faite des vérités de la foi, ne sont pas moins dans l'ordre de sa providence que ses lumières et sa parole;* et que *les ombres qu'il a voulu laisser sur ses mystères, sont elles-mêmes un mystère, et de sa sagesse et de sa justice, dont nous ne devons nous approcher qu'avec la frayeur de Moïse qui disait au pied de la montagne : Je suis épouvanté et j'en tremble.* Mais il serait à désirer, ou que cette reconnaissance eût été plus sincère, ou qu'il eût eu plus de soin de méditer ce qu'elle renferme. Cette considération l'aurait sans doute empêché de combattre la manière dont Dieu a révélé la présence réelle et la transsubstantiation dans l'Écriture, par diverses objections qui ne viennent que de l'oubli de ce principe si nécessaire pour l'intelligence de l'Écriture.

S'il l'avait eu bien imprimé dans l'esprit, il n'aurait jamais pris le silence de Jésus-Christ et des apôtres sur les difficultés et les suites philosophiques de ce mystère, pour le sujet d'une déclamation où il me permettra de lui dire qu'il paraît plus d'affectation d'éloquence que de solidité; il ne se serait jamais écrié, comme il fait dès le commencement de ces prétendues preuves contre la transsubstantiation : *Qui croira que tant de miracles se fassent tous les jours en tous lieux par le ministère des hommes, sans que ni les évangélistes ni les apôtres aient eu charge de nous en avertir, ou sans qu'ils se soient souvenus de nous en rien laisser dans leurs écrits! Qui croira que ces doctrines tiennent le rang que Dieu leur a donné comme fondamentales et nécessaires au salut des hommes, sans que la révélation céleste les ait favorisées du moindre de ses rayons! Qui croira que si elles sont de Dieu, Dieu les ait exposées en proie à la contradiction de la raison et des sens, qu'il a lui-même armés contre elles, sans les munir de sa protection par quelque déclaration formelle de sa parole! Qui croira que la sagesse divine ait voulu ravir à ses bienheureux apôtres la gloire de nous révéler les mystères, pour la communiquer à deux moines dans l'obscurité des derniers temps? Dites-en ce qu'il vous plaira, je ne saurais croire que ce silence ne vous donne de l'inquiétude.* Il aurait encore évité de dire comme il fait dans la suite : *Lisez et relisez les trois évangélistes, et vous n'y trouverez ni le changement des substances du pain et du vin, ni la subsistance des accidents sans sujet, ni la position du corps de Jésus-Christ en plusieurs lieux, ni la distinction de son être en naturel et sacramental, ni son existence en la manière d'un esprit, ni rien de ce qu'on nous ordonne de croire.* Car la moindre réflexion qu'il aurait faite sur la conduite de Dieu, et sur la manière dont il lui a plu de nous instruire des principaux articles de notre foi, lui aurait fait distinguer d'abord entre la substance même des articles, et les suites et difficultés de ces articles; et il lui aurait été impossible de ne pas reconnaître par cette distinction, que comme Dieu a bien voulu révéler la substance des dogmes de foi d'une manière assez claire pour ceux qui ont le cœur pur, et qui n'ont pas l'esprit obscurci de passions et de préoccupations téméraires, de même il n'en a jamais voulu expliquer ni les suites ni les difficultés, ni allier les contrariétés qu'elles semblent renfermer, afin que ces difficultés et ces contrariétés apparentes servissent à humilier notre esprit, et nous apprissent à ne vouloir connaître dans les mystères que ce que Dieu nous en veut découvrir.

En quel endroit de l'Écriture M. Claude nous fera-t-il voir, par exemple, que Dieu y ait expliqué comment il est possible qu'une âme qui sort pure de ses mains, se corrompe et devienne criminelle au moment qu'elle s'unit à un corps venu d'Adam; que ce corps, qui n'étant qu'une matière, n'est point un sujet capable de péché, puisse communiquer à l'âme ce qu'il n'a pas et ne peut pas avoir, et que de l'union de deux choses exemptes de péché, il en puisse résulter un tout qui en soit coupable, et qui soit très-justement l'objet de la colère de Dieu? Où nous fera-t-il voir que Dieu ait développé les suites et les difficultés de la Trinité, que je ne veux pas exagérer ici, et qui sont capables d'effrayer tous les esprits qui n'établissent pas leur foi sur des fondements plus solides que ceux des calvinistes, et qui donnent autant de liberté qu'eux à leur raison? Où montrera-t-il que Dieu ait démêlé les difficultés qui naissent de l'union de deux natures en une même personne, par le mystère de l'incarnation? Où nous fera-t-il voir qu'il soit dit en un même endroit que Jésus-Christ était Dieu

et homme tout ensemble, et que ces deux natures ne font qu'une même personne?

Il faut n'avoir jamais médité l'Écriture sainte avec quelque application, pour n'y avoir pas reconnu le soin que Dieu a pris, en découvrant ses mystères, d'arrêter la curiosité des hommes, et de leur apprendre à recevoir simplement, et avec une humble soumission, ce qu'il leur enseigne, quoiqu'il leur paraisse contraire, ou aux principes que leur raison leur fournit, ou à d'autres vérités qu'ils trouvent dans l'Écriture.

Jésus-Christ nous enseigne qu'il est Dieu, qu'il est homme, qu'il est le même Dieu que son Père, qu'il est une personne distincte de lui, qu'il est égal à son Père, qu'il est moindre que son Père, qu'il est éternel, qu'il est né d'une femme. Si notre raison s'écoute elle-même, elle trouvera d'abord mille contradictions dans ces articles de notre foi; et c'est en effet ce qui a précipité dans l'erreur ces esprits téméraires et présomptueux, qui ont cru qu'ils ne pouvaient pas autrement défendre certains dogmes de la foi, qu'en en détruisant d'autres. Les uns, pour soutenir la distinction des personnes, ont voulu détruire l'unité de la nature divine dans les trois personnes; et les autres, pour soutenir cette unité, ont tâché de détruire la distinction des personnes. Les uns, pour établir la divinité de Jésus-Christ, ont cru qu'il fallait nier qu'il fût homme; et les autres, pour soutenir qu'il était homme, lui ont voulu ravir la divinité. Les uns, pour conserver en lui la distinction des deux natures, ont nié l'unité de la personne; et les autres, s'attachant opiniâtrément à soutenir l'unité de la personne, ont refusé de reconnaître la distinction des natures.

Tous ces égarements ne viennent que du même principe, et de ce que ces hérétiques se sont témérairement imaginé que si l'Écriture eût voulu leur faire croire ces articles qui leur paraissaient contraires, elle aurait pris la peine de les allier, et de munir leurs esprits contre les contradictions apparentes; et sur ce faux préjugé, ils, ont choisi par leur fantaisie, entre ces vérités que l'Écriture établit, celle qui leur revenait le plus, et ils s'en sont servis pour détruire l'autre.

Tous ceux donc que la méditation de l'Écriture et l'expérience des égarements des hérétiques a rendus tant soit peu instruits de la manière ordinaire dont Dieu nous révèle ses mystères, n'espéreront jamais de trouver dans la révélation expresse de Dieu les suites philosophiques du mystère de l'Eucharistie, comme la présence d'un corps en plusieurs lieux, et les autres que les hérétiques exagèrent tant, et qu'ils ont toujours devant les yeux. Ils concluront, au contraire, que, selon l'analogie de la foi, selon l'exemple de tous les autres mystères, on n'y doit rien voir de tout cela, parce que ce n'est point ce qui doit occuper notre esprit; ce n'est point l'objet de notre dévotion; ce n'est pas même ce que Dieu nous propose directement à croire; ce ne sont que des conséquences que la raison tire de ce que Dieu nous a révélé, et qui fait la substance de la foi.

Ils ne s'attendront pas non plus d'y trouver la manière dont la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie s'accorde avec sa présence dans le ciel, et avec le mystère de son ascension, ni comment il est possible qu'il soit présent avec nous et absent de nous; qu'il ait quitté la terre et qu'il y demeure : car ils ne peuvent ignorer que Dieu n'a point coutume de nous expliquer l'alliance des mystères; qu'il les propose séparément; qu'il veut que nous les unissions par notre docilité et par notre soumission, et que c'est par là qu'il distingue les fidèles humbles, qui embrassent sans discernement tout ce qu'il leur enseigne, des hérétiques présomptueux qui ne reçoivent ces mystères qu'à condition qu'ils puissent comprendre par leur esprit qu'ils ne sont pas contraires, et qui les rejettent quand ils ne peuvent se démêler de ces prétendues apparentes contrariétés.

Ils ne croiront donc y trouver que la substance même du mystère; et s'ils s'appliquent à l'y chercher avec cette préparation inséparable de l'esprit de foi, ils trouveront qu'elle est établie et enseignée dans le nouveau Testament d'une manière non seulement aussi claire et aussi forte que celle dont tous les autres mystères y sont révélés, mais qu'elle a même quelque clarté particulière, qui leur ôtera tout sujet de s'étonner que ce soit là un des derniers que la témérité des hérétiques a attaqués.

Car au lieu que la plupart des autres mystères ne sont enseignés dans l'Évangile que comme en passant, et dans la suite d'un autre discours qui n'est pas destiné uniquement à en instruire les hommes, il se trouve que la foi de l'Eucharistie y est enseignée par un discours exprès, qui n'est attaché à aucun autre, et avec une préparation qui excitait les apôtres à entendre de Jésus-Christ quelque chose de fort grand, et qui eût du rapport au désir qu'il leur témoignait de célébrer avec eux la dernière pâque, et à la circonstance de sa mort prochaine, qu'il eut soin de leur marquer, pour leur faire espérer un présent digne de l'amour avec lequel il allait offrir sa vie pour le salut des hommes. *Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum antequàm patiar.*

Ces paroles : *Ceci est mon corps,* qui expriment ce qu'il faut croire de ce mystère, ne sont point énigmatiques; et il n'y a rien qui donne aucun soupçon qu'il les faille entendre dans un autre sens que celui qu'elles forment d'elles-mêmes. Elles sont nettes et précises, et elles renferment tout ce qui est proprement l'objet de la foi, et qui doit servir d'occupation à notre esprit : car Jésus-Christ disant du pain qu'il tenait en ses mains que c'est son corps, dit en même temps que c'est son corps, et que ce n'est pas du pain, et c'est tout ce qu'il faut croire; celui qui en demanderait davantage voudrait satisfaire sa curiosité, et non édifier sa foi et sa charité : ce qui est bien contraire au dessein de Dieu dans la révélation qu'il nous fait de ce mystère.

Comment veut-on prétendre que Jésus-Christ ait dû nous entretenir de toutes ces suites philosophiques, puisque l'esprit de la foi exige de nous que nous ne nous en entretenions pas nous-mêmes, que nous en détournions notre vue comme d'autant de secrets qui sont cachés dans l'abîme de la puissance de Dieu ; et que l'on voit par expérience que le gros des catholiques et toutes les nations orientales pratiquent à cet égard la même retenue?

Cette réserve de Jésus-Christ n'est donc *étonnante et inquiétante* que pour les esprits *inquiets*, qui se forment l'idée de la conduite de Dieu, non sur ce qu'on en peut apprendre par l'Écriture, mais sur leurs caprices et leurs fantaisies, et qui voudraient qu'il eût parlé de ses mystères en philosophe, au lieu qu'il en a parlé en Dieu, et en Dieu qui avait en vue d'aveugler les superbes, et d'éclairer ceux qui recevraient sa parole avec cet abaissement profond et ce saint tremblement qui étouffe toutes les réflexions humaines.

Mais autant qu'il a eu peu de soin de contenter la curiosité des esprits téméraires et présomptueux, autant en a-t-il eu d'affermir dans la foi de ce mystère les humbles et les petits. C'est pour cela qu'il ne s'est pas contenté de faire exprimer ce qu'il en faut croire par un des évangélistes ; il a voulu qu'il y en eût trois qui marquassent expressément ce qu'il en avait enseigné à ses apôtres, et que S. Paul l'enseignât depuis aux Corinthiens. Il n'a pas permis qu'aucun y mêlât aucune parole qui donnât lieu de les détourner de leur véritable sens. Il prévoyait sans doute ce sens de figure qu'on y donnerait à la fin des temps, et il n'a pas voulu qu'il y eût aucune parole dans l'Évangile qui pût sembler le favoriser. Il ne s'est pas contenté de nous instruire ainsi de la substance du mystère, mais il a même voulu nous enseigner par ses apôtres tout ce qui nous était nécessaire pour en tirer les fruits qu'il nous voulait procurer en l'établissant, et il le leur a fait faire d'une manière très-propre à nous confirmer dans la foi que c'est son véritable corps. Il nous apprend par S. Paul l'épreuve qui nous est nécessaire pour nous en approcher, et il nous a fait avertir par lui que quiconque manque à cette épreuve en s'en approchant indignement, se rend *coupable du corps et du sang du Seigneur*, et que ceux qui en abusent ainsi mangent et boivent leur jugement, en ne discernant pas, non la figure du Seigneur, *mais le corps du Seigneur*. Il nous a fait marquer par S. Paul l'effet de l'Eucharistie ; mais c'est en nous disant *que ce pain est la communion au corps de Jésus-Christ*, et non à sa figure et à sa vertu. Et pour apprendre plus particulièrement ces effets, et en quoi consistait cette communion du corps de Jésus-Christ, et combien elle nous était nécessaire, il nous a déclaré par la bouche de S. Jean, non que nous devons méditer le corps de Jésus-Christ, non que sa chair est la cause méritoire de notre salut, non que nous nous y unissons par la foi, mais *que le pain qu'il donnera est sa chair pour le salut du monde ; que si l'on ne mange la chair du Fils de l'homme, et si l'on ne boit son sang, l'on n'aura point la vie.*

Je sais bien que les ministres, sans avoir égard au consentement des Pères, soutiennent avec opiniâtreté que dans ce chapitre de S. Jean il n'est point parlé de l'Eucharistie, mais seulement de la manducation du corps et du sang de Jésus-Christ par la foi. Mais je sais bien que comme ils auraient quelque raison de ne pas rapporter le sixième chapitre de S. Jean à l'Eucharistie, supposé qu'il fallût entendre ces paroles : *Ceci est mon corps*, de l'établissement d'une figure du corps de Jésus-Christ, il faut être aussi extraordinairement déraisonnable pour oser nier que, supposé que Jésus-Christ ait effectivement donné sa chair à manger par l'Eucharistie, ce ne soit cette même chair et ce même sang qu'il a promis dans S. Jean. Car c'est une expression si extraordinaire que de promettre de donner sa chair à manger et son sang à boire, pour signifier seulement qu'il les proposerait pour être des objets de méditation ; et il est au contraire si naturel de se servir de ces mêmes termes pour exprimer ce que les catholiques croient qu'il a fait dans l'Eucharistie, qu'il est absolument sans apparence que Jésus-Christ ayant effectivement dans l'esprit de donner son corps à manger et son sang à boire, et voyant que tous les chrétiens du monde y rapporteraient les termes dont il s'est servi dans le sixième chapitre de S. Jean, il ne les y ait pas rapportés lui-même.

Ainsi en joignant et le sixième chapitre de S. Jean aux paroles de l'institution de l'Eucharistie, et les paroles de l'institution de l'Eucharistie à ce que S. Paul nous enseigne de la manière de s'y préparer, il faut avouer qu'il y a peu de mystères dont Jésus-Christ nous ait instruits si pleinement par l'Écriture, et qu'il n'y eut jamais rien de plus déraisonnable que les exclamations qu'on voit faire à M. Claude sur ce point, dès le commencement du premier livre de sa *seconde Réponse*.

CHAPITRE VII.

Que supposé l'opinion des calvinistes, il n'y a rien de plus étrange que la manière dont Jésus-Christ aurait instruit son Église du mystère de l'Eucharistie.

Mais si le reproche que M. Claude fait aux catholiques sur ce prétendu silence de l'Écriture est mal fondé, comme nous venons de le montrer, il n'y en a point au contraire de plus légitime que celui que les catholiques peuvent faire aux calvinistes, touchant la manière dont ils prétendent que Dieu nous a révélé ce mystère. Et il est tout-à-fait étrange qu'à l'égard de la doctrine des catholiques, M. Claude paraisse si choqué de ce qui ne lui devrait faire aucune impression, et qu'il n'aperçoive pas dans la sienne des défauts si visibles et si grossiers.

Il trouve étrange, supposé que Jésus-Christ nous ait donné réellement son corps, qu'il ne nous ait point expliqué en détail toutes les suites de ce mystère. Son étonnement est injuste, comme nous lui avons

fait voir; car cette explication particulière de ces suites serait contraire à l'analogie de la foi, à la conduite que Dieu a gardée à l'égard des autres mystères, et à la fin qu'il se propose en nous les découvrant. Mais il aurait quelque lieu de s'étonner qu'il ne nous eût rien révélé de la substance de ce mystère dans son Écriture, puisque comme nous devons fermer les yeux à ses suites philosophiques, nous devons, au contraire, les ouvrir pour apprendre de lui la substance des mystères.

Nous ne faisons point aux calvinistes ce reproche injuste que Dieu, selon leur opinion, n'ait point découvert aux hommes les circonstances ou les conséquences de l'Eucharistie. Ce n'est point ce que nous leur objectons. Mais nous leur reprochons que, selon leur sentiment, la substance même de ce mystère n'est point du tout révélée par l'Écriture, et qu'ils ne la peuvent tirer que par des explications forcées ou des conséquences éloignées, comme il est aisé de le montrer, ou plutôt comme nous l'avons déjà montré.

Toute la doctrine calviniste consiste particulièrement en deux points : premièrement, à dire que le pain eucharistique est la figure du corps de Jésus-Christ, et le vin la figure de son sang; secondement, à dire que Jésus-Christ donne de nouvelles grâces et un nouveau degré de sanctification à tous ceux qui s'en approchent avec foi, afin que ce soit une figure efficace. Ces deux points appartiennent, selon eux, à la substance même du mystère, et font partie de leurs articles de foi : car si le pain de l'Eucharistie n'est une figure du corps de Jésus-Christ, établie par Jésus-Christ même, ce ne sera point un sacrement; et si elle ne confère point de grâce, elle ne sera qu'un *pur signe*.

Je demande donc à M. Claude en quel endroit de l'Écriture ces dogmes sont contenus; et pour suivre sa méthode et ses figures, je consulte les paroles dont Jésus-Christ s'est servi en instituant ce mystère, rapportées par trois évangélistes, et je n'y entends point parler de figure; je lis cette même institution dans S. Paul, et je n'y en trouve pas davantage; j'y entends toujours retentir ces paroles : *Corps de Jésus-Christ*, *sang de Jésus-Christ*, et jamais *figure* du corps de Jésus-Christ. Jésus-Christ avait en vue notre différend, il prévoyait nos disputes, il savait que les uns diraient que ce pain eucharistique n'est que la figure de son corps, que d'autres soutiendraient que c'était son corps même; et malgré la prévision de ce différent usage que l'on devait faire de ses paroles, il fait que ses apôtres se servent toujours du mot de *corps de Jésus-Christ*, et jamais de celui de *figure* de Jésus-Christ. Qu'y aurait-il de plus étonnant que cette conduite de Dieu, si les mots de *corps de Jésus-Christ*, étaient l'expression naturelle de l'erreur, et ceux de figure du corps de Jésus-Christ l'expression naturelle de la vérité?

Il nous prescrit par son Apôtre de nous éprouver sérieusement nous-mêmes, avant de nous approcher de ce mystère, et il fait prononcer un arrêt terrible contre ceux qui le profanent. *La raison en est*, disent les calvinistes, *que l'injure qu'on fait à l'image retombe sur l'original*. Je le veux; mais il n'eût guère coûté de nous exprimer autrement cette raison, qu'en nous faisant dire que ceux *qui mangent indignement ce pain, sont coupables du corps et du sang du Seigneur, et qu'ils mangent et boivent leur jugement en ne discernant pas le corps du Seigneur*. Ce principe, quel qu'il soit, est assez éloigné pour n'être pas supposé, et pour être expliqué distinctement, les lumières ordinaires allant à mettre une extrême différence entre les outrages que l'on fait à une image, et ceux que l'on fait à la personne.

Mais si cette figure est difficile à découvrir dans l'Écriture, cette efficace l'est bien autrement; car elle n'y est exprimée ni littéralement, ni métaphoriquement, ni expressément, ni par conséquence. On nous dit que le pain est le corps de Jésus Christ, c'est-à-dire, disent les calvinistes, la figure de ce corps; donc c'est une figure efficace; donc elle donne de nouvelles grâces, de nouveaux rayons de lumière, de nouveaux degrés de sanctification. Quelle conséquence!

Le pain que nous rompons est la communication du corps de Jésus-Christ, c'est-à-dire, dit Aubertin, le signe de cette communication; donc c'est le signe d'une communication intérieure et non pas extérieure; donc c'est le signe d'une communication présente, et non pas passée ni future; donc c'est le signe d'une communication nouvelle, extraordinaire, particulière, et non pas ordinaire, commune et perpétuelle. Qui ne voit que ce sont des conséquences arbitraires et sans fondement, dans lesquelles on prétend autoriser par l'Écriture ses propres imaginations?

Ainsi l'usage que ces messieurs ont fait à l'égard de l'Eucharistie de ce beau principe, de ne recevoir aucun dogme comme de foi, qui ne fût clairement contenu dans l'Écriture, est de rejeter une doctrine qui y est expressément contenue, et d'en substituer une autre qui n'y est ni formellement, ni par conséquence, mais qui est un pur ouvrage de leur fantaisie. Et l'on peut juger par là si ce n'est pas avec raison que l'on a comparé, au commencement du premier livre, le procédé des calvinistes, qui ont solennellement promis à tous les peuples de prouver clairement par la parole de Dieu tout ce qu'ils enseignent, à celui des manichéens, qui promettaient de prouver tous leurs dogmes par des raisons claires et démonstratives; et que l'on a dit que comme les manichéens ayant flatté la vanité des hommes par cette promesse, les avaient rendus capables d'approuver les plus extravagantes rêveries où l'esprit humain pût tomber, les calvinistes de même, en ne parlant que de l'Écriture, en se vantant de ne se fonder que sur l'Écriture, et de ne proposer rien qui n'y fût clairement contenu, ont disposé les peuples à recevoir des opinions qui n'ont aucun fondement, ni solide, ni apparent dans l'Écriture.

Tous les auteurs des sectes qui ont divisé l'Église ont abusé de la faiblesse et de la vanité des peuples, par les vaines promesses qu'ils leur ont faites : carles

hommes sont si faibles qu'ils se contentent qu'on leur fasse des promesses, sans examiner de quelle sorte on les exécute. On promet des preuves démonstratives ; on prend cela pour des démonstrations ; on promet des passages clairs et évidents de l'Écriture ; on prend cela pour une évidence effective, principalement quand ceux qui parlent ou qui écrivent accompagnent ces discours de fierté et de confiance, ce que personne du monde ne sait mieux faire que les ministres. Après que l'erreur a été ainsi reçue, la vanité se met de la partie pour la fortifier et pour l'affermir ; on veut, à quelque prix que ce soit, que ce qui nous a persuadé soit la raison et l'évidence, parce que l'on sait, en général, qu'il est honteux de se laisser tromper par de fausses apparences, et que l'on ne veut pas se reconnaître coupable. C'est ainsi que se forment les attaches aux fausses opinions, et ensuite les schismes et les sociétés séparées, qui se vantent toutes d'avoir l'Écriture clairement pour elles, quoique cette prétendue clarté se réduise souvent à des illusions grossières, comme nous l'avons fait voir de tous ces raffinements et de toutes ces subtilités des ministres sur les paroles de l'institution de l'Eucharistie.

LIVRE TROISIÈME.

CHAPITRE PREMIER.

État de la cause de l'Église à l'égard de celle des calvinistes. Ordre que l'on suivra dans l'examen des Pères.

L'ordre que nous nous sommes proposé, nous engage de faire maintenant à l'égard des Pères, ce que nous avons fait à l'égard de l'Écriture dans les livres précédents, et d'entrer ainsi dans cette discussion dont M. Claude a pris sujet de triompher par avance. C'est là qu'on aura lieu d'examiner quelle est la solidité de ces pompeuses preuves contre la présence réelle, qu'il propose dès le commencement de son livre avec tant de faste.

Mais avant que de commencer cet examen, il est bon de faire remarquer à M. Claude en quel état nous sommes à son égard, c'est-à-dire, quelle est la différence de la cause de l'Église et de la sienne. Elle ne peut pas être plus grande, puisque celle des calvinistes est déjà plusieurs fois ruinée par avance, et que celle de l'Église est déjà plusieurs fois victorieuse. Chaque degré où nous l'avons arrêté suffit pour détruire de fond en comble l'édifice de la prétendue réformation, toutes ces disputes particulières étant décisives de la générale. Car si les prétendus réformés ont tort dans une seule, ils sont suffisamment convaincus d'erreur dans toutes. S'il est vrai, comme on l'a prouvé dans le premier tome de *la Perpétuité*, que ce prétendu changement de créance par toute la terre dans la doctrine de l'Eucharistie est absolument impossible, il n'est plus nécessaire d'examiner davantage ni la tradition ni l'Écriture, puisque ce consentement de toutes les nations chrétiennes dans la foi de la présence réelle et de la transsubstantiation, est une preuve évidente que cette foi y a été plantée par les Pères, qui ne l'ont pu tirer que de l'Écriture et de la tradition des apôtres.

S'il est vrai, comme nous l'avons encore montré dans le livre des *Préjugés*, que les calvinistes n'ont aucun droit de se faire écouter, et qu'il est évidemment contre la raison d'espérer de s'éclaircir de la vérité par leur moyen, il est impossible qu'ils soient établis de dieu pour réformer et pour instruire l'Église, et pour en corriger les erreurs, puisqu'il est injurieux à la providence de Dieu, de rendre porteurs et prédicateurs de sa vérité, des gens que la raison et le bon sens obligent de rejeter sans les entendre.

S'il est vrai que les calvinistes, qui font une si haute profession de n'établir leur foi que sur l'Écriture, ne sauraient prouver ce qu'ils croient de l'Eucharistie par aucun passage de l'Écriture ; s'ils sont dans l'impuissance d'y faire voir ni leur figure ni leur efficace, et si le sens auquel ils prennent ces paroles : *Ceci est mon corps*, est visiblement contraire à la raison, la dispute est encore finie, et l'examen des Pères n'est plus nécessaire, puisque le fondement de toute leur doctrine est détruit.

Mais les ministres ne peuvent pas en dire autant des catholiques, parce qu'ils sont dans un autre état, et que l'autorité de l'Église dans laquelle ils sont rend leur condition fort différente de celle des autres sociétés. Il faut que les calvinistes forcent tous ces retranchements les uns après les autres, et qu'ils emportent tous ces points avant de pouvoir être reçus à combattre la doctrine de l'Église.

Quand ils auraient montré en général que ces changements insensibles et universels qu'ils disent être arrivés, et sur l'Eucharistie, et sur plusieurs autres points, ne sont pas impossibles, ce n'est encore rien faire ; il faut qu'ils fassent voir qu'ils sont effectivement arrivés. Pour le montrer, il faut qu'ils nous convainquent qu'il est raisonnable d'examiner leurs preuves, et qu'on ne doit pas rejeter leurs opinions ni leurs prétentions par la seule vue des circonstances extérieures dont elles sont accompagnées.

Supposé qu'ils eussent gagné ce point-là, et qu'ils eussent fait voir qu'il est raisonnable de les écouter, l'examen du fond ne serait pas encore commencé : il faudrait voir d'abord sur le sujet de l'Eucharistie si l'Écriture leur est aussi favorable qu'ils se vantent, et s'ils y trouvent clairement et leur figure et leur efficace.

Cela même ne suffirait pas encore : car les catholiques ayant pour principe que l'Écriture pouvant être obscure et capable de divers sens, il en faut tirer l'intelligence de la tradition de l'Église, et du

consentement des Pères, il faut ou que les calvinistes détruisent ce principe, ou qu'ils s'engagent dans l'examen de toute la tradition.

Que doit-on juger donc de la cause des ministres qui, étant obligés de nous faire passer par tant de degrés, sont dans une entière impuissance de nous faire seulement avancer un pas, et succombent dans toutes ces questions particulières? Voilà l'état où nous sommes à l'égard de M. Claude. Il faut toujours lui faire grâce à chaque degré pour avancer dans cet examen; et si nous voulions le traiter à la rigueur, nous pourrions nous dispenser d'aller plus avant, en l'arrêtant à ces questions dont la raison veut que la discussion précède celle des dogmes particuliers.

Mais après lui avoir fait connaître le droit que l'équité et la raison nous donnent sur lui, je veux bien lui déclarer maintenant que je n'ai pas envie d'en user. Il faut que la vérité, dit Tertullien, fasse paraître toutes ses forces, pourvu qu'on ne croie pas qu'elle ait besoin de les employer toutes, et que l'on sache que les voies abrégées de prescription suffisent pour la rendre victorieuse : *Decet veritatem totis viribus uti suis non ut laborantem, cæterùm in præscriptionum compendiis vincit.* J'entrerai donc sans peine dans la discussion de la doctrine des Pères des six premiers siècles, qui manque encore à la chaîne qu'on a commencée dans le livre de *la Perpétuité* de la tradition de l'Église sur l'Eucharistie.

Si cet examen n'est pas nécessaire en général, je reconnais qu'il le peut être en particulier à certaines personnes : car il est vrai qu'il y a des gens qui, s'appliquant sans ordre et sans méthode à l'étude des controverses, se laissent si fortement préoccuper de certaines objections, qu'il est impossible de faire impression sur leur esprit qu'en s'accommodant à leur voie, et en portant la lumière dans ces ténèbres qu'ils se sont procurées, et qui obscurcissent en eux toutes leurs lumières naturelles.

Pour l'ordre que j'ai suivi dans cet examen, voici les raisons qui m'ont déterminé à celui que j'ai choisi : j'ai considéré que de commencer d'abord par représenter les passages des Pères, suivant les temps qu'ils ont écrit, c'était plutôt suivre un ordre de hasard que de lumière et de raison, parce que le véritable ordre devant faire servir ce qui précède à l'éclaircissement de ce qui suit, cet avantage ne se pouvait trouver que par hasard dans l'ordre chronologique, les Pères des trois premiers siècles ayant souvent eu moins d'occasion de parler de l'Eucharistie que ceux des quatrième, cinquième et sixième siècles. Or chacun sait que lorsqu'il est constant que des personnes sont de même sentiment, la raison veut que l'on s'en instruise par les écrits où ils s'en sont expliqués avec étendue et à dessein, plutôt que par ceux où ils n'en parlent qu'en passant et par rencontre.

Cette raison veut non seulement qu'entre plusieurs Pères qui traitent un même point, on préfère ceux qui le traitent le plus amplement, et qui en ont écrit à dessein, et dans des circonstances qui les obligeaient d'en parler exactement, à ceux qui n'en ont parlé que par occasion, et par rapport à quelque autre matière qui ne demandait pas qu'ils s'expliquassent avec tant d'exactitude; mais elle oblige aussi de préférer dans les Pères les lieux étendus, où ils expliquent à fond leur créance sur le mystère, aux passages écartés, où ils n'en parlent qu'autant qu'il est nécessaire pour l'éclaircissement du sujet qu'ils traitent.

Ce n'est pas que l'on prétende qu'il y ait de la contrariété entre ces lieux écartés et ces instructions formelles et expresses, comme M. Claude le suppose sans raison, en imputant à l'auteur de *la Perpétuité* de faire passer les Pères pour des *charlatans et des affronteurs,* qui ont *fourbé* les peuples, et en fondant sur ce faux prétexte les railleries pleines de fausseté et de calomnie que l'on peut voir dans les pages 143, 144, 145 de sa *seconde Réponse,* et que je ne saurais m'amuser à rapporter; je me contente d'avertir ceux qui voudront voir un exemple signalé d'un discours sans raison et de mauvaise foi, qu'ils n'ont qu'à lire les trois pages que j'ai marquées. On prétend, au contraire, qu'il y a un parfait accord entre tous les passages des Pères; mais on dit seulement que, s'agissant de s'instruire de leur véritable sens, qui doit être tel qu'il convienne à tous les passages ensemble, il est plus raisonnable de le chercher dans les lieux où ils traitent expressément de l'Eucharistie, et où ils en parlent avec étendue, que dans ceux où ils n'ont aucun dessein de faire connaître exactement ce qu'il en faut croire, et où ils en parlent seulement par occasion et pour éclaircir quelqu'autre point.

S'il s'agit, par exemple, de savoir en quel sens les Pères ont appelé l'Eucharistie pain et vin, et ont employé les mots d'images, de figures et d'antitypes, je dis que la raison veut que l'on consulte plutôt les endroits où ils se seront servis de ces mots en expliquant amplement leur doctrine sur l'Eucharistie, que ceux où ils les auront employés sans s'expliquer, parce qu'il n'en était pas question.

Cette règle est tellement conforme au bon sens que jamais personne ne l'a révoquée en doute depuis que l'on examine les sentiments des auteurs. Car étant impossible que ceux qui écrivent disent, sur chaque matière, en chaque lieu, tout ce qu'ils pensent, et qu'ils s'en expliquent partout avec une égale clarté, la raison nous conduit elle-même à prendre les lieux étendus et exprès pour commentaires des lieux courts et écartés, et à supposer qu'encore qu'ils n'aient pas toujours dit dans ces derniers tout ce qu'ils avaient dans l'esprit, on ne leur fait point de tort de croire qu'ils y ont voulu dire ce qu'il paraît par d'autres lieux qu'ils ont effectivement pensé. On observe cette règle dans toutes les autres matières, et M. Claude ne doit pas trouver mauvais qu'on l'observe sur le sujet de l'Eucharistie. Mais en l'observant, on peut encore suivre deux méthodes différen-

tes : l'une, de réduire la doctrine des Pères à certains chefs qui donnent lieu de décider le point qui est en dispute, en mêlant ainsi l'examen de divers Pères ensemble, selon ce qu'ils ont dit qui touche le principe que l'on établit ; l'autre, en examinant les sentiments d'un Père en particulier, et en rapportant au long ses passages. Cette dernière méthode a cet avantage que, faisant voir les passages dans leur entier, elle ne laisse aucun sujet d'appréhender qu'il n'y ait dans la suite du passage quelque chose qui l'affaiblisse, et que d'ailleurs rien ne donne plus lieu de connaître le sentiment d'un auteur que lorsqu'il parle longtemps d'un même sujet, qu'il exprime son sentiment en diverses manières, qu'il accompagne cette explication de diverses réflexions et de différentes preuves, objections et difficultés.

Néanmoins nous avons préféré la première pour cet ouvrage, parce qu'elle est beaucoup plus courte, et qu'elle donne en soi beaucoup plus de lumière, nous réservant à suppléer, s'il est besoin, à ce qui y manque par un autre livre, où l'on pourra représenter les passages des Pères tout entiers, pour ôter tout lieu de soupçonner qu'il y ait rien dans la suite qui les affaiblisse, et pour faire voir, au contraire, qu'ils ne font que mettre en un plus grand jour la vérité catholique qu'ils contiennent, en l'exprimant en différentes manières.

Je puis dire néanmoins que si cette exactitude est utile pour ôter tout sujet de défiance, elle n'est pas nécessaire à ceux qui prendront la peine d'examiner avec quelle sincérité on rapporte, dès ce volume-ci, les passages qui y sont cités. Car quoiqu'en les réduisant, comme nous faisons, à certains chefs, on n'ait pas dû les produire dans toute leur étendue, parce qu'on ne les allègue que pour une fin particulière, on ne les cite point aussi d'une manière si abrégée que l'on n'y voie clairement le sens de l'auteur.

Cependant M. Claude, qui croit qu'à quelque prix que ce soit il faut accuser les gens d'infidélité, ne laissera peut-être pas de faire des plaintes de ce qu'on ne rapporte pas toutes les suites des passages dans lesquels il cherche des avantages imaginaires. Mais on espère que les personnes judicieuses nous feront justice sur ces plaintes, et qu'elles verront aisément que, comme ce serait une chose infinie, en réduisant ainsi les passages à certains chefs, de les vouloir citer tout entiers, et que même cela détournerait l'attention du lecteur, parce que ces passages contiennent souvent plusieurs autres chefs différents de celui pour lequel on les produit, il faut nécessairement user de quelque tempérament, et prendre un milieu entre une brièveté trompeuse et une longueur ennuyeuse. C'est ce milieu que l'on a tâché de garder dans cet ouvrage, au lieu qu'il serait aisé de convaincre M. Claude d'être tombé dans toutes les deux extrémités opposées, et principalement dans celle de la brièveté captieuse par laquelle on prend un mot qui paraît contraire à la doctrine catholique, lorsqu'on le propose séparé, et qui l'établit quand on le lit dans la suite du passage, et dans l'usage que l'auteur en fait.

CHAPITRE II.

Que les Pères tirant dans leurs ouvrages leur doctrine sur l'Eucharistie de ce que les apôtres nous en ont enseigné, il ne faut, pour juger de leur sentiment, qu'examiner s'ils ont entendu ces paroles : Ceci est mon corps, *en un sens de figure, ou en un sens de réalité.*

On ne saurait douter que les SS. Pères n'aient fondé tout ce qu'ils ont cru et enseigné de l'Eucharistie sur des passages de l'Écriture, comme leurs écrits le font assez voir. S. Hilaire même proteste (de Trin. l. 8) *que ce serait une folie et une impiété que de dire ce que la religion chrétienne en enseigne, si on ne l'avait appris de Dieu.* L'on ne doute point non plus que ces paroles : *Ceci est mon corps,* n'aient été regardées par les mêmes Pères comme contenant la principale instruction que Jésus-Christ nous ait donnée sur ce mystère, qui comprend toutes les autres. Et c'est pourquoi S. Cyrille de Jérusalem les ayant rapportées dans sa quatrième catéchèse, après l'apôtre S. Paul, dit expressément qu'elles *suffisent pour instruire les fidèles de ce qu'il faut croire de l'Eucharistie;* et S. Cyrille d'Alexandrie dit que Notre-Seigneur y explique très-clairement à ses disciples ce qu'il leur avait dit plus obscurément dans le discours rapporté au sixième chapitre de S. Jean : de sorte que l'on a droit de considérer ces paroles comme la source de toutes les expressions dont les Pères se sont servis sur le sujet de l'Eucharistie, et comme le principe dont ils ont tiré les conclusions qui composent leur doctrine sur l'essence de ce mystère.

Ainsi, comme dans le livre précédent nous avons réduit l'examen de la doctrine de l'Eucharistie, et des questions qui sont en contestation entre les catholiques et les sacramentaires, à savoir si ces paroles : *Ceci est mon corps,* se doivent entendre dans un sens de réalité, ou dans un sens de signification et de figure, on ne peut aussi mieux faire pour s'éclaircir des sentiments et de la doctrine des Pères, que d'en réduire l'examen à savoir s'ils ont pris ces paroles dans l'un ou dans l'autre de ces deux sens, puisque c'est ce sens qu'ils y ont donné qui fait leur doctrine et leur sentiment sur ce mystère.

Or il est certain que l'un et l'autre de ces deux sens a des marques et des caractères qui lui sont propres, et qui se doivent trouver dans les expressions des Pères qui n'ont parlé que selon qu'ils ont eu l'un ou l'autre sens dans l'esprit. Et par conséquent il est impossible que l'on ne remarque dans ce qu'ils ont dit de ces paroles : *Ceci est mon corps,* l'un ou l'autre de ces caractères opposés. Voyons donc quel est le caractère particulier de chacun de ces deux sens.

Le caractère du sens des catholiques est qu'il est facile dans les termes, difficile dans la chose signifiée,

c'est-à-dire que la chose signifiée par les paroles est incompréhensible, mais que les paroles la signifient naturellement et proprement. Et le caractère du sens des calvinistes est, au contraire, qu'il est difficile dans les termes, c'est-à-dire qu'il force la nature du langage, et que l'on ne comprend pas facilement le rapport que ces termes ont à ce qu'ils leur font signifier; mais qu'en soi cette chose signifiée est très-facile à comprendre, et ne fait nulle violence à la nature des choses.

Je dis que le sens des catholiques est facile dans les termes; et c'est ce qui n'a pas besoin de preuves après celles que nous avons alléguées dans le livre précédent; et ces preuves mêmes n'étaient pas nécessaires, puisque tous les calvinistes et les zwingliens sont souvent demeurés d'accord de la clarté de ce sens, que l'expérience de toutes les nations la confirme et la rend sensible, et que les calvinistes mêmes ont éprouvé à leurs dépens par l'exemple de ces villes d'Allemagne, qui se trouvèrent en peu de temps dans la doctrine de la présence réelle par la seule cessation des instructions calvinistes, qu'il était besoin d'un effort continuel pour empêcher que l'esprit ne s'y portât de lui-même sur les expressions de l'Écriture.

Si brachia fortè remisit
Atque illum in præceps prono rapit alveus amne.

Je dis qu'il est difficile dans la chose signifiée; et c'est ce que les calvinistes n'accordent que trop, et qu'ils poussent même trop avant : comme si l'on ne pouvait jamais exprimer ce sens sans marquer même en particulier les difficultés qu'il enferme. Car il est à la vérité impossible que l'on n'y en aperçoive, et que l'esprit n'en soit étonné; mais il très-possible que l'on ne développe pas en détail toutes ces difficultés et qu'on ne les aperçoive et ne les exprime qu'en gros. Et c'est ainsi que l'on a fait voir dans le premier tome de *la Perpétuité* que ces difficultés sont considérées par toutes les nations chrétiennes.

Il n'est pas moins clair que les deux marques opposées que nous avons données au sens calviniste lui conviennnent parfaitement, qui sont d'être très-difficile dans les termes, et très-facile dans la chose signifiée par les termes : car quelle difficulté y a-t-il à comprendre que Jésus-Christ ait établi le pain pour figure de son corps? Il est permis aux hommes d'établir tous les signes d'institution qu'il leur plaît. Le langage humain est tout composé de ces signes : la vie humaine en est remplie. Les rois le peuvent faire dans leur royaume, les maîtres dans leurs écoles, les pères dans leurs familles. Par quelle extravagante bizarrerie pourrait-on donc refuser le même droit à Jésus-Christ qui est le Père, le Docteur et le Roi de son Église?

Qui ne voit que dans les choses qui dépendent absolument de la volonté de Jésus-Christ, et qui sont faciles en elles-mêmes comme celle-là, on peut bien douter si Jésus-Christ les a voulues, ce qui se réduit à la difficulté de l'expression qui marque sa volonté, mais que l'on ne peut jamais raisonnablement douter de la possibilité de la chose en soi?

Ce qu'ils ajoutent à ce sens de figure, que cette figure est efficace, c'est-à-dire que Jésus-Christ agit par son Esprit sur ceux qui la reçoivent, n'a rien aussi de difficile à comprendre, et il faudrait être sans religion pour nier que Dieu, qui est libre dans la distribution de ses grâces, ne puisse promettre d'en donner à ceux qui pratiquent quelque action extérieure.

Si l'on formait même quelque difficulté sur ce point, cette difficulté ne regarderait pas l'Eucharistie en particulier, mais généralement tous les sacrements de la loi nouvelle, selon les catholiques, et même ceux de l'ancienne, selon les calvinistes, puisqu'ils leur attribuent la même efficace qu'à ceux de la loi nouvelle.

Enfin, cette difficulté n'est pas proprement une difficulté de ce sens, puisqu'il n'a aucune liaison nécessaire avec cette efficace, comme nous l'avons montré, et qu'il subsiste tout entier quoiqu'on la nie.

Mais si la chose qu'ils prétendent être signifiée par ces paroles : *Ceci est mon corps,* est très-intelligible en soi, et n'a rien qui choque tant soit peu l'esprit et les sens, l'explication qu'ils donnent est en récompense très-difficile et très-incompréhensible, selon tout ce qu'ils y renferment ou qu'ils en tirent par conséquence, c'est-à-dire, tant à l'égard de la figure du corps de Jésus-Christ qu'ils croient y être marquée, que de l'efficace qu'ils attribuent à cette figure, et qu'ils y renferment aussi, sans nous dire comment ils l'en peuvent tirer : car, à l'égard de la figure, il est très-difficile de concevoir que Jésus-Christ ait voulu prendre ces paroles : *Ceci est mon corps,* dans un sens auquel aucun homme raisonnable ne les avait prises avant lui, et qu'il se soit éloigné de toutes les règles du langage humain. Et cependant nous avons fait voir que c'est ce qu'il faudrait dire par nécessité, si l'on voulait prendre ces paroles dans le sens de figure, comme font les calvinistes.

Il est encore plus incompréhensible qu'il ait prétendu instruire son Église que l'Eucharistie est efficace, par ces paroles : *Ceci est mon corps,* puisque l'on ne voit aucun moyen d'attacher cette conséquence à ces termes, ni de conclure : l'Eucharistie est la figure du corps de Jésus-Christ; donc Jésus-Christ y agit d'une manière particulière, et il y déploie son efficace.

Pour juger donc si les Pères ont pris ces paroles : *Ceci est mon corps,* dans le sens des catholiques ou dans celui des sacramentaires, il n'y a qu'à considérer s'ils les ont regardées comme faciles ou comme difficiles dans les paroles ou dans le sens, c'est-à-dire, si leurs expressions portent le caractère du sens catholique ou de celui des calvinistes. Il n'y a point d'homme de bon sens, et qui cherche sincèrement la vérité, qui ne demeure d'accord que cette voie est très-naturelle et très-propre pour s'éclaircir de leurs sentiments. Il ne s'agit donc plus

que d'examiner les passages des Pères dans cette vue, et d'y chercher ces différents caractères.

CHAPITRE III.

Que les Pères ont regardé le sens de ces paroles : Ceci est mon corps, *comme facile, clair, incapable de tromper personne, et n'ayant point besoin d'explication. D'où il s'ensuit qu'ils ne les ont pas prises en un sens de figure.*

La preuve de ce point important dépend de plusieurs remarques négatives et positives; nous commencerons par les négatives. D'abord on a mis en fait dans le premier traité qu'on ne trouvera point que les Pères aient jamais marqué que ces paroles : *Ceci est mon corps*, et les autres qui dans leur sens portent dans l'esprit une idée de réalité, aient été mal prises par quelques-uns des fidèles, ni qu'ils se soient plaints qu'il y en avait qui les expliquaient trop grossièrement et trop à la lettre, en s'imaginant que l'objet présent fût réellement le corps même de Jésus-Christ. On met aussi en fait que l'on ne trouvera point que les Pères aient jamais témoigné d'appréhender cette impression que ces paroles peuvent faire, ni qu'ils aient averti les peuples qu'il se fallait bien garder d'entendre ces paroles à la lettre, et de croire que ce que l'on reçoit soit effectivement le corps même de Jésus-Christ. On soutient encore que l'on ne trouvera point qu'ils aient considéré ou donné lieu de considérer ces paroles comme obscures; qu'ils se soient mis en peine de les éclaircir à dessein, comme on le fait pour les passages difficiles, ni d'autoriser leurs explications par des exemples de locutions sacramentaires, comme celles dont les calvinistes se servent pour autoriser leur sens. Enfin M. Claude ne saurait faire voir qu'ils aient jamais employé ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, pour en éclaircir et en déterminer le sens, quoique ce soient les seules qui puissent être employées à cet effet par des personnes qui auraient eu dans l'esprit le sens de figure.

Je m'imagine que M. Claude regarde déjà ces remarques avec des yeux de mépris et de dédain, et qu'il se prépare à les mettre en poudre, en répondant, comme il a déjà fait, que les Pères n'avaient garde d'être touchés de cette appréhension, parce qu'ils avaient *à faire à des peuples forts, qui entendaient le langage de la foi* (2e *Réponse*, p. 232), et que le sens de la présence réelle n'avait garde de leur venir dans l'esprit, parce qu'il n'y avait que l'ombre et *l'oisiveté du couvent de Corbie qui pût produire un si grand détour de l'imagination* (*ibid.*, p. 303). Mais je le supplie de n'aller pas si vite. Tout le monde n'a pas l'esprit fait comme le sien : ce qui ne le touche pas peut en toucher d'autres; et peut-être que l'on jugera que ce n'est pas un fort bon signe pour lui de n'en être pas touché, et qu'il y a en cela plus d'insensibilité que de fermeté. Car comment est-il possible de s'imaginer que ces paroles, qui ont imprimé depuis mille ans le sens de la présence réelle dans l'esprit de tous les chrétiens du monde, comme nous l'avons montré, n'aient donné cette même idée à aucun durant les premiers siècles, que personne ne les ait prises en ce sens, que les Pères n'aient jamais appréhendé un effet qu'elles produisent si naturellement, et qui est confirmé par une expérience si sensible?

Si M. Claude voulait faire un peu de réflexion, d'une part, sur l'obligation que les Pères ont eue de prévenir les esprits des fidèles, et de les empêcher de prendre à la lettre des passages qui les auraient engagés dans l'erreur, étant pris de cette sorte, et sur la facilité que les hommes ont toujours eue de tomber dans les erreurs qui paraissent conformes au sens littéral, il reconnaîtrait sans doute que la conduite qu'il veut qu'ils aient tenue à l'égard de ces paroles : *Ceci est mon corps*, est la chose du monde la plus surprenante.

Il y a quantité de métaphores dans l'Écriture, c'est-à-dire d'expressions qui étant prises à la lettre porteraient les hommes dans l'erreur : il y est dit que Dieu se repent, qu'il est en colère, qu'il est jaloux; on attribue à Dieu des yeux, un visage, des narines, des oreilles, des mains, des pieds; on dit qu'il monte, qu'il marche, qu'il descend. Ces métaphores sont faciles, ordinaires et conformes à la règle commune de toutes les autres métaphores, qui permet d'exposer des choses spirituelles par des images corporelles qui y ont quelque rapport. Il n'y a rien d'ailleurs de mieux établi dans l'Écriture que la spiritualité de Dieu, son immutabilité et sa sainteté. Cependant ces expressions, toutes claires qu'elles sont, n'ont pas laissé d'être mal prises par bien des gens. Les manichéens et les anthropomorphites en ont abusé en diverses manières, et S. Augustin témoigne même que parmi les catholiques quelques-uns des plus simples en prenaient occasion de se former de fausses idées de la nature de Dieu, et de le regarder comme un corps. *Les petits et les charnels*, dit ce Père (cont. epist. Fund., c. 23), *ont coutume, lorsqu'ils entendent parler dans l'Écriture des membres de notre corps, qu'elle attribue allégoriquement à Dieu, comme quand on parle des yeux et des oreilles de Dieu, de se le figurer sous une forme humaine.*

Aussi les Pères, qui prévoyaient cet effet, ne manquaient pas de le prévenir, en marquant qu'il ne fallait pas prendre ces expressions à la lettre; que le sens simple et propre qu'elles présentaient à l'esprit était faux; et qu'il les fallait entendre allégoriquement. *Je me moque*, dit S. Augustin, *aussi bien que vous, des hommes charnels, qui ne pouvant concevoir les choses spirituelles, se représentent Dieu sous une forme humaine. Touchant ces expressions de l'Écriture*, dit-il en un autre endroit (epist. III, ad Fort.), *par lesquelles elle attribue continuellement à Dieu des membres corporels, de peur que quelqu'un ne crût que nous lui sommes semblables selon la forme et la figure de cette chair, la même Écriture parle aussi des ailes de Dieu, quoique les hommes n'en aient point. Ainsi de même que par les ailes de Dieu nous entendons sa protection, nous devons*

entendre par le mot de main son opération, par les pieds la vérité de sa présence, par les yeux la connaissance qu'il a de nous, par son visage la connaissance que nous en avons. De même, dit encore ce même saint (Quæst. in Lev., q. 33), *que lorsque Dieu parle de ses yeux et de ses lèvres, nous ne devons pas croire qu'il soit renfermé sous une forme humaine, mais nous n'entendons autre chose, par tous ces membres corporels, que les effets des opérations et des vertus de Dieu; ainsi lorsqu'il parle de son âme, nous devons entendre sa volonté.*

Il n'a pas moins de soin d'avertir qu'on ne doit pas prendre à la lettre les expressions où l'on attribue à Dieu des mouvements humains, dont sa nature le rend incapable. *Il ne faut pas entendre,* dit-il (1), *par les mots de colère et de fureur de Dieu, un trouble et une passion, mais seulement la force qui punit avec une justice souveraine les créatures qui lui sont soumises.* L'on pourrait faire un fort long recueil des endroits où S. Augustin prévient et rejette ces imaginations charnelles, aussi bien que de ceux où il explique expressément plusieurs autres métaphores de l'Ecriture. Et cette précaution ne lui est pas particulière; les autres Pères ont eu la même appréhension que l'on n'abusât de ces termes en les prenant à la lettre, et ils ont cru qu'il était de leur prudence et de leur charité d'avertir les peuples de ne pas suivre le sens simple et naturel de ces termes, et de les entendre d'une manière spirituelle.

Le sens de cette proposition : *La pierre était Christ,* est très-clair par toute la suite de l'Apôtre; aussi n'a-t-il jamais trompé personne : néanmoins, parce que ces sortes de propositions sont moins ordinaires, les Pères ont souvent exclu très-formellement le sens littéral, et déterminé ces paroles au sens de figure, comme nous le verrons en un autre lieu; et il n'y a presque point de commentateur qui n'explique expressément ce passage.

Ils en font de même de cette autre proposition de l'Apôtre dans la seconde Epître aux Corinthiens, c. 5, v. 21 ; *Il a rendu péché celui qui ne connaissait point le péché ; « eum qui non noverat peccatum pro nobis peccatum fecit, »* parce qu'elle est extraordinaire et difficile. S. Chrysostôme qui, par le mot de *peccatum,* entend un grand pécheur, et qui prétend qu'elle signifie que Dieu a voulu que son Fils fût estimé et traité comme un grand pécheur, s'arrête longtemps à expliquer ce sens et à le faire comprendre. Le commentaire attribué à S. Ambroise, Pélage, Primase, Sédulius, Haimon, qui entendent par le mot de péché *une hostie pour le péché,* ne manquent pas d'exprimer formellement cette explication ; et S. Augustin entre autres ne se contente pas d'expliquer ce terme dans le même sens, et d'en exclure le sens littéral en un lieu de ses ouvrages, il le fait en plusieurs, comme *de Verbis Domini, serm.* 48 ; *de Verb. Apost., serm.* 6; *de Peccato originali, l.* 2, *c.* 32 ; *contra* 2 *Epist. Pelag., l.* 3, *c.* 6; *epist.* 120, *ad Honor. c.* 30; *Enchir. ad Laur., c.* 41.

Parce qu'il y a quelque dureté dans les paroles de S. Paul, que Jésus-Christ a été fait malédiction, *factus est pro nobis maledictum,* S. Augustin remarque en commentant ce passage (*ad Galat.* c. 3, v. 13), que quelques-uns en abusaient en le prenant à la lettre, et que cette parole était non seulement un scandale aux Juifs, et un sujet d'aveuglement aux païens, mais que plusieurs même d'entre les chrétiens ne la voulaient pas entendre de Jésus-Christ. Et c'est pourquoi il ne l'applique à Jésus-Christ qu'en l'expliquant expressément et formellement, comme fait aussi le commentaire attribué à S. Jérôme, sur le 38ᵉ chapitre de Job ; l'Ambrosiastre, Pélage, Haimon, S. Chrysostôme et la plupart des autres commentateurs. C'est ainsi qu'ils en ont usé à l'égard de tous les passages qui pouvaient être mal pris, et qui enfermaient quelque obscurité, la charité et la prudence portant également à éclaircir les passages difficiles, et à en rejeter les mauvais sens qu'on y pourrait donner.

Si donc on ne trouve point que les Pères se soient mis en peine d'aller au-devant de l'interprétation littérale de ces paroles : *Ceci est mon corps ;* s'ils ne se sont jamais plaints qu'on les prît trop grossièrement et trop à la lettre, qu'en peut-on conclure autre chose, sinon qu'ils ne mettaient pas cette interprétation au nombre de celles où l'on pouvait abuser des paroles de l'Ecriture, et qu'ils la regardaient au contraire comme l'interprétation naturelle de ces paroles de Jésus-Christ dans l'institution de l'Eucharistie ? Car je demande à toutes les personnes vraiment sincères, si l'on peut dire que ce silence des Pères sur ce sujet vienne de ce qu'il n'est jamais venu dans l'esprit de qui que ce soit, pendant ces six premiers siècles, de prendre ces paroles à la lettre, c'est-à-dire de s'imaginer que Jésus-Christ, en disant : *Ceci est mon corps,* eût voulu dire : Ceci est mon corps? (car on ne saurait expliquer ces paroles plus clairement que par elles-mêmes.) Je leur demande s'il était plus difficile et plus contre la nature de les prendre à la lettre, que d'y prendre celles-ci : La pierre était le Christ? Je leur demande si l'on peut avoir une preuve plus sensible qu'il était très-naturel de tomber dans cette interprétation, que de voir que tous les chrétiens, de toutes les sociétés de la terre, y sont effectivement tombés depuis mille ans ?

Je demande, au contraire, si l'on peut dire que le sens de la figure pleine d'efficace, que les calvinistes donnent à ces paroles, est une chose qui saute tellement aux yeux que personne, durant ces six premiers siècles, n'ait pu manquer de le voir tout d'un coup, sans qu'il fût besoin que jamais les Pères en instruisissent les peuples ; et si ce n'est pas une supposition insensée de vouloir que le seul sens commun ait fait

(1) In psal. 2, 5 ; l. 15 de Civit. Dei., c. 25 ; de Morib. Eccles., c. 10 ; l. 1 de Genes. contr. Manich., c. 17 ; 83 Quæst., quæst. 52 ; contr. advers. legis et proph. l. 1, c. 2 ; Ambr., de Noe et Arcâ, c. 4, et in psal. 37, v. 1 ; Hier., in Isaiam., l. 13, c. 46, et 18, c. 61 ; in Epist. ad Ephes., c. 4 ; in Hier. l. 10, c. 4 ; Nazianz., orat. 37 ; Chrysost., in Joan. hom. 14.

voir et persuadé à tous les fidèles de ce temps-là ce que les calvinistes d'à-présent ne sauraient rendre probable par des volumes entiers de raisonnements méaphysiques ?

Je supplie M. Claude, s'il ne veut pas écouter la raison, de s'écouter au moins lui-même, et de se souvenir de ces cinq ordres qu'il nous met dans les six premiers siècles, dont il y en avait trois qui n'entendaient pas le sens de ces paroles, et un quatrième qui ne trouvait son sens de *figure* qu'après l'avoir longtemps cherché. Je le supplie de se souvenir qu'Aubertin, dans l'Examen de S. Epiphane, reconnaît la même chose, et qu'il dit qu'il est impossible de n'être pas choqué d'abord, quand on entend qu'on appelle le pain corps de Jésus-Christ. D'où vient donc qu'il ne nous reste aucun vestige ni aucune marque dans tous les écrits que nous avons des six premiers siècles que ces paroles : *Ceci est mon corps*, aient été mal entendues de personne ? D'où vient que les Pères n'ont jamais fait paraître qu'ils les regardassent comme obscures, et qu'ils appréhendassent que l'on n'en abusât, en suivant trop grossièrement l'écorce des paroles et de la lettre ?

Si c'étaient des paroles auxquelles ils eussent fait peu d'attention, dont ils n'eussent parlé que rarement, on pourrait croire que cette conduite serait un effet du hasard ; mais ils les avaient continuellement présentes à l'esprit ; ils les récitaient tous les jours dans la célébration de nos mystères ; ils les regardaient comme renfermant un article de foi ; ils les proposaient toujours aux peuples quand ils les voulaient instruire, sans que jamais, dans aucune de ces instructions, ils aient témoigné qu'il y eût aucune difficulté à les entendre ; sans qu'ils se soient crus obligés de les expliquer expressément, sans qu'ils aient jamais rejeté ce sens littéral que l'on y pouvait donner, et que toute la terre y a donné.

Si cette conduite est incroyable, à ne considérer que ces seules paroles : *Ceci est mon corps*, que doit-on dire de toutes les autres expressions dont ils les ont accompagnées, à l'égard desquelles il faut que les ministres supposent la même sécurité de la part des pasteurs, et le même don d'une intelligence miraculeuse dans les peuples ?

Les Pères ont dit une infinité de fois au peuple que le pain était changé, converti, transélémenté au corps de Jésus-Christ ; qu'il devenait le corps de Jésus-Christ ; que la chair de Jésus-Christ entrait en nous ; que son propre corps était dans nous ; qu'il était mêlé avec le nôtre ; que nous étions unis à sa chair corporellement ; que ce que nous recevons était le vrai et le propre corps de Jésus-Christ. Voilà sans doute de quoi donner occasion à la créance de la présence réelle. Cependant je défie M. Claude de faire voir un seul endroit où ils aient marqué qu'il ne fallait pas entendre ces expressions à la lettre, et où ils aient averti les peuples que quoique l'on dît que le pain était changé au corps de Jésus-Christ, il ne fallait pas croire qu'il fût changé réellement au corps de Jésus-Christ ; que, quoique l'on dît que le corps de Jésus-Christ entrait dans nos corps, il ne fallait pas croire qu'il y entrât réellement, et qu'il y fût corporellement ; que quoique l'on dît que c'était le vrai corps de Jésus-Christ, il ne fallait pas croire que ce fût le vrai corps de Jésus-Christ. Je le défie de montrer qu'ils aient jamais témoigné aucune appréhension que ces paroles fussent mal prises ; qu'ils se soient jamais plaints qu'on en abusât et qu'on leur donnât un sens trop grossier. Et je conclus de là, malgré qu'il en ait, qu'ils ont donc considéré ces expressions comme faciles, intelligibles, littérales ; et, par conséquent, qu'ils ne les ont pas prises dans le sens de figure, qui est si éloigné, qu'il a besoin, pour être entendu, d'instructions fréquentes et expresses, et qu'il ne vient pas dans l'esprit à la plupart, selon M. Claude même, et qu'il échappe à ceux-mêmes qui l'entendent.

CHAPITRE IV.

Preuves de la clarté de ces paroles par les commentateurs de l'Écriture. Réponse à ce qu'en dit M. Claude dans sa quatorzième preuve. Illusion étrange qu'il fait au lecteur sur ce sujet.

Mais l'argument qu'on tire de ce silence général des Pères, pour montrer qu'ils ont supposé que ces paroles : *Ceci est mon corps*, n'étaient nullement obscures, et n'avaient pas besoin d'éclaircissement, qui fait voir en même temps qu'ils ne les ont pu prendre au sens des calvinistes, paraîtra encore avec bien plus de force, en représentant ce que M. Claude dit sur ce sujet dans sa *Réponse* au premier traité de *la Perpétuité ;* n'y ayant rien de plus propre pour confirmer tout ce que l'on vient de dire, et pour découvrir la manière avec laquelle il impose à ceux qui ne prennent pas garde de si près à ce qu'il dit, et qui se laissent éblouir par la hardiesse avec laquelle il avance les plus grandes absurdités.

« Mais n'est-ce pas, dit-il (2e *Réponse*, p. 119), exercer trop la patience de l'auteur de la *Réfutation*, et ne croira-t-il pas que les difficultés se veulent venger des métaphores ? Non, sans doute, le sujet que nous traitons est trop important pour me permettre ces gaîtés, et cette quatorzième démonstration fera voir si je la pouvais taire sans trahir la vérité. Notre question est si les SS. Pères ont cru la conversion substantielle du pain et du vin au corps et au sang du Seigneur. Or, soit qu'elle soit faite par ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang ;* soit qu'elle y soit seulement déclarée comme déjà faite par la bénédiction, il ne faut pas douter que pour décider cette affaire bien nettement, il ne faille avoir recours aux commentaires que les SS. Pères nous ont laissés sur l'histoire de l'institution du Saint-Sacrement. Car ayant à interpréter de dessein formé ces paroles de Jésus-Christ, quelle apparence y a-t-il qu'ils aient négligé de nous dire qu'elles opèrent, ou du moins qu'elles signifient la transsubstantiation, s'il est vrai qu'ils en aient eu la créance ? Certainement elle ne peut manquer d'y paraître, et d'y être bien expli-

quée; et ce moyen me semble un des plus propres et des plus infaillibles pour vider une dispute qui tient toute la terre en suspens : car n'y ayant rien dans l'Écriture qui donne plus de fondement à cette doctrine que ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang,* on ne saurait mieux savoir de quelle manière les saints les ont entendues, qu'en considérant les lieux mêmes où il les ont expliquées de propos délibéré ; et si le dogme que nous contestons ne s'y trouve pas, ou que le contraire s'y trouve, il est certain que c'est une victoire pour nous. J'ai donc consulté tous les commentateurs anciens ; j'ai lu Tatien, disciple de Justin Martyr, qui vivait au deuxième siècle, dans une paraphrase harmonique qu'il a faite sur les quatre Évangiles ; j'ai lu Théophile d'Antioche, qui vivait à peu près dans ce même temps, et qui nous a laissé des commentaires sur S. Matthieu ; j'ai lu Origène dans ses traités sur le même Évangile; j'ai lu Tertullien dans son livre quatrième contre Marcion, qui est une espèce de commentaire polémique sur l'Évangile de S. Luc ; j'ai consulté S. Hilaire de Poitiers dans ses canons sur S. Matthieu ; j'ai vu les commentaires sur la I^re^ Épître aux Corinthiens, attribués à S. Ambroise, et que Bellarmin croit être d'Hilaire, diacre romain ; j'ai lu S. Chrysostôme dans l'homélie 83^e^ sur S. Matthieu, où il expose l'histoire de la cène ; je n'ai pas manqué de visiter S. Jérôme dans ses commentaires sur S. Matthieu ; j'ai vu les commentaires sur la I^re^ Épître aux Corinthiens qui lui sont attribués, mais qui sont de Pélage ; j'ai consulté ceux de Théodoret sur la même Épître ; j'ai lu ceux de Victor d'Antioche sur l'Évangile de S. Marc de la version du jésuite Peltan ; j'ai ensuite examiné Primasius, évêque africain, dans ses commentaires sur la I^re^ aux Corinthiens ; j'ai vu Bède sur S. Marc et sur S. Luc; j'ai vu Sédulius, évêque irlandais, sur la I^re^ aux Corinthiens ; j'ai consulté Raban dans ses commentaires sur S. Matthieu ; j'ai vu Christien Drutmar sur le même évangéliste ; mais de tous ces interprètes il n'y en a pas un qui se soit avisé de nous enseigner la transsubstantiation de Rome. D'où vient un silence si général, s'agissant d'une doctrine si importante, et dans une occasion où il n'est pas possible de la taire sans être prévaricateur ? Sans mentir, si j'étais catholique romain, je ne serais nullement édifié de ces commentateurs : ils nous parlent de mémorial, de figure, de signe, de représentation, de pain et de vin, de fruit de vigne, de symbole, de type, de gage, de sacrement ; mais de réalité, de conversion substantielle, et de présence locale, ils ne nous en disent pas un mot. Au contraire, ils prennent formellement ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, en un sens figuré. Assurément ils étaient hérétiques comme nous. On nous produit des homélies, des exhortations populaires, où la chaleur de l'esprit et les élancements de l'âme font tout. Mais je produis les commentaires, où d'ordinaire l'on parle dogmatiquement et de sang-froid, où l'on débite les vrais et naturels sentiments de l'Écriture. Jugez, je vous prie, laquelle de ces deux productions est la plus décisive de ce différend. »

Ceux qui ne connaîtront pas d'ailleurs le génie de M. Claude, le peuvent reconnaître à cet échantillon : il n'avance que des démonstrations ; il ne se contente pas de réfuter ses adversaires, il s'en joue : c'est ce qui paraît dans le dehors de son discours. Mais quand on vient à l'examiner avec quelque attention, on n'y découvre que des égarements perpétuels, des témérités prodigieuses, et des illusions toutes pures.

Qui ne croirait, à entendre parler M. Claude, que tous ces commentateurs sont clairement favorables aux calvinistes ; qu'ils prennent formellement, comme il dit, ces paroles en un sens de figure ? Mais qui croirait qu'il ne fallût que M. Claude même pour démentir M. Claude, et pour prouver que tout dénombrement de commentateurs n'est qu'une ostentation vaine, et qu'il n'y a rien dans ces commentateurs qui le favorise ? Et c'est néanmoins la chose du monde la plus facile, car il s'engage dans la suite de ce discours à marquer tous les Pères, tant commentateurs qu'autres, qui ont, dit-il, expliqué ces paroles en un sens de figure, pour faire voir quels garants et quels protecteurs il a ; et il cite en effet seize passages, dont nous parlerons ensuite. Mais de se réduire là après cet engagement, c'est reconnaître que tout le reste ne lui est pas favorable ; et cela seul fait rayer de son catalogue Tatien, Origène, S. Hilaire, évêque de Poitiers, les commentaires sur la I^re^ Épître aux Corinthiens attribués à S. Ambroise, S. Chrysostôme dans l'homélie 83^e^ sur S. Mathieu, les commentaires de Pélage sur la première Épître aux Corinthiens, Théodoret sur la même Épître. Il ne lui reste que Victor d'Antioche, Tertullien, qu'il travestit sans raison en commentateurs ; S. Jérôme, Bède, Raban et Drutmar, dont nous parlerons ensuite.

Ainsi il ne s'agit donc plus que de lui ôter le petit nombre auquel il se réduit par nécessité ; c'est ce qui ne sera pas bien difficile. Mais il faut auparavant faire quelques remarques sur son procédé.

L'apôtre S. Jacques, pour empêcher que les chrétiens ne s'étonnassent qu'après les promesses si solennelles que Jésus-Christ avait faites à ses disciples, qu'ils obtiendraient ce qu'ils lui demanderaient en son nom, en leur disant : *Petite et accipietis*, ils n'obtenaient pas néanmoins l'effet de leurs prières, il leur dit en un mot qu'ils ne recevaient pas ce qu'ils demandaient parce qu'ils le demandaient mal : *Non accipitis, eò quòd malè petatis.* On peut dire de même que de ce que M. Claude ne trouve pas la présence réelle et la transsubstantiation dans les Pères et dans les commentateurs de l'Écriture, c'est qu'il l'y cherche mal, et qu'il veut trouver dans les livres ce qui n'y doit pas être, et qu'il n'y veut pas voir ce qui y est. Il brouille et confond toutes choses ; il abuse des mots généraux de *commentaires* et d'*exhortations*, et il ne vient jamais jusqu'à démêler les différentes espèces comprises sous ce genre, quoique ce soit de

cette différence que dépend le jugement que l'on en doit porter.

Il y a de différentes sortes de commentaires, et de différentes sortes d'exhortations. Il y a des commentaires longs et étendus, tels que sont ceux de S. Chrysostôme sur S. Matthieu et sur les Épîtres de S. Paul, et de Cyrille sur S. Jean, et de Théophylacte sur les quatre Évangélistes. Il y en a de courts, et qui ne consistent qu'en des notes abrégées sur les passages de l'Écriture ; comme ceux de Tatien, de Théophile d'Antioche, de S. Hilaire, de S. Jérôme, de Victor d'Antioche, de Pélage, d'Hilaire, diacre, de Primase sur les Épîtres de S. Paul. Il y a des commentaires dogmatiques, dans lesquels les auteurs ne se proposent pas seulement l'éclaircissement de l'Écriture, mais aussi l'établissement des dogmes, comme ceux de S. Chysostôme et de S. Cyrille. Il y en a qui ne sont destinés qu'à éclaircir la lettre de l'Écriture, et à faire quelques petites réflexions morales, comme la plupart des autres. Il y a de même des exhortations purement morales, où l'on suppose la foi, et il y en a qui sont dogmatiques, où l'on prétend instruire le peuple de ce qu'il faut croire. Il y a aussi du discernement à faire entre les passages où les Pères citent ces paroles : *Ceci est mon corps ;* car il y en a où ils proposent comme contenant une vérité de foi, et pour appuyer ce qu'il faut croire de l'Eucharistie, comme S. Justin, S. Cyrille de Jérusalem, S. Gaudence, S. Ambroise, S. Chrysostôme, S. Cyrille d'Alexandrie, l'auteur des homélies attribuées à Eusèbe d'Émèse, S. Jean de Damas et Élie de Crète. Il y en a qui ne les citent que par occasion, et pour éclaircir quelque point différent de l'Eucharistie, comme Tertullien, S. Augustin, Théodoret, Facundus.

Il doit y avoir quelque chose de commun entre toutes ces sortes d'écrits, qui est de ne contenir rien de contraire à la vérité, mais il serait ridicule et contre le bon sens de vouloir qu'elle fût également expliquée partout, et de prétendre, par exemple, qu'un auteur qui fait des notes littérales et courtes sur l'Écriture, doit s'arrêter autant à établir la foi d'un mystère, qu'un autre qui fait un commentaire ample, étendu et dogmatique ; ou qu'un Père qui ne parle de l'Eucharistie que pour un autre sujet, doit se détourner de ce sujet pour enseigner ce qu'il faut croire de ce mystère.

De plus, tous les commentateurs, étendus ou abrégés, ayant pour but d'éclaircir les passages difficiles et obscurs, et qui peuvent être mal pris, il est certain que quand on voit que plusieurs commentateurs ne s'arrêtent pas à expliquer le sens d'un passage, c'est un signe certain qu'ils ne le regardent pas comme obscur, et qu'ils croient qu'on ne s'y peut pas tromper.

Ces réflexions, que le bon sens fournit de lui-même, et dont il n'y a point d'homme sincère qui ne reconnaisse l'équité, étant supposées, il est visible que le sens que les calvinistes donnent à ces paroles : *Ceci est mon corps,* étant fort éloigné des paroles, et les termes en imprimant naturellement un autre, on a droit de s'attendre que si les commentateurs, tant étendus qu'abrégés, ont eu ce sens dans l'esprit, ils n'auront pas manqué d'éclaircir l'obscurité des paroles qui le contiennent ; et nous en avons un fort bel exemple dans cette expression : *La pierre était Christ,* que les calvinistes rapportent comme ayant un sens semblable à celui qu'ils donnent à ces paroles : *Ceci est mon corps,* et qui se trouve dans le chapitre qui précède celui où S. Paul rapporte l'institution du Saint-Sacrement. Car quoique, comme nous l'avons prouvé, le sens de ces paroles soit infiniment plus clair que celui que les ministres donnent à ces termes : *Ceci est mon corps,* néanmoins, parce que toute proposition où l'on donne au signe le nom de la chose signifiée, ou à la chose signifiée le nom du signe avec quelle préparation que ce soit, ne laisse pas d'être moins ordinaire et de renfermer quelque sorte d'obscurité, les commentateurs n'ont pas laissé de l'expliquer expressément. Car elle est expliquée dans ce sens que la pierre était le signe de Jésus-Christ, par Pélage, par Théodoret, par Primase, par Sédulius, par Haimon ; et plusieurs autres Pères, comme S. Basile, S. Ambroise, S. Augustin, Isidore de Séville, ont pris soin d'exclure formellement le sens littéral. Ceux même qui prétendent que ce n'est pas la pierre qui est appelée Christ, mais Christ qui est appelé pierre, réduisant ainsi cette proposition à une métaphore ordinaire, ne laissent pas de marquer ce sens.

On ne peut donc douter qu'ils n'eussent fait la même chose de ces paroles : *Ceci est mon corps,* contenues dans le chapitre suivant, s'ils eussent cru qu'elles eussent renfermé une obscurité beaucoup plus grande ; et ils l'auraient cru sans doute, s'ils avaient été dans le sentiment des calvinistes. Cependant aucun de ces commentateurs ne les explique expressément ; aucun ne rejette formellement le sens littéral ; aucun ne donne lieu de croire qu'ils y aient trouvé quelque obscurité. Pélage et Primase, qui ne font qu'un commentaire sur ce point, le dernier n'ayant fait que copier le premier, se contentent de rapporter sur ces paroles : *Ceci est mon corps,* ce passage de S. Jean : *Qui mange mon corps et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui,* non dans le dessein précis d'en éclaircir le sens, mais pour marquer l'effet de la réception du corps de Jésus-Christ, dont le passage de S. Jean s'entend, par l'aveu même des calvinistes ; et qu'ainsi la manducation de ce corps contenue dans ces paroles : *Prenez et mangez,* est la manducation non d'une figure, mais du vrai corps de Jésus-Christ, dont il est dit : *Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui.*

Le commentaire attribué à S. Ambroise ne dit rien aussi sur ces paroles ; d'où il s'ensuit que l'auteur les a regardées comme claires et par conséquent littérales. Il s'arrête seulement aux dernières : *Hoc facite in meam commemorationem.* Mais ce n'est pas pour conclure que ces paroles : *Ceci est mon corps ;* contiennent seulement une figure ; au contraire, il sup-

pose toujours dans la suite que ce qu'on reçoit dans l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ. *L'Apôtre*, dit-il, *enseigne qu'il faut approcher de la communion avec dévotion, avec crainte et avec un grand respect pour celui dont on va prendre le corps : car chacun doit être persuadé que c'est le Seigneur, dont il boit dans ce mystère le sang, qui est le témoin du bienfait de Dieu.* C'est ainsi qu'il faut traduire ces paroles latines : *Hoc enim apud se cogitare debet, quia Dominus est cujus in mysterio sanguinem potat, qui testis est beneficii Dei,* cet auteur prenant en tout cet endroit le mot de *mysterium*, non génériquement pour un signe, mais spécifiquement pour le mystère de l'Eucharistie, comme il paraît par ce qu'il dit un peu auparavant : *Ostendit illis mysterium Eucharistiæ inter cœnandum celebratum ;* et ensuite : *Indignum esse dicit Domino qui aliter mysterium celebrat ;* et sur le chapitre précédent il dit que *la manne et la pierre du désert étaient la figure du mystère que nous célébrons en mémoire de Jésus-Christ*, c'est-à-dire de l'Eucharistie.

Que ce procédé est éloigné de gens qui auraient eu dans l'esprit le sens calviniste, qui porte naturellement à éclaircir l'obscurité qui serait dans ces paroles : *Ceci est mon corps*, et qui ne permet à quelque commentateur que ce soit de s'en dispenser! Mais qu'il est conforme au contraire à la disposition où devaient être des auteurs qui, prenant ces paroles dans le sens littéral et naturel, et les regardant par conséquent comme claires, ne se sont point crus obligés de les expliquer dans des commentaires courts, qui sont particulièrement destinés à expliquer les difficultés de la lettre de l'Écriture, et non les dogmes contenus dans cette lettre! Tout ce que l'on peut demander des commentateurs de cette sorte est qu'ils supposent cette doctrine, et qu'ils parlent de l'Eucharistie comme du corps de Jésus-Christ, et c'est ce qu'on trouve qu'ils ont fait.

M. Claude allègue encore avec moins de raison Théodoret et Victor d'Antioche, parce que non seulement ils ne contiennent rien qui le favorise, mais que la manière dont ils parlent de l'Eucharistie dans le commentaire de ce passage lui est formellement contraire. Ils supposent tous deux la clarté littérale de ces paroles : *Ceci est mon corps*, en ne se mettant point en peine de les expliquer. Ils n'avertissent ni l'un ni l'autre qu'il faut prendre le mot *est* pour *signifie*, et entendre la proposition au sens de figure, quoique ce sens soit assez éloigné pour être marqué par des commentateurs, qui prennent la peine d'expliquer une infinité de choses moins obscures. Mais ce qu'ils disent de plus de l'Eucharistie, quoiqu'en passant et sans dessein d'expliquer le dogme, qu'ils ont eu droit de supposer connu et entendu de tout le monde, est si peu conforme aux idées calvinistes, que qui voudrait imiter le procédé de M. Claude, il serait aisé de le tourner en ridicule sur ce point : car, quelque fierté qu'il affecte, il est difficile néanmoins qu'il lise sans quelque sorte de chagrin ce que Théodoret dit sur ce passage de S. Paul : « *Dominus Jesus in quâ nocte tradebatur.* » *L'Apôtre*, dit-il, *fait ressouvenir les Corinthiens de cette très-sainte nuit, dans laquelle le Seigneur mettant fin à la pâque typique montra le vrai original de cette figure, ouvrit les portes du sacrement salutaire, et donna son précieux corps et son précieux sang non seulement aux onze apôtres, mais à Judas même.* Voilà le commentaire que M. Claude a lu, et qu'il enregistre avec les autres au nombre de ceux dont les catholiques ne sont pas édifiés. Mais pour moi je crois que les ministres en sont encore plus mal édifiés que les catholiques, puisque Aubertin, pour s'en tirer, est obligé d'avoir recours à des solutions qui font voir qu'il ne cherchait qu'à éluder les passages, sans avoir aucun égard à la bonne foi et au sens commun. Il dit premièrement que par cet archétype ou original de l'agneau pascal il ne faut pas entendre l'Eucharistie, mais la passion, et que les Pères enseignent que la passion, c'est-à-dire, Jésus-Christ immolé, est le vrai et direct archétype de l'agneau pascal. Mais il faut renoncer à la raison pour nier que Théodoret parle de l'Eucharistie dans l'endroit dont il s'agit, et que ce ne soit l'Eucharistie qu'il entend par cet original, puisqu'il dit que Jésus-Christ montra cet original dans cette nuit, et qu'il ne souffrit pas et ne mourut pas dans cette nuit; puisqu'il éclaircit cette expression par deux autres qui parlent nettement de l'Eucharistie, et qui sont visiblement l'explication de cette première partie de sa proposition; et qu'il y aurait un renversement d'ordre ridicule, de faire que Théodoret eût parlé de la passion avant de parler de l'Eucharistie, en rapportant ce que Jésus Christ fit ce dernier jour de sa vie, ou plutôt cette dernière nuit; et puisqu'enfin Aubertin avoue lui-même dans la suite que l'agneau pascal, selon Théodoret, est figure de l'Eucharistie, et qu'il le dit expressément sur le second chapitre de cette Épître.

Or, si l'Eucharistie est l'archétype, l'original et la vérité de l'agneau pascal, qui ne voit qu'il faut qu'elle contienne réellement le corps de Jésus-Christ, et non seulement en figure, puisque l'agneau pascal le contenait déjà en figure et en signification, et même en efficace, comme prétendent les ministres? Aussi c'est ce que Théodoret exprime formellement dans la suite, appelant cet archétypte et original de l'agneau pascal, le corps et le sang de Jésus-Christ, et marquant qu'il fut donné non seulement aux onze apôtres, mais aussi à Judas.

Il faut remarquer sur ce sujet qu'Aubertin a raison de dire que le propre objet et le propre original de l'agneau pascal est Jésus-Christ immolé, cet agneau étant une marque très-naturelle de la douceur de Jésus-Christ, et l'immolation de l'agneau étant une figure très-vive de la mort de cette sainte victime, qui a été immolée pour nos péchés, et qui s'est tue devant ses bourreaux comme une brebis devant celui qui la tond et qui l'égorge. Et il faut remarquer, au contraire, qu'il n'y a nul rapport apparent entre un agneau immolé et le pain figure de Jésus-Christ : de sorte

que la pensée que l'Eucharistie est l'original de cet agneau légal est visiblement fondée sur ce qu'elle contient Jésus-Christ dans l'état d'une immolation mystique, et que nous le recevons ainsi. Sans cela les Pères n'auraient jamais considéré l'agneau comme figure de l'Eucharistie, toute figure étant fondée sur quelque ressemblance, et n'y en ayant aucune autre que celle-là. Mais nous aurons lieu de traiter ce point plus amplement en examinant les passages où les Pères disent que l'Eucharistie est la vérité des figures légales, et en réfutant les illusions par lesquelles Aubertin tâche d'éluder la conséquence que l'on en tire pour la présence réelle.

Le commentaire de Victor d'Antioche sur ces paroles n'est pas plus à l'usage de M. Claude, et il n'y a pas moins de mauvaise foi et de témérité à lui de les vouloir faire servir à combattre la doctrine catholique. Voici tout ce qu'il contient sur ce point. *Lorsque le Seigneur dit à ses apôtres : « Ceci est mon corps ; ceci « est mon sang, » il veut qu'ils croient fermement que lorsque la bénédiction et l'action de grâces ont été faites sur le pain, ils sont participants de son corps par le symbole du pain, et de son sang par le calice.* Aubertin demande sur cela quelle conséquence on prétend tirer de ce passage? Et peut-être que M. Claude me fera la même question. Il est donc bon de l'en instruire : c'est que cette participation du corps et du sang de Jésus-Christ, que Victor tire de ces paroles : *Ceci est mon corps,* suppose manifestement la présence de ce corps et de ce sang : car il faut remarquer, 1° que Victor propose cette participation comme une conséquence de ces paroles : *Ceci est mon corps. Quand Jésus-Christ,* dit-il, *dit à ses apôtres : « Ceci est mon corps, » il veut qu'ils croient fermement;* il suppose donc que cette foi est fondée sur ces paroles. 2° Qu'il propose cette participation comme un objet de foi difficile à croire, et qui est appuyée sur l'autorité de Jésus-Christ ; c'est pourquoi il demande une ferme foi pour résister à l'opposition de la raison.

Cela supposé, je demande quelle est cette participation du corps de Jésus-Christ, dont Victor entend parler? Sera-ce une simple méditation du corps de Jésus-Christ? Mais il est ridicule de proposer cette sorte de participation comme un objet difficile, comme ayant besoin, pour être crue, de l'autorité de Jésus-Christ. M. Claude dira-t-il en général que c'est la manducation spirituelle du corps de Jésus-Christ? Mais cette manducation spirituelle n'est pas attachée à l'Eucharistie ; elle se peut pratiquer aussi bien à l'égard d'un pain commun et d'un aliment commun, que du pain consacré ; elle est inséparable de toutes les actions de la foi, par lesquelles on regarde Jésus-Christ mort comme la cause de notre salut. Or il est clair que Victor parle d'une participation du corps et du sang de Jésus-Christ, attachée à l'Eucharistie, particulière à l'Eucharistie, et contenue dans ces paroles : *Ceci est mon corps.* Ce sera, dira M. Claude, la participation spirituelle de la chair de Jésus-Christ, avec cet accroissement de grâces que Jésus-Christ a particulièrement attaché à l'Eucharistie. Mais comment Victor d'Antioche aurait-il tiré cette augmentation de grâces spirituelles de ces paroles : *Ceci est mon corps,* en les expliquant au sens des calvinistes? Y a-t-il du sens commun dans ce discours : *Quand Jésus-Christ dit à ses apôtres : « Ceci est la figure de mon corps, » il veut qu'ils croient fermement qu'en la recevant ils recevront des grâces nouvelles et particulières?* Pourquoi le croiront-ils fermement, puisque ces grâces nouvelles et particulières ne sont contenues ni formellement ni par aucune conséquence raisonnable dans les paroles de Jésus-Christ? Il est donc clair que cette participation du corps de Jésus-Christ, que Victor enseigne être renfermée dans ces paroles : *Ceci est mon corps,* ne peut s'entendre en aucune sorte d'une participation de grâces séparées de son corps, et qu'ainsi cette conclusion qu'il en tire fait voir manifestement qu'il n'a point pris ces paroles dans le sens des calvinistes, mais dans celui de la présence réelle.

Voilà ce que nous avons lieu de conclure de ce passage, selon la version de Peltanus, dont M. Claude se sert en deux endroits. Mais il est encore plus fort selon le texte grec, rapporté par Bulenger; car il porte expressément que Jésus-Christ ayant dit : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang, il faut que ceux qui offrent le pain croient qu'après l'action de grâces c'est son corps, et qu'ils y participent, et que de même ils considèrent le calice comme son sang ou dans le rang de sang,* ἐν τάξει αἵματος; car c'est ainsi qu'il faut traduire ces paroles grecques, et non pas comme M. Claude fait par une vaine chicanerie, *en la place du sang,* comme si ces mots, ἐν τάξει, ne se disaient que des choses qui sont prises au lieu d'autres, et mises en leur place; au lieu qu'elles se prennent ordinairement pour les choses qui sont en leur propre rang, leur propre condition et leur propre espèce. Ainsi lorsque S. Luc dit que Zacharie devait offrir de l'encens, ἐν τάξει τῆς ἐφημερίας αὐτοῦ, *in ordine vicis suæ,* il n'a pas voulu dire qu'il dût offrir de l'encens en la place d'un autre, mais en son propre rang. Ainsi quand Athénée dit que la vertu, selon les épicuriens, tenait le rang de servante, il voulait dire qu'elle était effectivement assujétie par eux à la volupté, comme il l'exprime dans le premier membre : Σαρῶς ὕπουργον ποιῶν ἐν τούτοις τὴν ἀρετὴν καὶ θεραπαίνης τάξιν ἐπέχουσαν, où il est clair que les mots ὕπουργον et θεραπαίνης τάξιν ἐπέχουσαν sont pris pour synonymes. Ainsi τάξιν νόμου ἔχειν, est avoir la force de loi, le rang de loi, ἐν ἐχθροῦ τάξει, c'est, selon Budée, avoir l'esprit d'un ennemi, *hostili affectu.* Et quand S. Cyrille dit qu'il faut se moquer des hérétiques insensés, τὸ ἐν τάξει σημείου τεθὲν ὡς ἀληθείαν πράγματος ἐκλαμβάνοντας, c'est-à-dire, qui prennent pour vérité ce qui n'est mis que pour signe, il ne veut pas dire que ces choses n'étaient pas signes, mais il veut dire, au contraire, que c'étaient de vrais signes et non des vérités. Ainsi quand Victor dit qu'il faut considérer le calice, ἐν τάξει αἵματος, il ne veut pas dire qu'il tienne la place du sang sans l'être; mais il veut dire qu'il le faut considérer comme

du sang, comme étant dans le rang, dans la condition et dans l'espèce du sang. Et c'est ce qui paraît manifestement par l'opposition de ces paroles avec le premier membre : car il y a dans le premier membre qu'il faut croire que le pain est le corps de Jésus-Christ ; et par conséquent ἐν τάξει αἵματος, qui y répond, veut dire qu'il faut considérer le vin comme son sang.

Il est assez étrange que M. Claude ait voulu mettre S. Hilaire entre les commentateurs de ces paroles, puisqu'il n'en dit rien du tout et qu'il n'explique point dans son commentaire l'institution du S.-Sacrement, dont il fait seulement mention en passant, en marquant que Judas en avait été privé, parce qu'il n'était pas digne de la célébration des sacrements éternels : *Dignus enim æternorum sacramentorum communione non fuerat.*

Si M. Claude ne songeait qu'à faire un long catalogue des commentateurs, il pouvait encore y ajouter l'auteur du livre *Imparfait* sur S. Matthieu, S. Ambroise sur S. Luc, et Titus Bostrensis, qui lui eussent pu servir à le grossir, aussi bien que S. Hilaire, qui ne parle non plus que ces autres du sens de ces paroles.

L'allégation d'Origène et de Sédulius n'est aussi destinée qu'à augmenter le nombre des commentateurs, puisqu'ils ne disent rien de l'institution de l'Eucharistie qui puisse donner à M Claude le moindre prétexte d'en abuser, et que leur silence donne lieu d'en tirer une conclusion toute contraire à ce qu'il prétend. Ainsi il ne reste de cette armée de commentateurs par laquelle il a prétendu nous accabler, que Tatien, Théophile d'Antioche, S. Chrysostôme et S. Jerôme, Bède, Raban et Chrétien Drutmar. Car pour Tertullien, c'est une fantaisie sans raison de l'avoir mis de ce nombre, et l'on y répondra en son lieu.

Mais ce nombre doit encore être fort diminué, comme on va voir par une remarque qu'il eût été bon que M. Claude eût faite, avant d'alléguer en ce lieu, comme il fait, Théophile d'Antioche, Bède et Raban, et dans la page suivante Clément Alexandrin et S. Cyprien. C'est qu'on ne peut, sans un sophisme visible, prendre pour une explication de cette proposition : *Ceci est mon corps,* ce que les Pères disent des raisons du choix que Jésus-Christ a fait du pain et du vin pour servir de matière à l'Eucharistie, et de ce qu'il a voulu nous apprendre par la nature de ces deux choses : car il y a une extrême différence entre marquer la signification et les rapports mystiques du pain et du vin et de l'eau, ou au Verbe, ou au peuple et à l'Église, ou au corps et au sang de Jésus-Christ, et expliquer le sens de cette proposition : *Ceci est mon corps.*

Tous les auteurs catholiques les plus déclarés pour la transsubstantiation marquent ces rapports ; mais ils ne prétendent pas, en les marquant, expliquer le sens de ces paroles : *Ceci est mon corps.* Les SS. Pères en font de même, et ils savent mettre une extrême différence entre l'explication de la matière de l'Eucharistie, et l'explication de la proposition qui contient la foi et le dogme de ce mystère.

Quand Gaudence, évêque de Bresse, traite de ce que signifie la matière de l'Eucharistie, et des raisons du choix que Jésus-Christ en a fait, voici comme il en parle (tract. 2 in Exod.) : *Il y a deux raisons,* dit-il, *pour lesquelles Jésus-Christ a voulu que l'on offrît les sacrements de son corps dans les espèces du pain et du vin. La première, afin que l'Agneau immaculé donnât au peuple qu'il avait purifié une victime pure à célébrer, qui n'eût point besoin de feu, et où il n'y eût ni sang, ni bouillon, ni jus de viande, et que chacun pût offrir sans peine. La seconde est que, comme il est besoin que le pain soit composé de plusieurs grains réduits en farine, et qu'il soit rendu parfait par le feu, on trouve avec raison en cela une figure du corps de Jésus-Christ, puisque nous savons qu'il a tiré son corps de la multitude du genre humain, et que ce corps a reçu la consommation par le Saint-Esprit.* C'est ainsi que cet auteur explique les rapports figuratifs de la matière de l'Eucharistie.

Mais quand il explique le sens de la proposition dogmatique par laquelle Jésus-Christ nous a instruits de ce qu'il faut croire de ce mystère, il a bien d'autres choses à nous dire. *Croyez,* dit-il, *ce qu'on vous annonce, qui est que ce que vous recevez est le corps de ce pain céleste, et le sang de cette vigne sacrée ; car en donnant à ses disciples le pain et le vin consacrés, il leur dit : « Ceci est mon corps, ceci est « mon sang. » Croyons, je vous prie, celui à qui nous avons cru. La vérité est incapable de mensonge.* Et plus bas : *Gardons-nous bien de briser ces os très-solides : Ceci est mon corps. Que s'il reste à quelqu'un dans l'esprit quelque doute qui ne soit pas levé par ces paroles, qu'il le consume par l'ardeur de la foi.* Et un peu auparavant il dit que *le Créateur et le Seigneur qui produit le pain de la terre, fait du pain son propre corps, parce qu'il le peut et qu'il l'a promis ; et que comme de l'eau il fit du vin, il fait aussi du vin son sang.*

C'est ainsi que S. Chrysostôme, dans cette célèbre homélie sur la I^re^ aux Corinthiens, où la présence réelle est établie d'une manière invincible, ne laisse pas de marquer ce rapport de pain au corps mystique de Jésus-Christ : *Comme le pain,* dit-il, *est formé de plusieurs grains unis ensemble, en sorte que les grains ne paraissent plus, et que quoiqu'ils ne laissent pas d'être, on n'en voit plus la distinction, à cause de l'union qu'ils ont ensemble, nous sommes de même unis et entre nous et avec Jésus-Christ.* Tant s'en faut que ces rapports fassent aucun préjudice à la vérité littérale de ces paroles : *Ceci est mon corps,* qu'ils la confirment admirablement, en faisant voir la différence que les hommes ont mise entre les propositions vraiment figuratives et les propositions dogmatiques et littérales. Car, parce que le pain et le vin mêlé d'eau, ne sont le corps des fidèles qu'en figure, on n'invoque point le Saint-Esprit pour faire le pain le corps des fidèles ; on ne dit point que le corps des fidèles est joint, uni, mêlé à nos corps. Mais, parce que le pain devient par la consécration le corps même de Jésus-Christ, on invoque le Saint-Esprit pour opérer cette merveille ; et alors on ne dit pas seulement que c'est

le corps de Jésus-Christ, comme on dit que l'Eucharistie est le corps des fidèles, on ne s'arrête pas là, mais on dit que ce corps est *mêlé, joint, uni* avec les nôtres, parce que l'on croit que ce qu'on appelle ce corps l'est véritablement et réellement, au lieu qu'on ne dit rien de tout cela de l'Eucharistie considérée comme le corps des fidèles, parce qu'on sait bien qu'elle ne l'est qu'en figure.

Ce sera peut-être la matière d'un plus long discours; mais il suffit ici d'avertir M. Claude qu'il ne faut qu'un peu de sens commun pour reconnaître que dire que le pain signifie le peuple, et le vin le Verbe, et que c'est pour cela que Jésus-Christ en a fait la matière de son sacrement, n'est pas expliquer ces propositions : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, puisque le mot de corps ne signifie pas le peuple, ni celui de vin le Verbe, et que ce ne sont pas même les rapports naturels entre le pain et le corps de Jésus-Christ, qui rendent véritable cette proposition : *Ceci est mon corps;* mais qu'ils ont servi seulement d'occasion à Jésus-Christ pour faire choix de cette matière plutôt que d'une autre, comme Aubertin le reconnaît expressément.

Que veut donc dire M. Claude, lorsque, pour montrer que les Pères ont expliqué ces paroles : *Ceci est mon corps*, en un sens de figure, il rapporte ces paroles de Théophile d'Antioche : *Quand Jésus-Christ a dit : Ceci est mon corps, il a appelé son corps un pain qui est fait de plusieurs grains, en quoi il a voulu représenter le peuple qu'il a pris à soi?* Est-ce qu'il prétend que Théophile ait voulu dire que ces paroles : *Ceci est mon corps*, signifient *ceci représente le peuple?* Que s'il est contraint d'avouer que cette pensée est ridicule, qu'il avoue donc aussi que Théophile n'explique point du tout, en cet endroit, le sens de la proposition de Jésus-Christ, mais seulement le rapport mystique de la matière de l'Eucharistie, et les raisons du choix que Dieu en a fait. A quoi pense-t-il aussi de nous alléguer que S. Cyprien dit : *Quand le Seigneur appelle le pain, qui est composé de plusieurs grains de froment, son corps, il a voulu marquer le peuple fidèle qu'il portait en lui-même, en tant que ce n'est qu'un seul peuple?* Car ne voit-il pas lui même que S. Cyprien ne prétend pas dire que Jésus-Christ, en appelant le pain son corps, a entendu le peuple par le mot de corps; mais qu'il a figuré le peuple par le pain auquel il a donné le nom de corps, c'est-à-dire qu'il rend raison du choix que Jésus-Christ a fait de la matière du pain, et non du sens de la proposition : *Ceci est mon corps?* Que veut il dire aussi de nous citer ce que Clément d'Alexandrie écrit, que Jésus-Christ a bu du vin, en disant : *Prenez, buvez, ceci est mon sang, le sang de la vigne; car cette liqueur de joie représente par allégorie le Verbe qui s'est répandu pour plusieurs en rémission des péchés?* Est-ce qu'il prétend que, selon Clément d'Alexandrie, cette proposition veut dire : Ceci signifie le Verbe? Et n'est-il pas visible, au contraire, que cet auteur explique la raison pour laquelle Jésus-Christ a choisi le vin pour en faire son sang, qui est que le vin étant une liqueur de joie, représente l'effusion du Verbe pour la rémission des péchés?

M. Claude tombe dans la même illusion en citant Bède et Raban. Car ces deux auteurs, non plus que ces autres, n'expliquent dans les passages qu'il en cite, que les rapports naturels du pain et du vin, non au corps de Jésus-Christ, ni même à l'Église, mais à notre corps, prétendant que c'est à cause de ces rapports que Jésus-Christ en a fait la matière du sacrement de son corps et de son sang. *Quia panis corpus confirmat, vinum verò sanguinem operatur*, disent ces deux auteurs (Beda in Marc. 14, Rab. in Matth. 26). *Hic ad corpus Christi mysticè refertur, illud refertur ad sanguinem;* où il est visible qu'ils n'expliquent nullement le sens de la proposition de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang;* mais les rapports des sujets de ces propositions, c'est-à-dire du pain et du vin.

Ce qu'on a dit dans *la Perpétuité* de Chrétien Drutmar, me dispense de reprocher ici à M. Claude l'abus qu'il fait des paroles de cet auteur, outre qu'il ne s'agit présentement que des premiers siècles, la question des autres étant plus que terminée.

Enfin c'est par un sophisme tout semblable qu'il met Tatien au nombre des commentateurs qu'il prétend lui être favorables. Car il est encore très-faux que cet auteur ait jamais songé à expliquer ces paroles : *Ceci est mon corps.* Il suppose, au contraire, qu'elles sont très-claires, et ce qu'il en dit ne va qu'à les confirmer. *Jésus-Christ*, dit-il, *ayant pris le pain et le vin du calice, témoigne que c'était son corps et son sang.* C'est tout ce qu'il dit sur la proposition en soi. Mais pour expliquer ensuite la raison du commandement que Jésus-Christ fit à ses apôtres de manger ce pain consacré et de boire ce calice, il ajoute qu'il commanda à ses disciples de manger et de boire, parce que c'était là la mémoire de son affliction prochaine; d'où l'on peut aussi peu conclure que Tatien ne croyait donc pas que ce fût le corps de Jésus-Christ même, que l'on conclurait que S. Thomas ne le croyait pas, parce qu'il appelle l'Eucharistie, dans une prose, le mémorial de la mort du Seigneur, *ô memoriale mortis Domini;* et qu'il dit, dans une autre prose, que Jésus-Christ commanda à ses disciples de faire ce qu'il avait fait en mémoire de lui; *faciendum hoc expressit in sui memoriam.* Mais il n'est pas présentement question de cette conséquence : nous la réfuterons amplement ailleurs. Il suffit d'avoir montré qu'il est très-faux que Tatien ait prétendu expliquer ces paroles : *Ceci est mon corps*, ni qu'il favorise le sens que les calvinistes leur donnent.

Ainsi de tout ce catalogue pompeux de commentateurs, par lequel M. Claude nous a voulu effrayer, il ne reste plus que S. Chrysostôme et S. Jérôme. Mais pour S. Chrysostôme, je ne pense pas que M. Claude me fasse un procès de ce que je diffère à lui rapporter son passage de l'homélie 83 sur S. Matthieu. Il sait trop qu'il n'a rien de bon à en espérer. Il aimera

mieux sans doute que l'on commence par celui de S. Jérôme, qui le flatte par le mot de *repræsentare*, et je m'en vais le satisfaire sur ce point.

CHAPITRE V.

Que le mot de repræsentare *signifie rendre présent, dans le passage de S. Jérôme et dans celui de Tertullien; et qu'ainsi M. Claude en abuse contre le sens de ces auteurs.*

Voici le passage de S. Jérôme, tel que M. Claude le rapporte, c'est-à-dire, un peu tronqué : *Jésus-Christ dit : « Prenez et mangez; ceci est mon corps. » Comme Melchisedech avait fait en préfiguration, offrant du pain et du vin, lui aussi a voulu représenter la vérité de son corps et de son sang.*

Si l'on voulait traiter M. Claude à la rigueur, on aurait infiniment plus de sujet de lui reprocher le peu d'exactitude de cette traduction, qu'il n'en a d'insulter à l'auteur de *la Perpétuité*, sur ce que, dans l'office du S.-Sacrement, dont tout le monde sait qu'il n'est pas auteur, et qui n'était pas un ouvrage de contestation, on ne s'est pas attaché servilement à la lettre, et que l'on s'est contenté d'exprimer le sens des Pères, les faisant parler comme on parle en notre langue. Car les traductions de M. Claude n'en sont nullement plus exactes pour être barbares; ces paroles : Jésus-Christ dit : *Prenez, mangez; ceci est mon corps*, ne sont point de S. Jérôme; c'est une addition de M. Claude, afin qu'il parût que les paroles de S. Jérôme étaient un commentaire de celles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps*, à quoi S. Jérôme ne pensa jamais. Ce saint rapporte tout le texte de l'Évangéliste, qui comprend toute l'institution du mystère de l'Eucharistie, et la consécration, tant du pain que du calice. Et ensuite, pour expliquer non les paroles de ce texte, mais le changement de l'ancienne pâque en la nouvelle, et l'accomplissement de l'ancienne figure de Melchisédech, il dit : *Après que la pâque typique eut été accomplie, et que Jésus-Christ eut mangé l'agneau avec ses apôtres, il prend le pain qui conforte le cœur de l'homme, et passe au vrai sacrement de la pâque.* M. Claude n'a pas jugé à propos de traduire ces paroles, quoiqu'elles éclaircissent et découvrent le sens du passage dont il s'agit. Après cela, S. Jérôme ajoute immédiatement après ces paroles : *Ut, quomodo in præfiguratione ejus Melchisedech sacerdos Dei summi panem et vinum offerens fecerat, ipse quoque veritatem sui corporis et sanguinis repræsentaret.*

C'est de l'explication de ces paroles dont on dispute. M. Claude les traduit comme nous avons vu, en cette sorte : *Comme Melchisédech avait fait en préfiguration offrant du pain et du vin, lui aussi a voulu représenter la vérité de son corps et de son sang;* et moi je prétends qu'il les faut traduire littéralement ainsi : *Afin que, comme Melchisédech avait fait en figure de lui, en offrant du pain et du vin, lui aussi nous donnât la vérité de son corps et de son sang;* et clairement de cette sorte : *Afin que, comme Melchisédech avait offert du pain et du vin en figure de Jésus-Christ, Jésus-Christ aussi employât les mêmes choses pour nous donner la vérité de son corps et de son sang.*

Voilà le différend. Et comme il n'est pas nouveau, et que Bellarmin et M. le cardinal du Perron, et tous les auteurs catholiques ont prétendu avoir clairement prouvé que c'était-là le vrai sens de S. Jérôme, il est assez étrange que M. Claude, de plein droit, suppose que toutes leurs raisons sont vaines, et qu'il fonde sa preuve sur cette traduction du mot *repræsentare* qu'il sait être accusée de fausseté par les catholiques. Je vois bien qu'il alléguera pour excuse qu'Aubertin prétend avoir réfuté sur ce point le cardinal du Perron. Mais cette excuse n'est nullement recevable, parce qu'il y a bien de la différence entre vouloir réfuter et réfuter en effet : et que bien loin qu'il soit clair que ce ministre ait détruit les raisons de ce cardinal, l'on soutient au contraire, qu'il n'y a point d'homme de bon sens, qui, jugeant équitablement des raisons de l'un et de l'autre, ne demeure convaincu que les raisons d'Aubertin ne sont que des chicaneries contraires au bon sens, et que les raisons de ce cardinal sont très-claires et très solides.

Je ne prétends pas le supposer, comme M. Claude; je prétends le prouver : et pour venir plus tôt au point de la difficulté, je remarquerai d'abord qu'Aubertin ne nie pas que le mot de *repræsentare* ne signifie ordinairement *rendre présent*, et qu'il ne soit pris très-souvent par les auteurs latins dans le même sens que les Grecs prennent celui de παρίστανα, *præsentem sistere*. Aussi cet usage est si constant et si commun, qu'outre cette foule d'exemples que le cardinal du Perron en produit, et qui ne sont pas contestés par Aubertin, on en pourrait produire beaucoup d'autres, comme ce que dit Cicéron (Epist. fam. l. 5, ep. 16) : *Neque expectare temporis medicinam quam repræsentare ratione possumus*, où le mot *repræsentare* ne signifie pas représenter, mais rendre déjà présente; et ce que dit S. Ambroise : *Multi ingrediuntur palatia, et non statim regem istum terræ vident, sed frequenter observant ut aliquando videri mereantur, nec præsumunt videndi copiam, sed jussi repræsentantur;* c'est-à-dire, ils ne prennent pas la liberté de l'aller voir d'eux-mêmes, mais ils ne se présentent à lui que lorsqu'ils en ont reçu ordre. Et Tertullien, au livre de l'Oraison : *Si ad Dei voluntatem et ad nostram suspensionem pertinet regni dominici repræsentatio, quomodò quidam protractum quemdam in seculo postulant?* C'est-à-dire : *Si c'est un don qui dépend de la volonté de Dieu, et qui doit être l'objet de notre attente, que le royaume de Dieu arrive au plus tôt, comment est-ce que quelques-uns demandent la prolongation de leur vie en ce siècle?*

On ne nie pas aussi que dans les mêmes auteurs le mot de *repræsentare* ne signifie quelquefois figurer et représenter une chose qui n'est pas présente, et il n'était pas besoin qu'Aubertin se mît en peine d'en rapporter des exemples.

Ainsi ce mot étant équivoque, et ces deux usages étant à peu près aussi établis et aussi communs l'un que l'autre, si l'on en demeure là, il faudra dire que ce passage ne favorise ni les uns ni les autres; et ce serait ce que la bonne foi et la sincérité obligeraient de reconnaître.

Aussi Aubertin tâche-t-il d'aller plus avant, et il prétend que dans ce passage de S. Jérôme, aussi bien que dans un autre de Tertullien, dont nous parlerons ensuite, on doit prendre le mot *repræsentare* pour figurer. Et voici l'unique raison qu'il en allègue (p. 322, col. 2): *Le mot* repræsentare, dit-il, *étant équivoque, il faut déterminer sa signification par la matière à laquelle on l'applique. Or il est certain que toutes les fois qu'il s'agit ou des paroles ou des choses destinées à en signifier d'autres, le mot* repræsentare *qu'on leur applique ne signifie pas que ces signes rendent présente la chose signifiée, mais seulement qu'ils la signifient. Et c'est ce qui paraît manifestement par les exemples que j'ai déjà allégués. Car quand, par exemple, Procope dit que les colonnes du tabernacle, les parfums, les animaux, représentaient Jésus-Christ,* CHRISTUM *repræsentâsse; quand Tertullien dit qu'un corps impur représentait Hercule, le mot* représenter, *dont ces auteurs se servent, ne marque pas que Jésus-Christ ou que Hercule fussent rendus présents, mais seulement qu'ils étaient figurés.* Et de là il conclut que les sacrements étant destinés à signifier, le mot *repræsentare*, appliqué aux sacrements, ne signifie que représenter.

C'est à quoi se termine la subtilité de ce ministre; et cette subtilité n'est proprement qu'un défaut véritable de lumière, qui l'a empêché de pénétrer la vraie raison qui détermine le sens des expressions qu'il allègue: car il est vrai que quand il s'agit de paroles ou de signes, le mot *repræsentare* signifie ordinairement *représenter*, et non *rendre effectivement présent*. Mais ce qui le détermine à cette signification n'est pas cela seul qu'il s'agisse de signes lorsqu'on se sert de ce terme; c'est la notoriété que ces signes sont purement des signes, et que les choses signifiées ne sont pas effectivement présentes. Ainsi quand on dit: *Hæc tabula regem repræsentat*, ou, pour me servir des exemples d'Aubertin, quand Procope dit que les colonnes du tabernacle *Christum repræsentabant*, il faut expliquer ce mot par celui de *représenter*, et non par celui de *rendre présent*, parce que chacun sait que ces colonnes n'étaient que des simples figures.

Mais quand il s'agit d'une chose qui est en même temps et signifiée et présente, alors cette notoriété qu'il s'agit d'un signe exclusif, qui déterminait le mot *repræsentare* dans les expressions alléguées par Aubertin à ne signifier qu'une simple représentation, n'y étant plus, non seulement ce mot n'est point déterminé à ce sens de simple figure, mais l'esprit même le détermine naturellement à l'autre. Par exemple, quoique les langues de feu fussent les figures du S.-Esprit, néanmoins si quelqu'un disait en latin: *Christus promissum apostolis Spiritum sanctum linguis ignis repræsentavit*, il serait visible que le mot *repræsentavit* signifierait, non que Jésus-Christ représenta aux apôtres le S.-Esprit par des langues de feu, mais qu'il le donna effectivement par ces langues; et l'expliquer autrement, ce ne serait pas entendre le latin. De même, encore que le baptême et l'ablution extérieure soient une figure de la rémission des péchés, néanmoins si l'on parlait ainsi: *Tot legalibus olim baptismatis præfigurata peccatorum remissio in baptismo repræsentatur*, cela ne voudrait pas dire que la remission des péchés fût seulement signifiée par le baptême, mais on exprimerait par là qu'elle est effectivement donnée. Et si, apportant des lettres de grâce pour un coupable, on lui disait: *Impetratam tibi criminum veniam hæc tibi charta repræsentat*, on signifierait, non que l'on figure cette grâce, mais qu'on la lui donne effectivement. Et afin d'en apporter un exemple réel, qui soit dans le cas de la règle d'Aubertin, on lit dans la traduction du livre de la Théorie des mystères de Germain, patriarche de Constantinople, ces paroles latines: *A communicatione immaculati corporis et pretiosi sanguinis sanctificatio et adoptio filiorum repræsentatur.* Il s'agit ici d'un sacrement, et il est clair que par ces mots: *immaculatum* CORPUS, l'auteur entend l'Eucharistie. Cependant il n'est pas moins clair que le mot *repræsentatur* signifie en cet endroit, *est donné effectivement*, puisqu'il répond au mot grec παραγίνεται, *advenit*, nous *vient*. M. Claude rejettera peut-être ce traducteur; mais, quoi qu'il le fasse, il ne saurait empêcher qu'un homme qui s'exprime naturellement ainsi, sans songer au différend qui est entre nous, ne soit meilleur témoin du langage naturel, que ni Aubertin ni lui ne peuvent être, étant intéressés et prévenus comme ils le sont.

Il ne suffit donc pas, pour avoir sujet de conclure que le mot *repræsentare* signifie figurer, qu'il s'agisse d'un signe; mais il faut que ce soit un signe exclusif et reconnu pour exclusif, c'est-à-dire qu'il faudrait qu'Aubertin eût prouvé d'ailleurs que tous les chrétiens du monde regardaient l'Eucharistie comme un signe exclusif de Jésus-Christ, et qu'ils ne croyaient en aucune sorte qu'il y fût présent, pour pouvoir prétendre que le mot *repræsentare* ne signifie dans ce passage que représenter.

Cela étant ainsi, il est facile de voir que l'argument d'Aubertin est une pure pétition de principe, qui est l'un des sophismes les plus ridicules, puisque, pour combattre par ce terme la doctrine catholique, il faut qu'il la suppose détruite, c'est-à-dire qu'il prenne pour principe que tous les fidèles croyaient alors que Jésus-Christ n'était point présent dans l'Eucharistie, que son corps ne nous y était pas donné, et que le pain et le vin n'en étaient que des simples signes exclusifs de la réalité.

La réflexion particulière que le même Aubertin fait sur le passage de S. Jérôme, n'est pas moins vaine que son principe de grammaire sur le mot *repræsentare*. Elle est fondée sur ces paroles: *Ipse quoque*,

LUI *aussi*, qui se trouvent dans ce passage : *Comme Melchisédech avait fait en préfiguration de lui, offrant du pain et du vin, lui aussi a voulu représenter la vérité de son corps et de son sang.* Ces paroles, dit Aubertin, marquant la reddition de la comparaison entre Melchisédech et Jésus-Christ, il faut que comme Melchisédech a offert du pain et du vin pour représenter Jésus-Christ, Jésus-Christ ait aussi offert du pain et du vin pour représenter son corps. Mais qui ne voit que l'oblation de Jésus-Christ n'est pas simplement comparée dans ce passage de S. Jérôme à celle de Melchisédech comme semblable, mais comme étant la vérité figurée par cette oblation de Melchisédech, et comme en étant l'accomplissement? Or, s'il faut qu'il y ait de la ressemblance entre la figure et la vérité, il faut aussi qu'il y ait de la différence. La ressemblance consiste en ce que Jésus-Christ se servit de pain et de vin comme Melchisédech; et c'est le fondement de ce *quomodò, ut ipse quoque.* Et la différence consiste en ce que Melchisédech n'offrit qu'une figure, et que Jésus-Christ, en offrant du pain, rendit présente la vérité de son corps et de son sang; et c'est ce qui est exprimé, à l'égard de Melchisédech, par ce terme, *in præfiguratione*, et, à l'égard de Jésus-Christ, par ceux de *veritatem corporis et sanguinis sui repræsentaret.*

Je n'ai prétendu jusqu'ici que faire voir que M. Claude et Aubertin sont visiblement déraisonnables, d'alléguer ce passage de S. Jérôme en faveur de leur doctrine : car il y a une injustice évidente de se servir d'un passage équivoque et reconnu pour équivoque, sans avoir aucune raison solide qui le détermine au sens duquel on prétend tirer avantage; et c'est un procédé que la bonne foi ne permet point. Mais je passe maintenant plus avant, et je dis que ce terme, et dans ce passage de S. Jérôme, et dans celui de Tertullien, est déterminé au sens catholique, et que, quoiqu'il soit équivoque en soi, néanmoins l'équivoque est levée par les termes auxquels il est joint. Pour en être persuadé à l'égard du passage de S. Jérôme, il ne faut que considérer que l'on ne dit point ordinairement d'un peintre qui a fait le portrait du roi qu'il a représenté la vérité du roi, ni d'une carte qu'elle représente la vérité de l'Italie; et néanmoins il y aurait encore quelque raison dans ces expressions, parce qu'un roi peut être bien et mal peint, et qu'une province peut être bien et mal représentée; mais cette expression serait encore bien plus choquante dans les signes d'institution, dont la représentation ne consiste que dans un rapport d'établissement entre le signe et la chose signifiée, et qui, par conséquent, ne manquent jamais de signifier leur objet, leur signification dépendant toute de la volonté de l'instituteur. De là vient que jamais homme n'a dit que le lierre marquât la vérité du vin, que l'olivier signifiât la verité de la paix, que le laurier représentât la vérité de la victoire, ni que l'agneau pascal figurât la vérité du passage du Seigneur. Il faudrait donc, pour justifier l'expression de S. Jérôme, avoir recours à quelque vue éloignée, et prétendre, par exemple, qu'il aurait voulu, par ce terme de *vérité*, aller au-devant de quelque erreur. Mais il n'y a rien dans toute la suite du passage qui donne sujet de le croire. Or jamais un homme qui parle raisonnablement ne laisse entrer dans son discours de ces mots écartés qui ont rapport à des vues éloignées et entièrement différentes du sujet dont il s'agit, sans qu'ils soient accompagnés, dans l'endroit même, de quelque chose qui montre cette vue éloignée, et qui puisse aider l'esprit à la trouver.

S. Jérôme n'aurait donc pas parlé raisonnablement, s'il avait eu dans l'esprit le sens des calvinistes, d'avoir affecté une expression aussi extraordinaire que nous venons de voir que serait celle-ci, sans y avoir laissé la moindre marque d'aucune vue éloignée, à quoi elle se pût rapporter.

Mais s'il a eu, au contraire, le sens catholique dans l'esprit, c'est-à-dire, s'il a pris le mot *repræsentare* pour rendre présent et donner effectivement, son expression est la plus raisonnable et la plus naturelle du monde; car 1° l'on emploie ordinairement ce terme de vrai et de vérité en deux usages : le premier, quand la chose étant difficile à croire, l'esprit fait effort pour affirmer plus fortement cette chose difficile : c'est ainsi que toutes les nations du monde se sont portées naturellement à dire que l'Eucharistie est le vrai corps de Jésus-Christ, pour résister, par cette expression forte, aux doutes qui nous éloigneraient de le croire. 2° On se sert de ce terme par opposition aux figures, la chose figurée étant la vérité à l'égard de la figure. L'un et l'autre usage se trouve dans ce passage, en prenant le mot *repræsentare* pour rendre présent : car, comme c'était une vérité difficile à croire, et qui est combattue par la raison humaine, S. Jérôme a parlé fort naturellement, en fortifiant la foi par cette affirmation, et en ne disant pas seulement que Jésus-Christ a rendu présent son corps et son sang, mais qu'il a rendu présente la vérité de sa chair et de son sang; et d'ailleurs, comme il parle de cette chair par opposition aux figures de l'agneau et de Melchisédech, il a dû encore se servir du mot de vérité, qui est le corrélatif de ces figures.

Il est d'autant plus naturel qu'il se soit servi du mot de *vérité* dans ce sens, qu'il paraît qu'il a voulu que les deux membres dont cette période est composée se répondissent l'un à l'autre, et que, comme il avait opposé dans le premier le vrai sacrement de la pâque, c'est-à-dire l'Eucharistie, à la pâque typique, en disant qu'*après que la pâque typique fut accomplie, Jésus-Christ passa au vrai sacrement de la pâque*, il a voulu de même opposer, dans ce second membre, *la vérité de sa chair* à la *préfiguration* qui en avait été faite par Melchisédech en disant : *Ut quomodò in* PRÆFIGURATIONE *ejus Melchisedech rex sacerdos Dei summi panem et vinum offerens fecerat, ipse quoque* VERITATEM *sui corporis et sanguinis repræsentaret.* Voilà l'opposition manifestement marquée par les mots *in præfiguratione*, et *veritatem corporis.* Cependant Au-

bertin ne veut pas qu'il y en ait, tant il est aveugle ou de mauvaise foi, et il soutient que S. Jérôme n'a voulu que comparer comme semblable l'action de Jésus-Christ et celle de Melchisédech. Mais il est visible que S. Jérôme, qui a certainement reconnu cette opposition, et qui a cru que l'Eucharistie était différente des figures légales, qui étaient de même nature que le sacrifice de Melchisédech, *comme un corps de son ombre et comme un original de son image* (in cap. 1 Epist. ad Tit.); il est visible, dis-je, qu'il a voulu marquer cette opposition et cette différence dans ce passage par les mots de *préfiguration de Jésus-Christ*, qu'il attribue au sacrifice de Melchisédech, et par ceux de *vérité du corps et du sang de Jésus-Christ*, par lesquels il marque ce que Jésus-Christ a donné à ses apôtres.

Et cela étant, l'argument de M. du Perron subsiste tout entier. Et pour le réduire en abrégé, il n'y a qu'à dire en un mot que, comme S. Jérôme appelle l'Eucharistie le vrai sacrement de la pâque, dans le premier membre, par opposition à la pâque typique, il dit aussi, dans ce second, qu'il a représenté, *repræsentavit*, la vérité de son corps et de son sang, par opposition à ce qu'il avait dit, que Melchisédech avait offert du pain et du vin en figure de Jésus Christ. Or le mot *repræsentare* ne peut être opposé à celui de figurer, qu'en le prenant dans la signification de *rendre présent*. Et, par conséquent, il faut par nécessité l'entendre dans ce sens, pour satisfaire à cette opposition si clairement marquée par les mots de *vérité* et de *figure*, et par le rapport du deuxième membre au premier.

Ce que nous venons de dire sur ce passage donne moyen d'abréger l'explication de celui de Tertullien, tiré du premier livre contre Marcion (cap. 14), où le même terme *repræsentare*, étant employé à l'égard de l'Eucharistie, fait naître la même contestation, chacun le tirant de son côté, et prétendant qu'il est favorable à sa doctrine. Cet auteur, pour réfuter Marcion, qui attribuait la création du monde à un autre Dieu qu'à Jésus-Christ, se sert de cet argument : *Jésus-Christ n'a point rejeté l'eau, puisqu'il en lave les siens, ni l'huile, puisqu'il en oint les siens, ni l'usage du miel et du lait, puisqu'il le donne aux siens comme à des enfants, ni le pain,* « QUO *ipsum corpus suum repræsentat*, » ayant besoin d'emprunter ainsi du Créateur la matière de ses sacrements.

Il est question de ce que signifient ces termes : *Quo ipsum corpus suum repræsentat ;* on convient de part et d'autre que ce mot *repræsentare* est équivoque de soi. Aubertin, pour le déterminer au sens de figure, n'a que ce principe imaginaire, que ce mot, quand il s'agit de signes, signifie toujours figurer, ce que nous avons fait voir être un pur sophisme. Mais la conjecture que les catholiques tirent du mot *ipsum corpus suum*, pour montrer qu'il prend le mot *repræsentat* pour rendre présent, est aussi solide que la règle d'Aubertin est vaine. Car il ne faut pas s'imaginer que ce terme, *ipsum*, soit superflu, et qu'il ne fasse pas un sens très-considérable dans une proposition. L'impression qu'il fait dans l'esprit est telle, que l'addition ou le retranchement de ce seul mot, dans des propositions toutes semblables d'ailleurs, rend les unes ridicules, les autres raisonnables. C'est parler raisonnablement, par exemple, que de dire que le roi a écrit au pape de sa main même ; et ce n'est pas parler raisonnablement que de dire que le roi a écrit au pape de la main même du secrétaire d'État. C'est une proposition raisonnable que de dire que les Pères grecs ont entendu ce passage : *Mon Père est plus grand que moi*, de Jésus-Christ selon sa divinité même, sans néanmoins détruire son égalité parfaite ; et c'est parler ridiculement que de dire que les autres Pères veulent que Jésus-Christ soit moindre que son Père selon son humanité même. C'est parler raisonnablement que de dire que Dieu, après avoir parlé à nos pères par les prophètes, leur a enfin parlé par son fils même ; et c'est parler ridiculement que de dire que Dieu ayant parlé à nos pères par les prophètes mêmes, leur a enfin parlé par son fils. C'est parler raisonnablement que de dire que Jésus-Christ a donné à ses apôtres son corps même ; et ce serait parler ridiculement que de dire qu'il leur donna son pain même.

Cela fait voir qu'on ne se sert point de ce mot de même dans les choses faciles, communes, ordinaires, mais surprenantes, et qui frappent l'esprit de cette idée, que le sujet auquel on l'applique a quelque chose d'extraordinaire, de difficile, de particulier.

Cette idée est merveilleusement remplie en prenant ce terme *repræsentare*, dont se sert Tertullien, au sens que les catholiques lui donnent, c'est-à-dire, dans celui de rendre présent, qui est le sens auquel Tertullien le prend ordinairement : car, comme c'est une chose que l'esprit regarde comme très-difficile et très-surprenante, que de recevoir le corps de Jésus-Christ, il ne trouve point étrange qu'on l'en assure par une expression forte ; et, disant que Jésus-Christ a donné aux siens son corps même, il sent pleinement l'effet de ce terme, et il satisfait parfaitement à son attente. Mais qu'il y a de peine de trouver de la raison dans ce même terme, en prenant le mot *repræsentare* pour figurer ! Car est-ce une chose si étrange que de représenter simplement une chose, quelque excellente qu'elle soit ? N'est-ce pas, au contraire, l'usage ordinaire des images ? Pourquoi donc Tertullien aurait-il dit que Jésus-Christ a représenté son corps même, et non simplement qu'il a représenté son corps ? Dit-on en parlant du portrait du pape, sans le comparer à d'autres portraits, qu'il représente le pape même ? Dit-on de l'agneau pascal qu'il représente le passage même ? Dit-on du baptême qu'il représente le Saint-Esprit même ou le sang même de Jésus-Christ, lorsque l'on n'en fait point de comparaison avec d'autres signes moins nobles ?

Il faut de plus considérer qu'il y a une gradation

marquée dans les paroles de Tertullien. Car il rapporte et le baptême, et le chrême, et le miel, et le lait aux seuls fidèles : *suos abluit, suos ungit, suos infantat ;* mais il rapporte le pain au corps de Jésus-Christ, marquant visiblement une préférence de ce sacrement aux autres. Cependant si ce rapport n'est que de ressemblance et de signe, c'est une illusion que cette préférence : car il ne tenait qu'à Tertullien de rapporter de même le baptême et le chrême au sang de Jésus-Christ et au Saint-Esprit, et de dire : *Neque aquam reprobavit quâ ipsum sanguinem repræsentat, neque oleum quo ipsum Spiritum sanctum exprimit ;* et il n'aurait eu en ce cas aucun lieu de dire du pain eucharistique, par préference aux autres : *Panis quo ipsum corpus suum repræsentavit*, puisqu'en cela l'Eucharistie n'aurait rien eu par-dessus les autres sacrements.

Ces preuves concluent pour ceux qui ont le jugement exact. Peut-être qu'il y en aura qui en seront moins touchés : mais ceux-là mêmes ne sauraient nier que les calvinistes n'ont pas le moindre prétexte de tirer avantage de ce passage, et que par conséquent, le procédé de M. Claude est inexcusable, de nous avoir mis froidement S. Jérôme entre les auteurs qu'il prétend avoir expliqué ces paroles : *Ceci est mon corps,* en un sens de figure, et d'avoir cité trois fois dans son livre ce passage de Tertullien contre Marcion, en le traduisant toujours par le mot *représenter*, comme si c'était une chose certaine et incontestable qu'il le fallût traduire de cette sorte.

CHAPITRE VI.

Examen d'un passage de Zonare, dont M. Claude abuse par une fausse traduction.

L'éclaircissement de ces deux passages, et la conviction de l'abus que M. Claude en fait, enferme celle d'une fausse traduction qu'il fait d'un passage de Zonare, qu'il traduit en cette manière (2e *Réponse*, p. 125) : *Les divins mystères, je veux dire le pain et le calice, nous représentent le corps et le sang du Seigneur : car en donnant le pain à ses disciples, il dit : « Prenez et mangez, ceci est mon corps. »* Il y a dans Zonare τὸ σῶμα καὶ τὸ αἷμα τοῦ Κυρίου παριστῶσιν ἡμῖν. Or, encore que ce terme signifie quelquefois représenter, néanmoins la signification naturelle et ordinaire est de signifier *rendre présent*, comme M. Claude ne l'ignore pas. Il n'est donc pas excusable d'avoir abandonné la signification ordinaire de ce mot, selon laquelle il fallait traduire que le pain et le vin rendent présents le corps et le sang de Jésus-Christ, pour prendre cette signification métaphorique de ce terme, qui est expressément contraire à la doctrine de tous les Grecs, par l'aveu même de M. Claude. *Car les Grecs*, dit-il (3e *Réponse*, p. 334), *depuis le huitième siècle, semblent vouloir garder en quelque sorte le sens littéral de ces paroles : « Ceci est mon corps. » Nous les entendons en ce sens : Ce pain est le signe sacré, ou le sacrement de mon corps, ou, ce qui est la même chose, ce pain signifie mon corps. Eux, au contraire, prenant le terme* EST *en quelque sorte à la lettre, veulent que ce même sujet, qui est le pain, soit aussi le corps de Jésus-Christ. C'est pourquoi ils disent si souvent que le pain est non la figure du corps, mais le corps ; non la figure de la chair, mais la chair, parce que le Seigneur n'a pas dit : Ceci est la figure de mon corps, mais* MON CORPS.

On a donc droit de conclure que Zonare prenait ces paroles : *Ceci est mon corps*, qu'il allègue dans ce passage même, non pour *signifier* et *figurer*, mais pour *être*. Et de là il s'ensuit nécessairement que, quand il conclut de ce passage : *Ceci est mon corps*, que les mystères σῶμα καὶ αἷμα Κυρίου παριστῶσιν, il ne prend pas ce mot pour figurer et représenter, mais pour rendre présent : car, comme c'est fort bien conclure en prenant le mot *est* au sens des calvinistes : *Jésus-Christ a dit : Le pain figure et représente mon corps ; donc les mystères nous représentent le corps et le sang de Jésus-Christ ;* c'est, au contraire, une conclusion ridicule que de dire : Jésus-Christ a dit littéralement que le pain était son corps ; donc les mystères nous le représentent et nous le figurent.

Que si la seule qualité de Grec suffit pour ôter tout droit à M. Claude d'attribuer ce sens à Zonare, les preuves qu'il a données de sa foi le lui ôtent beaucoup davantage. On a fait voir dans le premier tome de *la Perpétuité* que cet auteur enseignait positivement que *le pain que l'on offre est cette même chair de Jésus-Christ qui fut sacrifiée au temps de sa passion*, et qu'il est la *vraie chair de Jésus-Christ*. Et nous ferons voir dans la suite de ces preuves que ces termes excluent *la figure* et *la vertu* des calvinistes ; que l'on n'a jamais dit d'une chose qui contient simplement la vertu d'une autre, qu'elle était la chose même, ou qu'elle fût cette chose dans la vérité. Ainsi il n'est pas nécessaire de s'arrêter ici à ces petits exemples que M. Claude produit pour éluder la force de ces paroles ; comme que l'on dit d'un pauvre que c'est Jésus-Christ même, et de l'Église que c'est le corps même de Jésus-Christ, parce que nous les réfuterons amplement ailleurs.

Il suffit de remarquer ici qu'il n'y a rien de plus vain qu'une subtilité que M. Claude allègue dans son nouveau livre, pour montrer par la suite que, dans ce passage de Zonare dont il s'agit, le mot de παριστῶσιν signifie non rendre présent, mais représenter, et qu'il exprime en ces termes (3e *Réponse*, p. 261) : *Que voudrait dire Zonare ? Le pain et le calice nous donnent le corps et le sang du Seigneur, parce que Jésus-Christ a dit : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » Il faut donc mettre de l'eau dans le calice, puisqu'il sortit du sang et de l'eau du côté de Jésus-Christ. Les Arméniens, au contraire, auraient dit qu'il n'en fallait pas mettre, parce que le Seigneur n'avait fait mention que de son sang ; que c'était une chose fort incertaine si les mystères nous donnent cette eau qui coula du côté de Notre-Seigneur, et que quand ils nous la donneraient, il ne s'ensuit pas que nous devons mettre de l'eau avec le vin dans le calice, le vin seul suffisant pour être transsubstantié au sang et à l'eau qui accom-*

pagne le sang. Il faut donc nécessairement, si l'on veut conserver le sens à Zonare, prendre le terme de παρισταῶσιν *au sens de représentation, et alors son discours paraîtra fort raisonnable. Les mystères représentent le corps et le sang de Jésus-Christ comme ils étaient sur la croix. Or en cet état il sortit du corps percé de Jésus-Christ du sang et de l'eau. Il faut donc exprimer dans le mystère cette circonstance; et pour l'exprimer, il faut mêler l'eau avec le vin dans le calice, afin que comme le vin représente le sang, l'eau de même représente cette divine eau qui coula avec le sang.* Et de là M. Claude conclut, comme d'une démonstration sans réplique, *que Zonare a entendu ces paroles de Jésus-Christ : « Ceci est mon corps, » en un sens de représentation mystique.*

Mais tout ce raisonnement ne mérite, comme j'ai déjà dit, que le nom d'une vaine subtilité, qui ne naît que du peu d'équité de l'esprit de M. Claude. Car, quand il veut, il conçoit très-bien que les auteurs n'expriment pas souvent toutes les propositions d'où leurs conséquences dépendent, et quelquefois il ne le veut pas concevoir : quelquefois il veut obliger les autres à prévenir toutes les réponses qu'on peut faire à leurs arguments, et quelquefois il ne veut pas les y obliger, sans qu'il garde en cela aucune autre règle que celle de son intérêt.

Quand il veut faire raisonner Zonare à sa mode, il lui fait dire que les mystères représentent le corps et le sang de Jésus-Christ, *tels qu'ils étaient sur la croix.* Cependant Zonare ne le dit point. Ce *tels qu'ils étaient sur la croix,* est un supplément de M. Claude pour former son argument. Il prétend donc que Zonare l'a sous-entendu ; mais c'est ce qui lui devrait faire comprendre que les auteurs sous-entendent donc quelquefois des clauses essentielles à l'argument. Il supplée de même dans l'argument de Zonare cette autre proposition, *qu'il faut exprimer dans les mystères cette circonstance, qu'il sortit de l'eau avec du sang dans la passion,* quoiqu'elle ne soit pas aussi exprimée.

Mais pourvu qu'il nous permette d'user aussi du même droit dont il se sert, il verra que l'argument de Zonare est fort bon, en le prenant dans le sens des catholiques. Car il n'y a qu'à lui dire que ce raisonnement n'est qu'un enthymême, dont la majeure est sous-entendue, et que cette majeure est, qu'il faut *qu'il y ait un rapport naturel de la matière de l'Eucharistie avec la vérité intérieure qu'elle contient au-dedans.* Cette majeure étant supposée, il n'y aura qu'à y ajouter la mineure exprimée par Zonare, qui est que les mystères contiennent réellement le corps de Jésus-Christ. Et de là on conclura qu'il faut que la matière eucharistique ait rapport au corps de Jésus-Christ ; et comme dans ces sortes de rapports on ne considère pas seulement l'objet en lui-même, mais aussi dans ses divers états, principalement dans ceux auxquels le mystère nous oblige de le regarder, on tirera de là sans peine cette dernière conclusion, qu'il faut mêler de l'eau dans le calice, afin que cette matière ait rapport avec le sang de Jésus-Christ qui parut mêlé d'eau dans la passion.

Et que M. Claude ne nous dise pas que l'addition de cette majeure au raisonnement de Zonare est bien étrange : car je lui soutiens qu'il n'y a rien de plus ordinaire que de la sous-entendre, et que dans le différend des azymes, agité entre les Grecs et les Latins avec tant de chaleur, elle est presque toujours sous-entendue, les Grecs et les Latins ayant fondé tous leurs raisonnements sur cette maxime, sans l'exprimer presque jamais. Par exemple, c'est sur ce fondement que le cardinal Humbert dit aux Grecs, dans l'écrit même qu'il fit à Constantinople l'an 1054, pour réfuter celui de Cérularius : *Examinons maintenant laquelle des deux églises imite la vérité et la propriété du corps du Seigneur, par un rapport plus exact et plus précis.* « *Nunc videamus quænam ecclesiarum majori diligentiâ et subtiliori significatione dominici corporis proprietatem et veritatem imitetur* : car cette question suppose manifestement cette maxime sous-entendue et non exprimée, qu'*il doit y avoir du rapport entre la matière eucharistique et le corps de Jésus-Christ.* C'est sur ce fondement qu'il prétend avoir suffisamment justifié l'Église romaine dans l'usage des azymes, en montrant les rapports des azymes avec Jésus-Christ. *L'Église romaine et occidentale,* dit-il, *offre du pain azyme fait par les ministres du saint autel, dans lequel la farine de froment mêlée avec de l'eau claire est cuite et préparée par le feu, marquant par là que dans la personne de Jésus-Christ, Médiateur de Dieu et des hommes, elle croit et adore trois substances parfaites : la chair, l'âme raisonnable et le Verbe;* car il est clair que cette analogie ne prouve qu'en vertu de cette maxime sous-entendue.

C'est en vertu du même principe qu'ayant rapporté que selon les Grecs il y a cinq substances dans le pain levé, savoir, le levain, la farine, l'eau, le sel, le feu, il croit être en droit de leur demander qu'ils fassent voir le rapport de ces cinq choses avec la chair du Sauveur. *Quorum omnium significationes congruas in illâ simplici et sincerâ carne Salvatoris date nobis.* Enfin c'est par la force de ce principe qu'il sous-entend toujours et qu'il n'exprime jamais, qu'il préfère la pratique de l'église occidentale touchant les azymes, à celle des Grecs, qui usent de pain levé (1) : *Parce,* dit-il, *qu'un pain sans tache est plus propre à signifier le corps immaculé de Jésus-Christ, et l'intégrité d'un pain l'intégrité de l'Église qui est faite le corps de Jésus-Christ par la participation de son corps.* « *Cùm immaculata hostia immaculatum corpus Domini aptiùs videatur significare, et integritas panis integritatem Ecclesiæ, quæ corpus Domini fit participatione ejus integerrimi corporis.* »

Il ne faut pas s'imaginer que cette manière de raisonner soit particulière à Humbert ; car si l'on consulte de même tous les autres auteurs qui ont défendu

(1) C'est que les Grecs n'offrent qu'une portion de pain.

la pratique de l'Église latine contre les Grecs, on trouvera qu'ils ont tous raisonné sur ce principe, qu'il doit y avoir du rapport entre la matière eucharistique et le corps de Jésus-Christ, et qu'ils l'ont très-rarement exprimé.

Le pape Innocent III le suppose, par exemple, lorsqu'il nous dit (l. 4 de Myst.) *que le pain azyme est bien plus propre pour signifier que, selon l'Apôtre, Jésus-Christ a pris un corps sans péché de la masse du péché, comme s'il avait pris un azyme d'une masse de pain levé; et que le peuple ne doit point être séparé de Jésus-Christ par le péché, comme le froment dont le pain azyme est composé n'est point séparé de l'eau, qui représente le peuple, par aucun vieux levain. Ce qui peut encore signifier*, dit-il, *que comme le pain azyme est fait d'une masse pure sans levain, de même le corps de Jésus-Christ a été conçu sans péché d'une vierge pure.* Saint Anselme le suppose aussi, en répondant à l'argument des Grecs qui accusaient l'usage des azymes de judaïsme. *Nous répondons*, dit ce saint (de 3 Valerian., Quæst. c. 4), *que nous ne suivons pas les erreurs des Grecs, quoique nous employions l'azyme en figure, parce que nous ne signifions pas, comme les Juifs, que Jésus-Christ viendra sans le mélange du levain du péché, mais qu'il y est venu;* où l'on voit que les Grecs et les Latins convenaient de ce principe, que la matière eucharistique devait avoir ses rapports avec la vérité intérieure, et que c'était par ce fondement que les Grecs rejetaient les azymes, comme ayant un faux rapport, et que les Latins les soutenaient, comme en ayant un véritable.

C'est ce qui paraît aussi par tous les écrits des Grecs contre les Latins, où l'on voit qu'ils ont prétendu préférer leur pain levé à l'azyme des Latins, parce que la signification en était plus naturelle, et qu'ils prétendaient que l'azyme avait de fausses significations. Car toutes ces sortes d'arguments sont appuyés sur cette maxime : *Qu'il doit y avoir du rapport entre la matière eucharistique et le corps de Jésus-Christ.*

C'est en vertu de ce principe mal appliqué que Pierre, patriarche d'Antioche, dans un passage rapporté par M. Claude (p. 241), dit, en parlant des Latins, que *ceux qui participent aux azymes courent risque de tomber dans l'hérésie d'Apollinaire, qui a osé dire que le Fils de Dieu avait pris de la sainte Vierge un corps destitué d'âme et de raison, soutenant que la divinité lui tenait lieu d'âme et d'intelligence. Qu'ainsi ceux qui offrent des azymes offrent une chair non vivante, mais morte; car le levain tient la place de l'âme et le sel celle de l'intelligence. L'azyme donc qui n'a ni sel ni levain, n'est-il pas mort et inanimé, et digne en effet d'un mort?* Et c'est sur ce même fondement que Nicétas Pectoratus reprochait aux Latins qu'*ils offraient à Dieu en sacrifice l'azyme et le pain mort des Juifs, et qu'il soutenait que celui qui fait l'azyme et qui le mange, bien qu'il n'ait pas pris cette coutume des Juifs, il les imite en cela, et son intelligence est comme celle des Juifs.*

Tout cela n'est fondé que sur cette maxime, toujours sous-entendue et presque jamais exprimée, que la matière eucharistique doit avoir du rapport avec le corps de Jésus-Christ et la vérité contenue. Et c'est en vertu de cette maxime que les Grecs préféraient le pain levé, parce qu'ils prétendaient y trouver des rapports plus naturels, et qu'ils voulaient rendre les Latins responsables des fausses significations de cette matière.

Il n'y a rien donc de plus naturel pour expliquer le passage de Zonare, qui a écrit depuis cette contestation formée entre les Latins et les Grecs, que de lui faire supposer cette maxime commune entre les deux églises. Et il n'y a rien, au contraire, de moins raisonnable que le procédé de M. Claude, qui prétend, par ces sortes de figures et de rapports que Zonare remarque dans la matière eucharistique à l'égard du sang de Jésus-Christ, conclure qu'il croyait donc que le pain ne contînt le corps de Jésus-Christ qu'en figure, contre la doctrine de tous les Grecs et la profession expresse que fait Zonare de croire que *c'est la vraie chair de Jésus-Christ, et cette chair même qui a été sacrifiée et ensevelie pour nous.*

Ce que nous venons de dire découvre aussi en passant l'illusion de la preuve que M. Claude tire dans son nouveau livre des arguments que les Grecs faisaient contre les Latins, en préférant leur pain levé aux azymes, à cause des significations véritables qu'ils attribuaient au pain levé, et des fausses significations qu'ils attribuaient aux pains azymes. D'où M. Claude conclut qu'ils supposaient donc que le pain levé subsistât aussi bien que l'azyme des Latins. Car il suffit de lui répondre que tous les auteurs latins disputant avec les Grecs, n'ont jamais pris leurs arguments en ce sens, quoiqu'ils conférassent avec eux tous les jours, et qu'ils eussent toutes sortes de moyens pour s'en éclaircir; et que non seulement ils n'en ont pas pris sujet de leur imputer de ne pas croire la transsubstantiation, mais que quelque persuadés qu'ils fussent de cette doctrine, ils n'ont pas laissé de se servir du même argument contre les Grecs, et de préférer à leur tour le pain azyme au pain levé, à cause de sa signification plus expresse et plus naturelle.

Il est donc visible que tous ces vains raisonnements que fait M. Claude ne sont fondés que sur ce qu'il n'a pas conçu que tous ces arguments des Grecs et des Latins étaient uniquement fondés sur cette maxime, qu'il devait y avoir un rapport naturel entre la matière eucharistique et le corps de Jésus-Christ qu'elle contient, et qu'il fallait même préférer la matière dont le rapport était plus naturel; et que cela n'empêchait nullement qu'ils ne convinssent de la présence réelle et de la transsubstantiation.

Il ne resterait plus à examiner que quatre de ces passages, que M. Claude produit comme des commentaires dans lesquels ces paroles : *Ceci est mon corps*, sont expliquées en un sens de figure, savoir celui de Tertullien au livre quatrième contre Marcion, celui de S. Augustin contre Adimante, ceux que l'on tire

des Dialogues de Théodoret et du livre de Facundus. Car pour le passage du concile de Constantinople touchant les images, M. Claude a sujet de se contenter de ce qu'on en a dit dans le livre de *la Perpétuité*. Et pour celui de S. Isidore, il fallait qu'il songeât ailleurs lorsqu'il l'a cité, puisque ce saint dit clairement dans ce passage, qui ne fut jamais un commentaire sur ces paroles : *Ceci est mon corps*, que le pain qui est tiré du fruit de la terre est fait sacrement, et qu'il reste à savoir ce qu'il entendait par le terme de sacrement. S. Isidore ne l'explique pas en ce lieu, car il n'en était pas question; mais il s'en explique très-nettement quand il en est question, comme on l'a fait voir dans le premier tome de *la Perpétuité* (lib. 8, cap. 4).

Ainsi tout se réduit à ces quatre fameux passages, qui sont comme les quatre colonnes du calvinisme. Que M. Claude ne s'imagine pas que je me veuille dispenser d'en parler, il les trouvera dans la suite de cet ouvrage dans leur place naturelle : mais je n'ai pas besoin de le faire ici, parce qu'ils ne sont pas contraires à ce que j'ai avancé dans cette première preuve, ni aux conclusions que j'en veux tirer.

J'ai dit qu'aucun de ceux qui ont fait des commentaires sur l'Écriture, et qui ont parlé de l'institution du S.-Sacrement, n'a expliqué ces paroles : *Ceci est mon corps*, dans le sens de figure, et n'a marqué qu'elles fussent métaphoriques. Or ces quatre passages ne sont pas tirés des commentaires de l'Écriture; ils sont pris des ouvrages polémiques, où les Pères n'ont eu rien moins en vue que de commenter ces paroles. J'ai dit qu'aucun auteur, en proposant dogmatiquement ce qu'il faut croire de l'Eucharistie, et se servant pour cela de ces paroles : *Ceci est mon corps*, n'a averti qu'il ne les fallait pas prendre dans le sens littéral. Or ces quatre passages ne sont point des instructions dogmatiques, dans lesquelles les Pères aient eu pour but d'expliquer la foi de ce mystère. Ce sont des arguments qu'ils font en passant contre les personnes qu'ils réfutent. J'ai dit qu'aucun auteur ecclésiastique de ce temps là n'a témoigné qu'il regardât ces paroles comme obscures; or ces auteurs ne font aucune remarque sur cette obscurité. J'ai dit qu'aucun auteur ecclésiastique n'a fait paraître ni qu'il craignît que l'on abusât de ces paroles et de toutes les autres semblables, en les prenant à la lettre, ni qu'il sût que quelques personnes en eussent abusé en les entendant trop grossièrement; or on ne voit rien de tout cela dans ces quatre passages; cela me suffit, et je n'en demande pas davantage présentement, parce que j'ai droit d'en conclure que jamais on n'a entendu ces paroles dans le sens des calvinistes, puisque ce sens étant obscur et contraire à la nature, il est contre toute sorte de vraisemblance qu'aucun des commentateurs de l'Écriture, qui ont pour but d'en éclaircir les endroits difficiles, ne se fût mis en peine de l'expliquer; que nul Père et nul pasteur n'en eût fait remarquer l'obscurité, et n'eût appréhendé qu'on s'y trompât; que nul fidèle ne s'y fût effectivement trompé, et n'eût donné lieu à ses pasteurs de l'en corriger; et enfin que des paroles qui ont été prises uniformément depuis mille ans dans le sens de la présence réelle, comme on l'a déjà fait voir, n'aient formé cette même impression dans aucun des chrétiens des six premiers siècles.

CHAPITRE VII.

Considérations particulières sur le soin que S. Chrysostôme a eu d'expliquer les autres métaphores de l'Évangile, et sur l'omission de cette explication à l'égard d'un passage qu'il a pris pour équivalent à ces paroles : Ceci est mon corps.

Mais avant de finir la preuve qui se tire de ce que les SS. Pères qui ont commencé l'Écriture n'ont jamais regardé ces paroles : *Ceci est mon corps*, ou les autres semblables, comme obscures, et de ce qu'ils n'ont jamais dit qu'il ne les fallût pas entendre à la lettre, et qu'ils n'ont jamais averti qu'elles fussent énigmatiques, je ne puis m'empêcher de faire quelques remarques particulières sur le commentaire de S. Chrysostôme sur le chapitre 6 de S. Jean, que j'ai sujet de regarder comme un commentaire sur les paroles de l'institution de l'Eucharistie, puisqu'il entend ce chapitre de l'Eucharistie, et par rapport aux paroles de l'institution de ce mystère, et qu'il entend par conséquent ces paroles : *Le pain que je donnerai est ma chair*, dans le même sens que ces paroles : *Ceci est mon corps*. D'où il s'ensuit qu'il les devait regarder comme également obscures, et ayant également besoin d'explication, s'il les eût prises dans le sens des calvinistes.

Ce qu'il y a de particulier dans ce commentaire, c'est que jamais auteur n'a eu tant d'application à expliquer les métaphores, que S. Chrysostôme en a dans cet ouvrage : il n'en laisse presque passer aucune tant soit peu considérable sans l'expliquer. Dans l'homélie 2, il explique le mot *verbum*, parole, dont S. Jean se sert dans ce verset : *Et Deus erat Verbum;* et il marque qu'il ne le faut pas prendre pour une parole ou extérieure ou intérieure. Il répète la même explication dans l'homélie suivante. Il explique dans l'homélie 10 ce mot de S. Jean : *In propria venit*, et après avoir formé cette question : *D'où peut venir celui qui remplit tout et qui est présent* partout? il conclut que cet avénement ne signifie que *la manifestation de Jésus-Christ dans sa chair*.

Il donne cet avertissement exprès dans l'homélie 14, que *si on reçoit sans discernement et à la lettre tout ce que l'on trouve dans l'Écriture, on se formera plusieurs idées indignes de Dieu, que l'on concevra qu'il est un homme, qu'il est d'acier, qu'il est colère et furieux, et que l'on recevra plusieurs autres dogmes beaucoup pires.* Et le but de cet avertissement est d'empêcher qu'on ne prît à la lettre ce passage de S. Jean : *Le Fils unique qui est dans le sein du Père;* parce, dit-il, *qu'en la suivant on s'imaginerait que Dieu a un sein. Ce qui n'est propre qu'à un corps.* Il explique

dans la même homélie ce qui est dit que les anges voient la face de Dieu, et il éloigne expressément l'idée corporelle. Quoi donc? dit il, est-ce que Dieu a une face, et qu'il est renfermé dans le ciel? Mais il n'y a personne assez insensé pour le dire. Ainsi, quoi qu'il croie qu'un sens littéral est insensé, il ne laisse pas de l'expliquer et de le rejeter expressément. Il y fait admirer la bonté de Dieu, de ce qu'il a souffert qu'on lui appliquât ces paroles charnelles. *Pensez*, dit-il, *à l'extrême bonté du Seigneur, qui veut bien qu'en parlant de son être on se serve de paroles qui sont indignes de lui, afin qu'au moins en cette manière il nous élève à lui.* Il explique dans la même homélie la métaphore enfermée dans ce passage de l'apôtre, que *nous sommes baptisés en un même corps;* et il dit que ce terme marque l'union de la charité. Il s'explique aussi lui même, parce qu'il s'était exprimé un peu obscurément dans cette homélie, en disant *que Dieu nous avait donné à tous une même table.* Il développe sa pensée, ajoutant *que cette table n'est autre chose que la terre.*

Parce que Notre-Seigneur dans cette expression : *Spiritus ubi vult spirat*, que S. Chrysostôme entend du vent matériel, aurait, selon ce sens, attribué une volonté au vent, S. Chrysostôme va au-devant de ce sens, en avertissant que Jésus-Christ, en usant de cette expression, n'a pas voulu faire entendre que le vent ait une volonté, mais seulement marquer que l'on ne peut empêcher son mouvement naturel; *parce*, dit S. Chrysostôme, *que c'est la coutume de l'Écriture de parler des choses inanimées comme si elles avaient une âme.*

Il explique dans l'homélie 31 pourquoi le S. Esprit est tantôt appelé eau et tantôt feu; et il dit *que ces termes ne marquent pas sa substance, mais ses opérations;* qu'*il est appelé feu, parce qu'il consume les péchés;* qu'*il est appelé eau, parce qu'il purifie ceux qui le reçoivent.*

Il ne se contente pas d'expliquer dans l'homélie 33 les métaphores enfermées dans ces paroles de Jésus-Christ : *J'ai une viande à manger que vous ignorez;* mais il en rend raison, et il justifie en général l'usage des métaphores. *Que veulent dire*, dit-il, *ces métaphores dont Jésus-Christ ne se sert pas seulement dans cet endroit, mais dans tout l'Évangile, et dont l'usage est si ordinaire aux prophètes? Quelle est la cause qui les a portés à se servir de ce langage? Car il ne faut pas croire que ce soit sans raison que le Saint-Esprit l'a ordonné; mais il faut conclure qu'il a eu quelque vue et quelque dessein. On en peut apporter deux raisons : la première, afin de rendre le discours plus vif et plus expressif; la seconde, afin de le rendre plus agréable, et de faire qu'il demeurât plus fortement gravé dans la mémoire, la simple affirmation d'une chose ne faisant pas une impression si forte, que quand on l'accompagne d'images et de peintures qui la représentent.*

Il dit dans l'homélie 38 que le terme *envoyé*, dont Jésus-Christ s'était servi dans ce passage : *Que celui qui n'honore pas le Fils, n'honore pas le Père qui l'a envoyé*, est un terme métaphorique, et que Jésus-Christ s'est servi de ce terme grossier pour montrer qu'il n'a que la même volonté de son Père. Et il n'omet pas même d'avertir que dans cet autre passage : *Nous disons ce que nous avons ouï, nous rendons témoignage de ce que nous avons vu*, il ne faut pas prendre à la lettre ces mots *voir* et *ouïr*, et qu'il faut entendre l'un et l'autre terme d'une connaissance certaine. Il remarque sur ce passage : *Celui qui croit en moi, comme dit l'Écriture, des fleuves d'eau vive couleront de son ventre*, que le mot *ventre* signifie *le cœur.* Il explique encore bien au long dans ce même lieu cette expression, *d'eau rejaillissante à la vie éternelle.*

Dans l'homélie 58 il prévient la difficulté que l'on pourrait trouver dans cette expression : *Je suis la porte. Il ne faut pas*, dit-il, *se troubler de ce que dans la suite il s'appelle une porte; car il s'appelle aussi pasteur de brebis, et il exprime par divers termes ce qui regarde son ministère envers les hommes.* Il a peur que l'on n'entende pas ce que Jésus-Christ dit : *que celui qui entre par lui trouvera des pâturages*, et il remarque que Jésus-Christ a signifié par là la nourriture des brebis spirituelles.

Ayant cité dans l'homélie 60 ce passage d'Isaïe : *J'ai dépeint tes murs de ma main*, il a eu peur que l'on entendît une main matérielle et corporelle, et il éloigne cette pensée et la rejette expressément. *Quand vous entendez*, dit-il, *parler de main, ne concevez rien de corporel, mais seulement la force et la puissance de Dieu.*

J'ai voulu montrer, en rapportant toutes ces explications expresses des métaphores qui se trouvent dans un même livre, que jamais personne n'a été plus occupé que S. Chrysostôme du soin d'éclaircir les termes obscurs de l'Écriture dont on pouvait abuser; que c'est une des vues particulières qu'il a eues en commentant l'Écriture, que de rejeter expressément les fausses idées que le peuple se pouvait former sur quelque passage mal pris; et qu'il a particulièrement pratiqué cette conduite dans son commentaire sur S. Jean, et devant et après l'homélie 45, où il explique ce qui est dit dans le chapitre 6 de cet Évangile de la manducation de la chair de Jésus-Christ.

Voilà donc un moyen très-propre pour discerner de quelle sorte ce saint a entendu toute la doctrine de l'Eucharistie : car y rapportant, comme il fait, tout ce chapitre, il faut dire que ce sont les plus étranges métaphores qui furent jamais en les prenant dans le sens des calvinistes, soit qu'on les applique, comme fait S. Chrysostôme, à la réception des sacrés mystères, soit qu'on les rapporte purement à la manducation spirituelle. Jésus-Christ y parle plusieurs fois de manger sa chair et de boire son sang; il dit que sa chair est vraiment viande et que son sang est vraiment breuvage; il menace ceux qui ne mangeront pas sa chair et ne boiront pas son sang de n'avoir pas la vie en eux. Qu'y a-t-il de plus étrange que ces

expressions, si l'on suppose que Jésus-Christ n'a voulu dire autre chose par là, sinon qu'il faut penser à sa chair, et croire que c'est par elle que nous sommes sauvés, et que par ce moyen cette chair est le principe de notre vie en qualité de cause méritoire? Quel effroyable éloignement de ces expressions et de ce prétendu sens!

Au contraire, en prenant ces termes au sens des catholiques, la chose est à la vérité étonnante, et ces paroles ne font connaître qu'obscurément la manière de l'accomplissement du mystère; mais néanmoins elles sont naturelles et simples : on ne doit point dire qu'elles soient métaphoriques et énigmatiques; on ne doit point avertir les peuples de ne les prendre pas à la lettre, comme nous avons vu que S. Chrysostôme fait si souvent, quand il appréhende qu'en suivant la lettre on ne se jette dans l'erreur.

Le procédé de S. Chrysostôme dans cette rencontre doit donc être une preuve décisive de sa véritable doctrine : s'il a été dans le sentiment des catholiques, il n'a point dû expliquer ces expressions, ni avertir qu'elles sont métaphoriques, mais si on le suppose dans celui des calvinistes, ce serait la chose du monde la moins croyable, qu'ayant eu un si grand soin et une exactitude si ponctuelle à expliquer les autres métaphores, il n'eût rien dit sur les plus surprenantes qui furent jamais, personne n'ayant encore parlé de manger sa chair, comme il le remarque même expressément.

Que fait donc ce saint (hom. 45), et comment en parle-t-il? Explique-t-il ces métaphores? Non. A-t-il soin de rejeter les mauvais sens auxquels elles porteraient étant prises littéralement? Non. A-t-il soin de prévenir sur cela l'esprit de ses auditeurs et de ses lecteurs? Non. Nous dit-il, comme il fait en tant d'autres lieux, qu'il faut éviter les pensées charnelles et grossières; qu'il ne faut pas suivre la lettre, ni prétendre que le corps de Jésus-Christ entre dans nous? Non. Il n'y a aucun vestige d'explication sur aucune des paroles qui parlent de manger le corps de Jésus-Christ et de boire son sang.

M. Claude dira ce qu'il lui plaira, mais jamais il ne persuadera à un homme raisonnable que ce soit une chose vraisemblable qu'un auteur si exact, si touché de la crainte qu'on abuse des paroles de l'Écriture, après avoir expliqué tant de métaphores faciles qui ne consistaient qu'en un mot dit en passant, ait pu omettre dans le même livre l'explication des plus obscures métaphores qui furent jamais, de métaphores redoublées, continuées, inintelligibles; et que son exactitude n'ait manqué justement que dans les expressions qui en avaient le plus de besoin.

Cependant, si nous passons plus avant, nous trouverons bien d'autres sujets de nous étonner. Ce n'est encore là que le premier degré. Non seulement S. Chrysostôme n'explique point ces prétendues métaphores, et n'est point touché de la crainte que les catéchumènes ou les fidèles qui l'entendaient en abusassent; mais il enchérit sur ces métaphores par d'autres métaphores encore plus surprenantes, si l'on en prend les calvinistes pour interprètes. Il dit que Jésus-Christ *se mêle dans nous par son corps*; qu'*il se joint à nous, afin que nous ne soyons qu'un avec lui, lui étant unis comme les membres le sont au chef*. Il dit qu'*il ne se laisse pas seulement voir à ceux qui le désirent, mais qu'il se laisse toucher, manger, qu'il laisse mettre les dents dans sa chair*; qui sont toutes métaphores faciles et naturelles, supposé la doctrine de la présence réelle, mais ridicules et insensées dans la doctrine des calvinistes. Il dit qu'*il ne fait pas comme les mères qui donnent leurs enfants à nourrir à d'autres; mais qu'il nous nourrit de sa chair, qu'il se présente lui-même comme une viande*, ἑαυτὸν ἡμῖν παρατίθημι. Il attribue au même sang de Jésus-Christ que nous prenons toutes ces qualités : *d'être pris par nous; d'attirer les anges à nous, qui accourent*, dit-il, *où ils voient le sang du Seigneur; de faire fuir les démons de nous*, ce qui montre qu'il parle de ce que nous recevons dans le Saint-Sacrement. Et cependant il dit de ce sang pris par nous, *que c'est le sang dont l'effusion a délivré toute la terre*; que *c'est la figure de ce sang qui a sanctifié le temple des Juifs, et sans lequel le grand prêtre n'osait entrer dans le sanctuaire. Il lui attribue d'avoir purgé les péchés dans ses figures, d'être le salut de nos âmes, de les laver, de les orner, de les embraser*; ce qui montre qu'il parle du vrai sang de Jésus-Christ, et que ce sang que les anges voient en nous, qui fait fuir les démons, et qui est pris par nous, c'est-à-dire, le sang reçu dans le sacrement, est le sang même de Jésus-Christ.

Comment M. Claude accorde-t-il tout cela avec cette crainte dont S. Chrysostôme était possédé, que ses auditeurs se fussent trompés en prenant à la lettre ce qui ne devait être entendu que par métaphore? Est-ce ainsi qu'il éclaircit et qu'il commente les endroits difficiles de ce chapitre, c'est-à-dire, selon les calvinistes, les étranges métaphores dont il est rempli, en les rendant encore infiniment plus difficiles et plus trompeuses, et en portant autant qu'il pouvait les esprits au mauvais sens, au lieu de le rejeter? Est-ce là instruire ou éclairer les peuples? N'est-ce pas, au contraire, les tromper et les jeter dans l'erreur?

Que peut-on désirer davantage, sinon que S. Chrysostôme nous ait positivement ôté tout lieu de prendre ou son discours ou les passages de l'Écriture pour métaphoriques, en nous déclarant expressément qu'il n'y a en ce que Jésus-Christ nous a dit de manger sa chair, *ni énigmes ni paraboles*, et qu'il la faut absolument manger? C'est aussi ce qu'il a fait de la manière du monde la plus précise. *Que veut dire Jésus-Christ*, dit ce saint (hom. 46) : « *Ma chair est vraiment viande, et mon sang est vraiment breuvage? Il veut dire, ou que c'est la viande véritable qui sauve l'âme, ou il les veut affermir dans la foi de ce qu'il leur avait dit, et les empêcher de prendre pour énigme et pour parabole, en leur* APPRENANT QU'IL FAUT ABSOLUMENT MANGER SON CORPS, ὅτι πάντως δεῖ φαγεῖν τὸ σῶμα. Voilà une étrange manière d'éclaircir les expressions, qui, selon les

calvinistes, contiennent les plus extraordinaires métaphores qu'homme ait jamais prononcées, de les confirmer d'abord par d'autres expressions qui sont encore plus trompeuses, si on les prenait pour métaphoriques, et de nous dire enfin, pour toute explication, que ce discours de Jésus-Christ ne contient *ni paraboles ni énigmes*, mais qu'il faut absolument manger sa chair.

Si les hommes raisonnables sont capables de parler de la sorte, il faut désespérer de s'assurer jamais de rien par le témoignage des hommes.

Aubertin, qui s'est senti incommodé de ce passage de S. Chrysostôme, a tâché de s'en démêler à sa mode, c'est-à-dire par des subtilités de grammaire, sans avoir aucun égard à la raison et au bon sens. Il dit (p. 516) que S. Chrysostôme nie à la vérité que ce que Jésus-Christ a dit de manger sa chair soit une parabole ou une énigme, mais qu'il ne nie pas pour cela que ce ne soit une métaphore ; or il y a, dit-il, grande différence entre énigme ou parabole et métaphore, parce que l'énigme est un discours entier, dont toutes les parties signifient une chose toute différente de ce qu'elles expriment littéralement, au lieu que la métaphore ne consiste que dans quelques mots d'une proposition, et non dans le discours entier; qu'ainsi ce que Jésus-Christ a dit à ses apôtres de manger sa chair n'est pas une énigme, parce que le mot de chair de Jésus-Christ signifie la vraie chair de Jésus-Christ, qu'il faut prendre par la foi, quoique le terme de manducation soit métaphorique.

Avant d'examiner cette réponse, il est bon d'observer qu'elle ne touche que ce passage où S. Chrysostôme dit qu'il n'y a ni énigme ni parabole dans les paroles de Jésus-Christ qu'il explique, et que tout ce que nous venons de remarquer, qu'il est contre la raison de croire qu'un commentateur, aussi appliqué que l'est ce saint à expliquer les métaphores, ait passé toutes celles qui regardent l'Eucharistie sans en démêler aucune, et qu'il y en ait même ajouté de nouvelles, très-capables de faire prendre celles de Jésus-Christ à la lettre; tout cela, dis-je, demeure dans son entier.

Mais il est visible, de plus, qu'Aubertin se moque de nous, de nous vouloir faire une règle de ce sens qu'il donne au mot d'énigme : car, encore qu'il se puisse faire que des auteurs, considérant métaphysiquement les choses, aient défini de cette sorte le mot *énigme*, il est faux néanmoins qu'il se prenne ainsi dans l'usage ordinaire, et que l'on ne puisse dire d'un discours obscur et figuré, quand même l'obscurité ne viendrait que d'un seul terme, qu'il est énigmatique. Et cela est si vrai que M. Claude traduit lui-même ce passage de Théodoret, αἰνιγματοδῶς ἡ ἀπόκρισις ἔστω, répondez obscurément, quoiqu'il fût faux que cette réponse fût une énigme, selon la définition d'Aubertin. Et S. Chrysostôme, prétendant que S. Paul dans ce passage : *Hæc est voluntas Dei sanctificatio vestra*, entend par le mot de sanctification ἁγιασμὸς, la chasteté, appelle cela énigme, et dit que S. Paul ne parle jamais si énigmatiquement que lorsqu'il parle de cette vertu, σὺ δαιμοῦ περὶ ἄλλου τινὸς οὕτω σφοδρῶς αἰνίττεται ὡς περὶ τουτοῦ. Et le même S. Chrysostôme, entendant de l'empire romain ce passage de l'apôtre : *Vous savez ce qui le retient*, parce que S. Paul ne le nomme pas expressément, appelle ce discours une énigme, ἐπειδὰν περὶ τῆς ῥωμαικῆς ἀρχῆς τοῦτο φησὶν, εἰκόταν ἠνίξατο, et il explique lui-même ce mot par un autre, qui est συνεσκιασμένως, c'est-à-dire *tectè*, *adumbratè*. Parce que le bélier que sacrifia Abraham au lieu d'Isaac en était la figure, et qu'il fut pris au lieu de lui, S. Chrysostôme dit qu'il fut pris en énigme. Il fut pris, dit l'Apôtre, en parabole, c'est-à-dire en énigme. S. Cyrille d'Alexandrie, sur le premier chapitre de S. Jean, dit que S. Jean-Baptiste, en disant de Jésus-Christ : *Celui qui doit venir après moi a été fait devant moi*, a parlé énigmatiquement, αἰνιγματωδῶς ὁ μακάριος ἔφασκε βαπτίστης.

Enfin ce sens du mot d'énigme est si constant, qu'Aubertin même le reconnait (p. 458), en citant un passage de S. Epiphane tiré de l'Ancorat, où ce saint dit que Jésus-Christ est appelé énigmatiquement porte, pierre, colonne, en prenant, dit Aubertin, *le mot d'énigmatiquement pour figurément*. N'est-il donc pas visible que le mot d'énigme signifiant, dans le langage ordinaire, un discours obscur et figuré dont on ne voit pas le sens, jamais S. Chrysostôme n'eût dit qu'il n'y avait point d'énigme dans ce que dit Jésus-Christ de manger sa chair, s'il l'avait entendu au sens des calvinistes ? Car y eut-il jamais d'obscurité plus grande, et de figure plus hardie, et d'énigme plus inexplicable, que de vouloir faire entendre par ces mots : *Si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang, vous n'aurez point la vie en vous*, que l'on n'aura point la rémission de ses péchés, qu'en recevant les grâces méritées par la chair de Jésus-Christ, et en considérant cette chair comme la cause de notre salut?

Il ne faut même que considérer l'opposition que fait S. Chrysostôme dans ce passage, pour en être pleinement convaincu. Car, pour exclure l'énigme et la parabole du discours de Jésus-Christ, il assure qu'il faut absolument manger son corps, πάντως δεῖ φαγεῖν τὸ σῶμα. Ainsi cette dernière clause est justement dans S. Chrysostôme le contraire de la parabole et de l'énigme, et elle exclut même, selon Aubertin, la métaphore de quelqu'un des termes de la proposition de Jésus-Christ, *qu'il faut manger sa chair :* car si tous les termes en étaient métaphoriques, elle serait énigmatique, même selon Aubertin.

Cependant il est clair que ce n'est pas du mot *corps*, mais du mot *manger* qu'elle exclut la métaphore : car pour l'exclure du mot *corps*, et pour empêcher qu'on ne le prît pour un corps métaphorique, il fallait dire que c'est le véritable corps de Jésus-Christ qui doit être mangé ; mais en disant, comme il fait, qu'il faut absolument manger le corps de Jésus-Christ, il exclut proprement la métaphore du mot de *manger*, et empêche qu'on ne prenne cette manducation pour une manducation métaphorique. De sorte qu'étant

certain, par l'aveu même des ministres, qu'il n'y a point de métaphore dans le mot de corps, il s'ensuit qu'il n'y en a point du tout, selon S. Chrysostôme, dans le commandement que Jésus-Christ nous fait de manger son corps.

M. Claude croira peut-être pouvoir éluder la force de cette preuve, en alléguant que S. Chrysostôme dit, non dans l'homélie 45, ni sur les paroles où il est parlé de manger la chair de Jésus-Christ, mais dans la 46e, où il commente celle-ci : *C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien*, que le sens en est, qu'*il faut entendre les paroles de Jésus-Christ spirituellement ;* que *celui qui les entend selon la chair n'en profite point ;* que *ce sont des pensées charnelles que de dire ; comment est-il descendu du ciel ? de le croire fils de Joseph, et de demander comment il nous peut donner son corps à manger ?* Que *toutes ces pensées sont charnelles*, et qu'il *faut entendre ces choses spirituellement et mystiquement....* Que *les paroles de Jésus-Christ sont esprit et vie, parce qu'elles sont divines et spirituelles, et qu'elles n'ont rien de charnel, ni qui soit lié aux règles de la nature :* qu'*elles sont entièrement libres et dégagées de toutes les nécessités terrestres, et des lois des choses de ce monde.* Et enfin, qu'*entendre charnellement ces choses, c'est regarder simplement les choses proposées, c'est ne penser à rien davantage ;* que *ce n'est pas ainsi qu'il faut juger de nos mystères par ce qu'on en voit ; mais* qu'*il faut voir toutes ces choses par les yeux de l'esprit.*

M. Claude prétendra peut-être que par là S. Chrysostôme a suffisamment expliqué toutes les expressions de l'homélie précédente ; mais cette prétention serait visiblement injuste et déraisonnable : car il faut remarquer que S. Chrysostôme, expliquant dans l'homélie 45, et dans le commencement de celle-ci, les expressions de Jésus-Christ, où il avait assuré à ses disciples qu'il leur donnerait sa chair à manger, qu'il fallait manger sa chair et boire son sang, ne marque en aucune sorte qu'elles fussent métaphoriques ; et il en exclut, au contraire, la métaphore formellement, et par les diverses expressions dans lesquelles il renferme le sens qu'elles contiennent, et en assurant positivement qu'elles ne sont point énigmatiques, et qu'il faut absolument manger sa chair. Mais lorsque, suivant le texte de son Évangile, il a été obligé d'expliquer cet endroit où Jésus-Christ, pour confondre l'infidélité et les pensées grossières et charnelles des Juifs, leur dit que *la chair ne sert de rien ;* que *c'est l'esprit qui vivifie*, et que *ses paroles sont esprit et vie*, il n'est pas étrange qu'il combatte cette même infidélité et ces mêmes pensées charnelles des Capharnaïtes, et qu'il enseigne qu'il faut entendre ces paroles d'une manière spirituelle. C'était une suite nécessaire du dessein qu'il avait de commenter ce chapitre.

Mais il ne prétend nullement changer les idées qu'il avait données aux fidèles de la manducation de la chair de Jésus-Christ. Et quand il déclare qu'il faut entendre spirituellement les paroles de Jésus-Christ, cela veut dire, comme il s'explique lui-même, qu'il faut retrancher ces doutes charnels ; or, comme ces doutes charnels sont ceux qui nous font chanceler dans la foi des mystères, tant à cause de l'opposition qu'ils ont avec notre raison, qu'à cause des idées basses, grossières et terrestres que nous en formons, entendre spirituellement les paroles de Jésus-Christ, c'est, selon S. Chrysostôme, renoncer à ces doutes charnels, s'assurer sur la puissance de Dieu, et corriger ces idées grossières des Capharnaïtes d'une chair coupée par morceaux, en concevant que Dieu exécutera la promesse de donner sa chair d'une manière qui n'aura rien de charnel, et qui sera au-dessus des règles ordinaires de la nature.

Voilà ce que c'est, selon S. Chrysostôme, que d'entendre ces paroles *spirituellement* et mystiquement : c'est ne les pas entendre en Capharnaïte ; mais ce n'est pas concevoir une manducation chimérique, ni changer les idées essentielles de ces termes : c'est seulement en retrancher les idées grossières et charnelles, et croire en même temps une manducation véritable et spirituelle, réelle et mystique tout ensemble. Elle est véritable, parce qu'elle est sans parabole et sans énigme, parce qu'elle fait que le corps de Jésus-Christ est en nous, qu'il y attire les anges, qu'il en chasse les démons. Elle est spirituelle, tant parce qu'elle est un effet de la toute-puissance de Dieu, comme la conception de Jésus-Christ, qui est appelée pour ce sujet *spirituelle* par les Pères, que parce que l'objet en est invisible, et que le corps de Jésus-Christ n'agit point sur nos sens, comme nos sens n'agissent point sur le corps de Jésus-Christ : ce qui est entièrement opposé aux idées grossières et charnelles des Juifs. Elle est effective et réelle, puisqu'elle fait que nous mangeons très réellement la chair de Jésus-Christ, πάντως δεῖ φαγεῖν τὸ σῶμα, et elle est en même temps mystique, c'est-à-dire secrète, éloignée des sens et de la raison, parce que, comme dit le même S. Chrysostôme, *Dieu ne nous a rien donné de sensible dans ce mystère.* Elle est mystique comme l'union des deux natures en Jésus-Christ, qui est appelée mystique par S. Cyrille (cont. Nest. l. 4), ἀπόῤῥητος καὶ μυστικὴ πάντως ἡ ἕνωσις. Elle est mystique au même sens que S. Cyrille dit que la nature du serviteur a été élevée à une union mystique en Jésus-Christ, τὸ δοῦλον ἀναβαίνον εἰς ἑνότητα τὴν μυστικὴν. Elle est mystique, comme la médiation de Jésus-Christ est appelée mystique par le même Père (in Joannem), ἡ διὰ Χριστοῦ μεσιτεία μυστικώτερα.

C'est en vain qu'Aubertin objecte qu'on ne peut pas dire qu'une manducation qui se fait par la bouche et l'estomac ne soit pas charnelle, et qu'elle soit dégagée de la nécessité de la nature, *puisqu'elle s'exécute*, dit-il, *par la bouche et par les organes corporels, ce qui est une nécessité naturelle ;* car quand S. Chrysostôme joint cette condition d'être *dégagée des lois ordinaires* à la manducation de la chair de Jésus-Christ, il ne la joint pas comme une condition qui détruise la vérité de la manducation, mais comme une condition qui la distingue des manducations ordinaires et communes.

Il faut donc qu'elle se fasse avec la bouche du corps, parce qu'autrement ce ne serait pas manducation (ce qu'il avait établi d'une manière invincible) ; et qu'elle ne se fasse pas avec les autres conditions jointes à cette manducation, parce qu'elle en est libre et dégagée, selon S. Chrysostôme.

Aubertin est encore plus mal fondé sur la dernière partie de ce passage : car il paraît qu'il n'en entend pas même le sens littéral. En voici les paroles : *Comment Jésus-Christ dit-il : « La chair ne profite de rien ? » Il ne dit pas cela de sa chair, à Dieu ne plaise ! mais de ceux qui prennent ses paroles charnellement. Or qu'est-ce que les prendre charnellement ? C'est regarder simplement les choses proposées,* ἁπλῶς εἰς τὰ προκείμενος ὁρᾷν, *et ne concevoir rien davantage ; car c'est là les entendre charnellement. Or il ne faut pas ainsi juger des mystères par ce qu'on en voit ; mais il faut les considérer tous par les yeux de l'esprit,* χρὴ δὲ μὴ οὕτω κρίνειν τοῖς ὁρωμένοις.

Aubertin veut que ces choses proposées, que S. Chrysostôme dit qu'il ne faut pas regarder simplement, soient les paroles mêmes de Jésus-Christ, et que cela signifie qu'il ne faut pas s'attacher à la lettre même de ces paroles. Mais je ne sais si on pourrait justifier par aucun auteur que ces termes, ὁρᾷν τὰ προκείμενα, voir les choses proposées, puissent signifier faire attention à des paroles, ni que ces autres termes, juger des choses par ce que l'on voit, κρίνειν τοῖς ὁρωμένοις, aient jamais été pris pour juger des paroles par le sens qui s'offre d'abord.

Que veut donc dire S. Chrysostôme ? Il ne faut que prendre garde de près à ses paroles pour le découvrir. Τὰ προκείμενα signifie dans ce passage un objet visible, et c'est le nom qu'on donne d'ordinaire aux symboles proposés sur l'autel. S. Chrysostôme ayant donc en vue la manière et la coutume de l'Église, et voulant en cet endroit, non pas condamner le doute des Juifs, mais prévenir celui des chrétiens, explique ce que c'est qu'entendre charnellement les paroles de Jésus-Christ en la manière que les chrétiens le pouvaient faire, et il nous apprend que prendre charnellement ces paroles de Jésus-Christ, par lesquelles il commande de manger sa chair, c'est de ne voir dans le pain et dans le vin que l'on offre que ce que la vue y découvre, ἁπλῶς τὰ προκείμενα ὁρᾷν, c'est en juger par la vue, κρίνειν τοῖς ὁρωμένοις, et sur ce témoignage des sens, refuser de croire les promesses que Jésus-Christ nous a faites de nous donner sa chair et son sang dans ce mystère. Car comme les pensées charnelles que Jésus-Christ reproche aux Juifs, selon S. Chrysostôme, ne sont pas des pensées d'approbation, par lesquelles ils crussent ce qu'il leur disait, quoiqu'en l'entendant d'une manière trop grossière ; mais plutôt des pensées d'infidélité, par lesquelles ils le rejetaient à cause de la fausse idée qu'ils s'en formaient ; ainsi ces pensées charnelles que S. Chrysostôme condamne en ce lieu pour en détourner les chrétiens, ne sont pas des pensées d'une foi grossière, par laquelle on entendrait charnellement les promesses que Jésus-Christ nous a faites de nous donner sa chair ; mais ce sont au contraire des pensées *charnelles* d'incrédulité, fondées sur ce qu'on n'aperçoit point par les sens l'accomplissement de la promesse de Jésus-Christ dans la célébration des mystères. Et quant à ces dernières paroles : *Qu'il ne faut pas juger par ce que l'on voit, mais considérer tous les mystères par les yeux intérieurs*, elles s'entendent généralement de tous les mystères, et c'est une conclusion générale que S. Chrysostôme tire de ce qu'il a dit en particulier de l'Eucharistie.

Ainsi S. Chrysostôme n'a voulu dire, dans cet endroit, que ce qu'il dit dans un autre passage de l'homélie 83 sur S. Matthieu, qui éclaircit parfaitement celui-ci : *Croyons Dieu en toutes choses, et ne le contredisons point, encore que ce qu'il nous dit semble contraire à nos pensées et à nos yeux. Que l'autorité de sa parole soit plus forte sur nous que nos yeux et nos pensées. Pratiquons cela dans les mystères. Ne regardons pas seulement les choses proposées,* οὐ τοῖς κειμένοις ἐμβλέποντες, *mais attachons nous à sa parole. Car sa parole ne peut tromper, au lieu que nos sens s'abusent facilement ; sa parole n'est point sujette à erreur, mais nos sens se trompent souvent. Puis donc que cette parole nous dit que c'est son corps, soyons-en persuadés ; croyons-le, et voyons-le avec les yeux de l'esprit. Car il ne nous a donné rien de sensible, mais il ne nous a donné sous des choses sensibles que des choses qui ne s'aperçoivent point par les sens.* Voilà justement le contraire de ces pensées charnelles. Voilà ce que c'est que ne regarder pas simplement les choses proposées. C'est croire et être persuadé que c'est le corps de Jésus-Christ, malgré le rapport des sens.

Il est visible, par cette explication des paroles de S. Chrysostôme, que non seulement elles n'ont aucune difficulté, mais qu'elles confirment merveilleusement la vérité catholique. Et ce qui fait que plusieurs ne les ont pas ainsi prises, c'est qu'ils n'ont regardé ces paroles de Jésus-Christ, *la chair ne profite de rien*, que comme adressées aux Juifs, et qu'ils n'ont pas considéré que Jésus-Christ, par ces paroles, ayant voulu condamner généralement toutes les pensées charnelles qui porteraient à combattre ses mystères, S. Chrysostôme les applique particulièrement aux chrétiens infidèles, que la vue grossière et corporelle des mystères porterait à désavouer la vérité des paroles de Jésus-Christ, et à former ce doute d'incrédulité, que S. Ambroise exprime par ces paroles : *Je vois autre chose. Comment me dites-vous que je reçois le sang de Jésus-Christ ?* Comme Jean Diacre rapporte qu'une femme de Rome, que S. Grégoire communiait, le forma, s'étant prise à rire en communiant, de ce qu'il appela corps de Jésus-Christ le pain qu'elle avait elle-même pétri. Voilà les pensées charnelles fondées sur les sens, que S. Chrysostôme enseigne avoir été condamnées par Jésus-Christ.

Mais quand même on entendrait ces paroles au sens d'Aubertin, elles reviendraient néanmoins à la même chose. Car il serait toujours clair que prendre

les paroles de Jésus-Christ charnellement, signifierait rejeter et condamner les paroles de Jésus-Christ par des vues charnelles, et ces vues charnelles seraient de ne voir dans ces paroles que les idées grossières qu'elles présentent d'abord, ἁπλῶς τὰ προκείμενα ὁρᾶν, et de n'y voir pas par les yeux de la foi, que Dieu peut exécuter ce qu'il promet d'une manière entièrement exempte de ce qui cause de l'horreur à nos sens et à notre imagination.

Le principe d'erreur qui produit toutes ces mauvaises objections est que les calvinistes, à l'exemple de tous ceux qui ont attaqué la foi de l'Église, au lieu d'unir les vérités, les divisent, et tâchent de les détruire l'une par l'autre. S. Chrysostôme enseigne clairement que l'on reçoit le corps de Jésus-Christ, qu'il est en nous, qu'il est mêlé avec nous, qu'on le mange sans parabole et sans énigme ; voilà une vérité. Le même saint nous dit que cette manducation est spirituelle, mystique, qu'elle n'est pas charnelle et sujette aux lois ordinaires de la nature : c'est une autre vérité. Au lieu donc d'unir ensemble ces vérités qui sont très-alliables, ils emploient la dernière pour combattre la première, et ils se conduisent même, dans le choix qu'ils font d'une de ces vérités pour détruire l'autre, avec si peu de raison, qu'ils embrassent celle qui est la moins établie et la plus obscure. Car il n'y a rien de plus clair que ce que dit S. Chrysostôme dans l'homélie 45, pour la présence réelle et la manducation réelle du corps de Jésus-Christ ; et ce qu'il dit, au contraire, dans ce passage tiré de la 46e, est conçu en termes généraux, et capables de plusieurs sens. Ainsi la raison voulait que l'on se rangeât du côté de la clarté. Cependant les calvinistes, à leur ordinaire, ont pris celui de l'obscurité.

Mais il n'est point nécessaire de s'attacher à une seule : il n'y a qu'à allier deux vérités qui s'accordent parfaitement, qui sont que nous recevons très-réellement et très-effectivement Jésus-Christ dans nos corps, et que néanmoins cette réception n'a rien de charnel ; qu'elle est mystique et spirituelle, et n'approche nullement de l'idée que les Capharnaïtes en avaient. Et c'est la doctrine de tous les catholiques et de tous les Pères.

CHAPITRE VIII.

Que les Pères se sont servis de ces paroles : Ceci est mon corps, *en des rencontres où ils auraient été obligés par nécessité de les expliquer s'ils les avaient prises dans un sens de figure.*

Mais s'il est contre le sens commun de supposer en un si grand nombre de commentateurs et de pasteurs une aussi extrême négligence que serait celle de n'avoir jamais expliqué ces paroles : *Ceci est mon corps*, s'ils les avaient prises dans le sens des calvinistes, il y a de plus certaines rencontres où cette explication est si essentielle et si nécessaire, qu'en l'omettant on rend ces paroles et toutes les autres absolument fausses. De sorte qu'il n'est pas besoin de trouver cette omission en une multitude d'auteurs, mais il suffit de la trouver dans un seul, pour donner lieu de conclure que cet auteur n'entendait pas ces paroles dans le sens que les calvinistes y donnent.

Il ne faut, pour en être persuadé, que se souvenir du principe que nous avons établi dans le livre précédent, qu'on ne donne jamais au signe le nom de la chose signifiée, que lorsqu'on lit dans l'esprit de ceux à qui l'on parle cette pensée, qu'ils ne regardent pas cette chose dans son être propre, mais qu'ils la regardent comme signe, et dans son être significatif. D'où il s'ensuit que dans le premier établissement d'un signe, et avant qu'on ait fait regarder comme signe cette chose, dont on se veut servir à cet usage, on ne lui donne jamais le nom de la chose signifiée. Et de là vient que ce seraient des propositions folles et extravagantes de dire, sans préparation, d'un arbre que c'est le grand seigneur, et d'un moulin que c'est le grand Mogol, sous prétexte de la destination secrète que l'on aurait faite de cet arbre et de ce moulin à signifier l'un et l'autre de ces princes, sans avoir auparavant averti ceux à qui on parle de cet usage qu'on en voudrait faire.

D'ailleurs il est visible que c'est la même chose, comme nous l'avons aussi remarqué, d'établir un signe nouveau, ou de parler d'un signe déjà établi devant des gens qui ne savent rien de cet établissement ; car à leur égard c'est un signe tout nouveau, qu'ils n'ont aucun sujet de considérer comme signe. Or, sans ce fondement que ceux à qui nous parlons sont avertis de l'établissement des signes, les expressions où l'on donne aux signes les noms des choses qu'ils représentent ne sauraient être que déraisonnables, et cela a lieu non seulement dans ces sortes d'expressions dont nous parlons, mais généralement dans toutes celles dont le sens est fondé sur quelque connaissance que l'on suppose dans ceux à qui on parle ; car l'expression devient ridicule sitôt que cette supposition n'a plus de lieu

Il est encore beaucoup plus ordinaire, par exemple, de donner aux choses les noms des signes, qu'aux signes les noms des choses, et d'appeler la victoire *laurier*, et la paix *olivier*, qu'un laurier *victoire* et un olivier *paix* ; et néanmoins si on parle devant des gens qui ignorent certainement la signification de ces signes, ces sortes d'expressions deviennent absolument insensées. Que dirait-on, par exemple, d'un gouverneur du Canada, qui, pour signifier aux Iroquois qu'il ne leur veut plus faire la guerre, qu'il leur offre la paix, et qu'il ne se servira plus du temps de leur sommeil pour les surprendre, leur ferait dire qu'il ne veut plus cueillir de lauriers sur leurs terres, qu'il leur envoie l'olivier, et qu'il ne prétend plus troubler leurs pavots ? Si ce discours serait déjà fort ridicule quand on s'en servirait devant des personnes qui l'entendraient, combien le serait-il davantage étant adressé à des personnes qui certainement ne l'entendraient pas ?

Il en est de même des expressions où l'on donne

aux signes les noms des choses, en parlant à des gens qui ne regardent pas comme signes ce que l'on fait servir à cet usage, parce qu'elles ne sont pas moins choquantes ni moins surprenantes. Et c'est pourquoi jamais homme raisonnable ne s'en sert dans ce sens, comme nous avons montré, parce qu'il sait que l'on s'y tromperait infailliblement, et que l'on prendrait ces expressions à la lettre.

Il n'y a donc qu'à voir devant qui les Pères ont parlé de l'Eucharistie, et se sont servis de ces paroles : *Ceci est mon corps*, et s'ils ont toujours eu droit de supposer en eux cette connaissance, que le pain et le vin étaient des signes, et qu'ils n'étaient en peine que de savoir ce qu'ils signifiaient. Que M. Claude considère s'il pourra ajuster cette supposition aux exemples suivants.

Saint Justin adresse sa seconde Apologie aux empereurs romains et au sénat de Rome, comme il le déclare dans le titre même ; il parle à eux dans toute la suite de son discours, et M. Claude ne nous dira pas sans doute que S. Justin ait supposé qu'ils fussent instruits des expressions sacramentales, ni qu'il ait vu dans leur esprit qu'ils regardaient le pain et le vin, dont il leur avait dit qu'on se servait dans les assemblées des chrétiens, comme des figures de quelques autres choses. Cependant voici de quelle sorte il leur parle de l'Eucharistie. *Nous ne reçevons pas ces choses*, c'est-à-dire ce pain et ce vin consacrés, *comme un pain commun, ni comme un breuvage commun. Mais de la même sorte que Jésus-Christ, Notre-Sauveur, qui a été fait chair par le Verbe de Dieu, s'est revêtu de chair et de sang pour notre salut, ainsi nous avons appris que cette viande et ce breuvage, qui, par le changement qu'ils reçoivent dans nos corps, nourrissent notre chair et notre sang, sont la chair et le sang de ce même Jésus-Christ incarné. Car les apôtres dans les écrits qu'ils nous ont laissés, que l'on nomme Évangiles, nous ont appris que Jésus-Christ leur avait commandé de faire ce qu'il avait fait, et qu'ayant pris du pain, et ayant rendu grâces, il dit : « Faites ceci en mémoire de moi, ceci est mon corps ; » et que de même ayant pris le calice, et qu'ayant rendu grâces, il dit : « Ceci est mon sang. »*

Il est important de voir ce que M. Claude répond à ce passage. Il dit dans sa 2e *Réponse*, p. 263, que *S. Justin a voulu faire entendre par là que l'Eucharistie était un grand sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ, qui est célébré en commémoration de ce qu'il a voulu prendre un corps pour nous, étant honoré du nom du corps et du sang, selon la forme même des expressions du Seigneur : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang ; » et que son dessein était de dire aux empereurs et à ce sénat, que comme par la parole du Père, c'est-à-dire par son ordre, Jésus-Christ a été fait chair, non en changeant la divinité en chair, mais en unissant personnellement la chair à la divinité, de même par la parole de la prière, c'est-à-dire par la bénédiction, le pain et le vin sont faits son corps et son sang, non en les changeant substantiellement, mais en les unissant d'une union sacramentale à son corps.*

Voilà l'idée que M. Claude prétend que S. Justin a voulu imprimer dans l'esprit des empereurs et du sénat. Et si cela est, je soutiens que le discours du gouverneur du Canada, qui enverrait dire aux Iroquois qu'*il ne veut plus cueillir de lauriers sur leurs terres*, qu'*il leur donne l'olivier*, et qu'*il ne troublera plus leurs pavots ;* que celui de cet homme qui dirait froidement et sans préparation qu'un arbre est le grand Turc, et un moulin à vent le grand Mogol, parce qu'il les en aurait fait signes dans son esprit, doivent passer pour fort sages, fort sensés et fort raisonnables. Au moins le sont-ils autant que celui de S. Justin pris en ce sens. car il est aussi ridicule de supposer que des empereurs païens et un sénat des païens sussent ce que c'est que sacrement, qu'union personnelle et union sacramentale, et qu'ils substitueraient ces notions à des termes qui ne les signifiaient en manière quelconque, que de supposer qu'un Iroquois entendra par le mot de *laurier* des victoires, la paix par celui d'*olivier*, et le sommeil par celui de *pavot*.

Je supplie ceux qui liront ceci de considérer que si l'on se sert de ces sortes d'exemples qui paraissent ridicules dans une matière si sérieuse, c'est par la nécessité de rendre sensible l'absurdité de cette explication de M. Claude ; ce qui ne se peut faire qu'en faisant voir qu'elle est toute semblable à des expressions dont l'extravagance soit reconnue. Or il est très-important de la faire sentir, puisque c'est par ces sortes d'explications contraires au sens commun que les ministres renversent la foi de ce mystère, qu'ils en éludent toutes les preuves, et qu'ils montrent le chemin de renverser tous les autres.

Car le principe de toutes les connaissances que l'on peut tirer ou des écrits des hommes, ou du commerce que nous avons avec eux par la parole, est qu'ils parlent raisonnablement, et qu'ils ne renferment pas sous leurs paroles des sens ou des idées que ces expressions sont incapables d'imprimer dans l'esprit, et que celui qui les prononce ou qui les écrit a dû voir qu'elles ne pouvaient produire. Sans cela il n'y a plus de règle ni de mesure à prendre sur les discours des hommes. Et sur cela on laisse à juger si S. Justin, en disant à des païens que *des chrétiens ont appris que la viande et le breuvage qu'ils prenaient dans leurs assemblées sont la chair de ce même Jésus-Christ incarné, parce que Jésus-Christ avait dit du pain que c'était son corps, et qu'il avait commandé de faire la même chose que lui en mémoire de lui*, a pu croire qu'il leur ferait entendre par là *que ce pain était uni d'une union sacramentale avec le corps de Jésus-Christ*, et par conséquent s'il est possible que ce soit là ce qu'il ait voulu signifier.

Aubertin n'est pas plus heureux que M. Claude à montrer que ces paroles de S. Justin étaient intelligibles aux païens ; *parce*, dit-il (p. 294), *qu'ils étaient accoutumés à donner à leurs statues le nom de leurs dieux :* car s'ils les avaient entendues par rapport à la manière dont ils entendaient que leurs statues étaient dieux, ils en auraient conclu que la chair de Jésus-Christ était réellement enfermée dans le pain, comme

ils concevaient, selon les Pères, que leurs divinités étaient réellement enfermées dans leurs statues; et ainsi ils ne seraient point tombés dans les idées calvinistes qu'Aubertin attribue à S. Justin. Mais il n'y a de plus aucune apparence qu'ils eussent interprété ces expressions par le langage dont ils usaient en parlant de leurs statues, parce que ce langage était fondé sur la connaissance publique que les statues étaient destinées à représenter leurs dieux, dont elles étaient en quelque sorte des signes naturels comme statues, et des signes d'institution par la consécration publique qui en avait été faite. Mais ils n'avaient aucun sujet de regarder le pain et le vin comme images de la chair et du sang de Jésus-Christ. S. Justin ne les avait point avertis de cette institution. Ils ne pouvaient donc prendre ces paroles dans ce sens de figure, qui suppose toujours la connaissance du signe en qualité de signe, comme nous l'avons montré amplement ailleurs.

Je ne m'arrête pas présentement à remarquer dans les paroles de S. Justin tout ce qui détermine l'esprit au sens de la présence réelle : je n'en examine présentement que cette seule circonstance, qu'il parlait à des gens qui ne savaient ce que c'était que signes et que sacrements, et je soutiens que cela seul suffit pour conclure que, faisant entrer les paroles de l'institution de l'Eucharistie dans un discours qu'il leur adresse, il ne les a pas prises dans un sens de figure.

On peut appliquer la même réflexion à un grand nombre d'autres passages où les Pères se sont servis des mêmes paroles ou d'autres équivalentes, devant des gens en qui ils ne pouvaient supposer de même ces notions précédentes, qui donnent droit d'appliquer aux signes les noms des choses signifiées.

On le peut appliquer, par exemple, à S. Cyrille de Jérusalem, lorsqu'il parle de cette sorte aux nouveaux baptisés (catech. 4 myst.) : *Puisque Jésus-Christ, en parlant du pain, a déclaré que c'était son corps, qui osera le révoquer en doute? Puisqu'en parlant du vin il a confirmé et dit que c'était son sang, qui en osera douter, et dire que ce n'est pas son sang?* Et qu'il ajoute qu'*il faut croire et être fermement persuadé que ce pain apparent n'est pas du pain, quoique le goût rapporte que c'est du pain, mais le corps de Jésus-Christ; et que ce vin apparent n'est pas du vin, quoiqu'il semble du vin au goût, mais le sang de Jésus-Christ.* Car S. Cyrille n'a point dû supposer que ces nouveaux baptisés, qui étaient des personnes du commun et de toutes sortes de conditions, fussent accoutumés au langage sacramental, qui ne s'apprend, selon les ministres, que par un long usage de l'Écriture et du langage de l'Église. Il n'a point dû supposer dans leur esprit ces notions de signes et de figures, qu'il aurait dû avoir soin d'établir auparavant, et sans quoi presque toutes ces expressions sont contraires au sens commun. Que doit-on donc juger de ce saint, puisqu'il ne se contente pas de se servir de ces paroles sans explication, ce qui suffirait pour montrer qu'il ne les a pu prendre dans un sens de figure; mais qu'il établit le sens littéral par des expressions si précises, qu'il l'imprimerait aux personnes les plus préoccupées du sens de figure, malgré qu'ils en eussent?

On peut encore appliquer à S. Ambroise cette réflexion, lorsqu'il dit de même aux nouveaux baptisés (de His qui initiant. myst., c. 9) : *Le Seigneur Jésus crie : « Ceci est mon corps. » Avant la bénédiction des paroles célestes, on l'appelle du nom d'une autre chose; après la bénédiction, on déclare que c'est le corps de Jésus-Christ. Il dit lui-même que c'est son sang. Avant la consécration on lui donne un autre nom; après la consécration on l'appelle sang, et vous dites : Amen, c'est-à-dire cela est vrai. Que l'esprit confesse intérieurement ce que la bouche prononce, et que le cœur soit pénétré de ce que les paroles expriment.* Car il est ridicule de supposer qu'il ait cru ces nouveaux chrétiens assez subtils pour démêler les effroyables obscurités de ces paroles prises au sens des calvinistes, ni qu'il ait vu en eux ces notions précédentes, qui seraient seules capables d'y donner du jour.

On la peut appliquer à S. Gaudence, lorsqu'il propose de même aux nouveaux baptisés, dans sa seconde homélie sur l'Exode, ces paroles : *Ceci est mon corps*, en les exhortant simplement de les croire.

On la peut appliquer à toutes les homélies de S. Chrysostôme, dans lesquelles il paraît qu'il avait pour auditeurs des catéchumènes, et peut-être même des païens, puisqu'il s'y sert souvent de ce terme : *Initiati solummodò noverunt; sciunt mystæ; hæc ignorat qui mysteriis non est initiatus* (1); et qu'il dit expressément dans l'homélie 40, sur la première Épître aux Corinthiens, en parlant du baptême, que l'on cachait aux non initiés aussi bien que l'Eucharistie et l'ordination, qu'il *voudrait bien parler du baptême clairement, mais qu'il n'osait à cause de ceux qui ne sont pas initiés. Et ces personnes*, ajoute ce saint, *nous rendent l'explication de ces choses plus difficile, en nous contraignant ou de parler obscurément, ou de découvrir des choses cachées.* Or, il paraît, par ces mêmes homélies, que cette retenue consistait principalement à ne leur pas découvrir l'ordre et la manière de la célébration des sacrements. Ainsi, à l'égard de l'Eucharistie, il est vrai, comme le dit Aubertin, que ce qu'ils cachaient aux non initiés était la matière eucharistique, quoique ce fût par une autre raison que celle que ce ministre allègue, qui est la crainte qu'ils ne la méprisassent. Car ils voulaient aussi en leur cachant cette matière leur cacher en même temps la conversion de cette matière au corps et au sang de Jésus-Christ.

Cela supposé, il est clair qu'il ne pouvait pas croire que ces non initiés fussent accoutumés aux expressions sacramentales, puisqu'on leur cachait tout ce qui regardait les sacrements, et qu'il ne voyait point dans leur esprit ces notions que le pain et le vin sont

(1) Hom. 72, in Matth.; in Epist. ad Rom. 6, 14; hom. 14, in Joan; hom. 18, in Epist. 2 ad Cor., et alibi passim.

des figures de quelque chose. Cependant il est certain, d'une part, que S. Chrysostôme n'a point voulu tromper ces catéchumènes, qu'il ne leur a point voulu donner de fausses idées de la religion chrétienne, qu'il ne leur a point voulu donner des pensées fausses qui les éloignassent de la foi et qui leur fissent paraître notre religion ridicule, et que, par conséquent, il a cru qu'ils pourraient entendre ses paroles en un véritable sens. Et il est certain, de l'autre, que le même S. Chrysostôme a dit plusieurs fois dans ces mêmes homélies, que ce que les initiés recevaient était le corps et le sang de Jésus-Christ, et qu'il leur a proposé ces paroles : *Ceci est mon corps*, sans explication. *Nous ne pouvons*, leur dit-il, *être trompés par les paroles de Jésus-Christ ; mais nos sens se trompent facilement. Les paroles ne peuvent être fausses ; mais nos sens sont sujets à illusion. Puis donc qu'il a dit :* Ceci est mon corps, *n'en doutons nullement.*

Quelle idée ces paroles pouvaient-elles donc imprimer à des catéchumènes? Quelle impression pouvaient-elles faire sur leur esprit? Étaient-ils du nombre de ces *peuples forts*, dont parle M. Claude, *qui entendaient le langage de la foi?* S. Chrysostôme pouvait-il raisonnablement supposer qu'ils entendraient par là *qu'il se faisait une union sacramentale du pain au corps et au sang de Jésus-Christ, et que ce pain était revêtu de tous les droits de Jésus-Christ,* selon une autre chimère de M. Claude? Avait-il dessein de les tromper, de les rebuter, de leur donner de l'aversion de la religion chrétienne, de leur proposer à dessein des choses capables de leur causer du trouble, comme il avoue lui-même que ces paroles en causent naturellement?

Si l'on veut prendre la peine de lire cet endroit tout entier, et qu'on y joigne la lecture de l'homélie 24 sur l'Épître aux Corinthiens, de la 45ᵉ sur S. Jean, en se mettant dans l'esprit qu'il parle dans tous ces lieux-là devant des gens qui ne savaient ce que c'était que ces expressions sacramentales, et à qui l'on cachait tout l'ordre de la célébration des sacrements, je m'assure que l'on avouera que, si S. Chrysostôme n'avait voulu faire entendre par là autre chose, sinon que l'Eucharistie est la figure de Jésus-Christ, il aurait été le plus imprudent de tous les hommes. C'est l'idée que les protestants ne sont pas peut-être fâchés de donner des Pères. Mais, comme toutes les personnes qui ont un peu non seulement de religion, mais d'équité, ne peuvent regarder cette idée sans horreur, il faut avouer que S. Chrysostôme n'a pu parler comme il a fait à ces gens-là, sans entendre à la lettre et sans figure ces paroles ; *Ceci est mon corps,* et les autres semblables, qu'il a si souvent repétées sans explication aux catéchumènes, puisqu'il aurait dû juger qu'ils n'en eussent jamais pu entendre le sens, et qu'elles étaient même capables de les jeter dans l'erreur.

Mais ce qui empêche que les calvinistes ne soient touchés autant qu'ils le devraient être de ces raisons, c'est qu'au lieu de se mettre dans la disposition et dans l'état de ceux à qui les Pères parlaient, et de se transformer en eux pour ainsi dire, ils font tout le contraire; et, s'étant entêtés, par une longue méditation et par les instructions continuelles de leurs ministres, des solutions de figure et de vertu, ils mettent ces chrétiens des premiers siècles dans l'état où ils se trouvent, et, les revêtant de leur propre forme, ils leur donnent les mêmes notions et les mêmes distinctions dont ils se sont remplis, pour se démêler des paroles des SS. Pères, sans considérer que pour inventer ces solutions il a fallu plusieurs années de méditation ; que c'est le fruit du travail et des spéculations de plusieurs ministres, et que ce sont les choses du monde les moins raisonnables, de supposer ou que de simples fidèles, des catéchumènes, des païens aient eu ces notions bizarres dans l'esprit, ou que les Pères aient cru qu'ils les y auraient, ou que n'ayant aucun sujet de le croire, ils aient parlé devant eux comme ils ont fait.

CHAPITRE IX.

Que la manière dont les Pères proposent ces paroles : Ceci est mon corps, *comme un objet de foi, sans y ajouter d'explication, est une preuve manifeste qu'ils les ont prises pour claires et pour littérales.*

L'examen que nous venons de faire des commentaires que les SS. Pères nous ont laissés sur l'Écriture, ne peut donner lieu de tirer une autre conclusion, sinon qu'il est sans apparence qu'ils aient pris les paroles de l'institution de l'Eucharistie dans un sens de figure, puisqu'ils n'ont marqué ce sens dans aucun de leurs commentaires, comme ils y étaient obligés en qualité de commentateurs. Et c'est ce qui est encore clairement prouvé par la remarque que nous avons faite, qu'ils ont omis cette explication en des rencontres où elle aurait été essentielle par la qualité de ceux à qui ils parlaient. Mais voici encore une autre voie de s'éclaircir de leur sentiment sur ce point, qui sera sans doute jugée raisonnable par toutes les personnes desintéressées.

Les Pères ont employé ces paroles à divers usages, tantôt pour en tirer des arguments, tantôt par forme d'exhortation, et on y doit avoir égard sans doute, de quelque manière qu'ils les emploient ; mais il est certain qu'il n'y a point d'endroit où leur sentiment doive paraître plus clairement, et où l'on ait plus de raison de le chercher et de se promettre de le découvrir, que lorsqu'ils se servent de ces paroles dogmatiquement, c'est-à dire lorsqu'ils les proposent comme un dogme, comme un objet de foi, comme une vérité de religion qu'il faut croire. Ce sont ces endroits-là qui décident, et qui nous marquent à quoi nous nous en devons tenir : car l'inclination et la raison portant ceux qui enseignent à expliquer les figures qui se rencontrent dans les propositions dogmatiques, l'on ne saurait produire de plus fortes preuves qu'une proposition doit être prise à la lettre, qu'en montrant que dans les endroits où les Pères l'ont proposée dogmatiquement, ils ne l'ont jamais expliquée, et

n'ont jamais remarqué qu'il la fallût prendre au sens de *figure*.

Voyons donc comment les Pères en ont usé : j'ai déjà rapporté de quelle sorte S. Cyrille de Jérusalem propose ces paroles de l'institution de l'Eucharistie, en parlant à de nouveaux baptisés qu'il instruit de ce qu'il faut croire de ce mystère. *Puisque Jésus-Christ*, dit-il, *en parlant du pain, a déclaré que c'était son corps, qui osera le révoquer en doute? Puisqu'en parlant du vin il a confirmé et dit que c'était son sang, qui osera en douter et dire que ce n'est pas son sang?* Que peut-on désirer de plus exprès, de plus formel et de plus décisif.

Ce n'est à la vérité que par occasion que S. Épiphane parle de l'Eucharistie dans son Ancorat; mais c'est une occasion peu favorable aux calvinistes, puisqu'il s'agissait expressément dans ce lieu-là de rejeter les allégories d'Origène, et de prouver qu'il faut croire des choses, quoiqu'on n'en voie pas la raison. Mais laissant à part cette circonstance, il est certain qu'il en parle comme d'un objet de foi, comme d'une chose crue de tout le monde, et comme d'une chose difficile à croire. *Nous voyons*, dit-il, *que le Seigneur prit une chose entre ses mains, comme on le lit dans l'Évangile, qu'il se leva de table et qu'il prit ces choses, et qu'ayant rendu grâces, il dit : « Ceci est une certaine chose, »* il parle ainsi à cause des non initiés. *Cependant nous voyons que cette chose n'est ni égale ni semblable à l'image de la chair qu'il a prise, non plus qu'à la divinité qui ne se peut voir, ni aux linéaments, ni aux caractères des membres. Car cette chose est ronde, et quant à sa vertu elle n'a point de sentiment. Et néanmoins, par un effet de sa grâce, il a bien voulu déclarer que ceci était une certaine chose. Et il n'y a personne qui n'ajoute foi à ses paroles; et celui qui ne le croit pas, comme il a dit, est déchu de la grâce et du salut.*

Nous verrons ensuite quelle conséquence on doit tirer de ce qu'il propose de cette manière la doctrine de l'Eucharistie; mais je pense qu'il n'y a personne qui ne sente qu'un calviniste, qui aurait eu affaire à Origène, n'aurait jamais parlé comme cela. Cependant ce langage n'est pas particulier à S. Épiphane; et, quoique ceux qui empruntent les expressions des auteurs ne choisissent pas d'ordinaire celles qui sont les plus choquantes, il se trouve néanmoins que cet endroit de S. Épiphane a été copié presque tout entier par l'auteur des Dialogues qu'on attribue à Césarius, frère de S. Grégoire de Nazianze, qui l'explique en même temps qu'il le copie d'une manière peu favorable à M. Claude. *Le Verbe divin*, dit-il, *étant parmi nous et vivant avec nous..., dit à la troupe de ses apôtres, en leur divisant le pain : « Prenez-en, et mangez-en tous; ceci est mon corps, » quoiqu'il ne fût pas encore sacrifié en sa propre chair. Et de même il leur dit : « Prenez et buvez, ceci est mon sang, » quoique son côté n'eût pas encore été ouvert sur la croix d'une lance. Et nous voyons tous les jours ce saint pain, au temps de la divine et mystique liturgie sur l'autel non sanglant, et proposé sur la table immaculée. Il ne ressemble en aucune sorte à l'image du corps de Dieu Verbe qui est la cause de notre salut; et le calice du vin que l'on offre avec le pain n'a point de rapport avec le sang qui est dans son corps. Tout cela ne tient rien, ni de la distinction des membres de ce corps, ni de la qualité d'une chair formée du sang, ni de la divinité invisible et sans forme qui est jointe invisiblement. Car le corps de Jésus-Christ est rempli de sang; animé, rouge, composé de divers nerfs, artères, veines.... Il est droit, il a divers membres, il est propre à marcher et à agir. Mais cette autre chose est ronde, sans distinction de membres, inanimée, sans sang, sans mouvement, et elle n'a aucune ressemblance, ni à ce qui est visible dans Jésus-Christ, ni à sa divinité, qu'on ne voit pas. Nous croyons néanmoins, par l'autorité de la parole de Dieu, que n'étant ni semblable ni égale, c'est proprement et précisément le divin corps même qui est sacrifié sur la table divine, qui est divisé sans division à toute la troupe, et auquel on participe incessamment.*

Les mots Grecs dont cet auteur se sert sont κυρίως καὶ ἀραρότως. Aubertin traduit ridiculement celui de κυρίως par celui de *potestativè*, qui ne signifie rien. J'ai traduit celui de ἀραρότως par *précisément*, ce mot marquant une convenance exacte, et étant clair qu'il veut dire en ce lieu qu'il y a une exacte convenance entre la chose et l'expression.

S. Ambroise, dans le livre qu'il composa pour l'instruction des nouveaux baptisés, proposa ces mêmes paroles dogmatiquement en cette manière : *Le Seigneur Jésus crie : « Ceci est mon corps. » Avant la bénédiction des paroles célestes on lui donne un autre nom; après la bénédiction on déclare que c'est le corps de Jésus-Christ. Il dit lui-même que c'est son sang. Avant la consécration on lui donne un autre nom; après la consécration on l'appelle sang, et vous dites : Amen, c'est-à-dire cela est vrai. Que l'esprit confesse intérieurement ce que la bouche prononce, et que le cœur soit pénétré de ce que ces paroles expriment.*

Gaudence, évêque de Bresse, s'en sert dans la même fin que S. Ambroise, et il demeure aussi dans les mêmes termes; il n'y ajoute aucune modification, et il porte l'esprit à croire le sens que ces paroles présentent. *Croyez*, dit-il, *ce qui vous a été annoncé, que ce que vous recevez est le corps de ce pain céleste et le sang de cette vigne sacrée. Car, lorsque Notre-Seigneur présenta à ses disciples le pain et le vin consacrés, il leur dit : « Ceci est mon corps; ceci « est mon sang. » Croyons, je vous prie, celui à qui nous avons cru. La vérité est incapable de mensonge.* Et un peu plus bas : *Gardons-nous bien de briser ces os très-solides : « Ceci est mon corps; ceci est mon « sang. » Et s'il reste quelque doute dans l'esprit de quelqu'un qui ne soit pas dissipé par ces paroles, qu'il le consume par l'ardeur de la foi.*

S. Chrysostôme, dans son commentaire sur S. Matthieu, qui était de ceux que M. Claude a bien eu la hardiesse de citer, établit la foi de l'Eucharistie par ces paroles, en la même manière que les

autres, c'est-à-dire sans y rien ajouter. *Croyons Dieu,* dit-il, *en toutes choses, et ne le contredisons point, encore que ce qu'il nous dit semble contraire à nos pensées et à nos yeux; et que l'autorité de sa parole soit plus forte sur nous que nos yeux et nos pensées. Pratiquons cela dans nos mystères. Ne regardons pas seulement les choses proposées, mais attachons-nous à sa parole. Car sa parole ne nous peut tromper, au lieu que nos sens s'abusent facilement; sa parole n'est point sujette à erreur, mais nos sens se trompent souvent. Puis donc que sa parole nous dit : « Ceci est mon corps, » soyons-en persuadés, croyons-le, et voyons-le avec les yeux de la foi. Car Jésus-Christ ne nous a donné rien de sensible, mais il ne nous a donné sous des choses sensibles que des choses qui ne s'aperçoivent point par les sens.*

S. Jérôme ne tire pas d'autres conclusions de ces paroles dans sa lettre à Hédibie. *Mais pour nous,* dit-il, *apprenons que le pain que Notre-Seigneur rompit et qu'il donna à ses disciples est le corps de notre Sauveur, puisqu'il dit lui-même à ses disciples : « Prenez et mangez; ceci est mon corps. »*

S. Cyrille d'Alexandrie parle le même langage, dans le passage rapporté dans la Chaîne sur S. Matthieu, imprimée à Toulouse, sur un manuscrit de la bibliothèque de l'électeur de Bavière, et par Victor d'Antioche, par Élie de Crète, et par S. Thomas. *Ne doutez point,* dit-il, *de cette vérité, puisque Jésus-Christ nous assure si manifestement que ceci est son corps; mais recevez plutôt avec foi les paroles du Sauveur; car étant la vérité, il ne peut mentir.* Il cite ces mêmes paroles dans l'oraison sur la Cène mystique, pour prouver de quelle façon celui qui a été mangé figurativement en Égypte *s'immole volontairement lui-même en cette cène, et qu'après avoir mangé la figure, parce que c'était à lui d'accomplir les figures légales, il en montra la vérité, en se présentant lui-même comme aliment de vie.* Après quoi il rapporte sans explication les paroles de l'institution.

L'Auteur des homélies attribuées à Eusèbe d'Émèse suit les autres Pères. *Éloignons de nous,* dit-il (hom. 5, de Pasch.), *les doutes d'infidélité, puisque celui qui est auteur de ce présent est le témoin de cette vérité. Car le prêtre invisible change, par sa parole et par une vertu secrète, les créatures visibles en la substance de sa chair et de son sang, en disant : « Ceci est mon corps. »*

Élie de Crète, sur la première oraison de S. Grégoire de Nazianze, répète en propres termes les paroles de S. Cyrille que nous avons alléguées, et conclut comme lui qu'il ne faut nullement douter que cela ne soit vrai, puisque Jésus-Christ dit clairement : *Ceci est mon corps.*

Voilà donc dix auteurs, qui, dans le temps que M. Claude appelle *les beaux jours de l'Église,* renferment la foi de l'Eucharistie dans ces paroles : *Ceci est mon corps,* sans les expliquer, sans les déterminer à ce sens de figure, sans marquer que l'on s'y puisse tromper; insistant au contraire qu'il faut croire ce qu'elles expriment, quelque étrange qu'il nous paraisse, parce que Jésus-Christ l'a dit. Et ce qui est considérable, c'est que le témoignage positif de ces dix auteurs est joint avec cette autre vérité négative, que les ministres ne sauraient produire aucun auteur, qui, proposant de même ces paroles : *Ceci est mon corps,* comme contenant ce qu'il faut croire de l'Eucharistie, se soit mis en peine d'en alléguer d'autre sens que celui qu'elles présentent d'abord.

Je sais bien que M. Claude (contre le P. Nouet, p. 318) se met en colère quand on lui allègue cette preuve, et qu'Aubertin la rejette avec mépris; mais on est accoutumé à ne se pas étonner de cet air dédaigneux, dans lequel il y a plus d'artifice encore que de vanité. Et c'est ici, sans doute, une de ces occasions où l'on peut dire de ces messieurs, selon le langage de M. Daillé, *qu'ils font bonne mine à mauvais jeu.*

Je lui soutiens donc que non seulement cette preuve est forte, mais qu'elle est convaincante et décisive; qu'il ne saurait montrer que plusieurs Pères aient renfermé la foi d'un mystère aussi important que celui de l'Eucharistie, dans un passage métaphorique, obscur, et dont le sens fût extrêmement éloigné des paroles, sans expliquer ce passage, bien loin de pouvoir prouver que cela ait été fait par tous ceux qui auraient employé à cet usage un passage de cette sorte.

Et je lui soutiens enfin qu'il est ridicule de prétendre que le hasard puisse unir ainsi plusieurs auteurs dans un procédé si extraordinaire et si choquant.

Qui ne serait surpris s'il trouvait dans quelque Père *que puisque l'Écriture nous assure que Dieu a des yeux et des oreilles, il faut croire ce qu'elle nous en dit?* Mais que serait-ce si on trouvait cette expression dans plusieurs? Et enfin où en serait-on si on la trouvait en tous, s'ils n'avaient jamais parlé autrement, et si, au lieu de nous avertir tous, comme ils font avec un très grand soin, que ces expressions sont métaphoriques, ils ne nous les proposaient jamais qu'en nous disant qu'il les faut croire, et que la vérité ne peut mentir?

Où trouvera-t-on que l'on ait dit que, puisque l'Apôtre nous assure que la pierre était Christ, il faut croire qu'elle l'était, et consumer par l'ardeur de la foi tous les doutes qu'on en pourrait avoir?

Les ministres trouveraient l'usage que les Pères ont fait de ces paroles : *Ceci est mon corps,* aussi surprenant que toutes ces propositions, en les prenant dans leur sens de figure, s'ils consultaient un peu le bon sens; et ils en concluraient qu'il ne les faut donc pas prendre ainsi. Mais le mal est qu'ils ne le consultent jamais; ils ne suivent que l'impression dont ils sont prévenus, et, pour la faire subsister malgré les règles que la raison fournit, ils réduisent tout à des précisions métaphysiques. Ainsi, comme il n'y a point de règle si générale qui ne souffre exception dans cer-

tains cas, ils appliquent tout leur esprit à les découvrir; et quand ils en ont trouvé quelqu'une, ils croient avoir détruit la règle, et être échappés à la faveur de ces exceptions, sans considérer qu'elles sont fondées sur des raisons particulières, qui ne regardent point le sujet dont il s'agit, et qui ne peuvent ainsi servir de rien.

C'est la méthode qu'ils pratiquent en cette rencontre : M. Claude, par exemple, rapporte un passage de S. Chrysostôme, dans lequel il compare la vérité de ces paroles : *Ceci est mon corps,* avec ce que Jésus-Christ dit touchant les pauvres. *Celui qui a dit,* dit ce saint : « *Ceci est mon corps,* » *et qui a confirmé la chose par sa parole, lui-même a dit aussi :* « *Vous m'avez vu souffrir la faim, et vous ne m'avez pas donné à manger.* » Et parce que ces dernières paroles sont métaphoriques, M. Claude s'écrie (pag. 318, contre le P. Nouet) : *Sera-t-il possible que ces passages et tant d'autres semblables qui se trouvent dans les Pères, ne fassent pas connaître au monde le peu de solidité qu'il y a à conclure la présence réelle de ce qu'ils ont quelquefois pressé la vérité des paroles de Jésus-Christ sur le sujet des sacrements! Car qui ne voit qu'on le pourrait conclure à l'égard des pauvres, avec autant de force et d'évidence qu'à l'égard de l'Eucharistie?* Il croit en être quitte avec cela; mais on n'élude pas ainsi une raison invincible, et il n'y a qu'à réduire la chose au principe du sens commun, d'où elle dépend, pour découvrir l'illusion de cette réponse.

Il est vrai que cette règle, que lorsqu'on propose un passage de l'Écriture comme un objet de foi, et que l'on affirme qu'il faut croire ce que Dieu nous y enseigne, on détermine l'esprit à le prendre au sens littéral, n'est pas absolument ni métaphysiquement véritable, et que l'on peut insister quelquefois sur la vérité des propositions métaphoriques; mais ces exceptions ne rendent pas inutile la première règle, parce que ces exceptions ont aussi leur règle, et qu'il n'est pas vrai que l'on puisse insister indifféremment sur la vérité de toutes sortes de propositions métaphoriques. Les exemples que j'en ai produits le font assez voir; jamais personnne n'ayant dit que puisque l'Écriture nous parle des yeux et des bras de Dieu, quoi que nos sens et notre raison nous puissent dire, il faut croire qu'il en a.

Et non seulement on ne le peut pas toujours, mais on le peut rarement, et il n'y a qu'à parcourir les métaphores de l'Écriture pour en être persuadé; car qui a jamais dit : Puisque Jésus-Christ dit qu'il était une porte, il faut croire qu'il était porte, nonobstant la répugnance de nos sens? Qui a jamais dit que puisque l'Écriture dit que les apôtres sont des ceps de vigne, il faut croire que ce sont des ceps de vigne? Qui a jamais dit que puisque S. Jean dit de Jésus-Christ qu'il est un agneau, il faut croire que c'est un agneau?

Ce n'est pas qu'il ne soit vrai que toutes ces expressions métaphoriques ont une vérité; mais c'est qu'en les proposant de cette sorte, on applique l'esprit, non seulement à y chercher une vérité, mais une vérité difficile; de sorte que l'esprit ne trouvant aucune difficulté dans le sens métaphorique, se porterait de lui-même à les prendre au sens littéral.

Il ne faut donc pas dire généralement, comme font les ministres, que ces sortes de propositions, où l'on insiste sur la vérité des paroles de Jésus-Christ, ne prouvent rien, parce qu'on peut aussi insister de la même sorte sur la vérité des propositions métaphoriques : car puisqu'il n'est pas vrai non plus que l'on puisse presser la vérité de toutes les expressions métaphoriques, il faut voir si c'est ici une des occasions où l'on le puisse; et si les ministres eussent poussé leur recherche jusqu'à ce point, ils eussent bien reconnu que ce n'en est pas une. Mais ils demeurent toujours en chemin, parce qu'ils veulent éluder, et non chercher sincèrement la vérité. Nous le ferons pour eux, selon notre méthode ordinaire.

Je demeure donc d'accord que l'on peut quelquefois insister sur la vérité d'une proposition métaphorique de l'Écriture, et dire qu'il la faut croire, mais c'est avec certaines conditions, sans lesquelles ces propositions sont ridicules, trompeuses et erronées. La première est qu'il n'y ait pas lieu de craindre que la proposition soit prise au sens littéral, et que le sens métaphorique soit connu de tout le monde, et particulièrement de ceux à qui l'on parle. La seconde, que ce sens métaphorique que l'on prétend appuyer en insistant sur ces paroles, ait une difficulté considérable, et que notre raison ou au moins notre concupiscence y résiste. La troisième, que ce sens métaphorique difficile soit clairement établi par la proposition de l'Écriture que l'on propose ainsi sans explication. La quatrième, qui est une suite de la troisième, que l'on oppose cette affirmation de la vérité des paroles de l'Écriture à quelque erreur qui combatte et qui anéantisse la vérité de ces paroles de l'Écriture.

C'est par le défaut de la première condition que l'on ne dit point qu'il faut croire, quoi que notre raison nous dicte, que Jésus-Christ *a fait cesser les douleurs de l'enfer,* « *solutis inferni doloribus,* » parce que le sens de ce passage étant obscur, on prendrait ces paroles en un mauvais sens, si on les proposait de cette sorte. On ne dit point non plus qu'il faut croire qu'il y a des montagnes de fromage, parce qu'il est parlé dans un psaume de *montes incaseatos* ou *coagulatos :* car quand on exige ainsi la foi de quelque passage de l'Écriture, on ne prétend pas seulement insinuer qu'il en faut croire le sens, quel qu'il puisse être, mais on prétend de plus exiger la confession et la foi d'une vérité déterminée, que l'on entend et que l'on suppose être entendue.

C'est par le défaut de la seconde condition que nous avons fait voir que ce serait une proposition trompeuse que de dire qu'il faut croire que Dieu a des bras, puisque l'Écriture le dit : car le sens métaphorique étant facile, et l'expression donnant l'idée d'un sens difficile, elle porte à les prendre, non au sens métaphorique, mais au sens littéral.

La troisième condition est aussi visiblement nécessaire : car puisqu'on se sert de ce passage de l'Écri-

ture pour établir un certain dogme, il faut donc que ce passage l'établisse ; et puisqu'on s'en sert sans explication, sans conséquence, il faut donc qu'il l'établisse clairement et directement ; de sorte que si l'on ne voyait point qu'il soit propre à prouver ce dogme, on ne supposerait pas que ce fût ce qu'on a voulu signifier, et l'on reviendrait au sens littéral.

Et enfin la quatrième est une suite manifeste de cette troisième condition : car on ne propose jamais un passage de l'Écriture, avec cette emphase qu'il le faut croire, qu'il faut s'y soumettre, qu'il faut reconnaître la vérité que Dieu nous y enseigne, que pour condamner l'erreur et l'infidélité qui est contraire à cette foi que l'on exige et que l'on établit. Il faut donc que cette erreur enferme la négation de ce passage de l'Écriture que l'on y oppose, puisque si elle pouvait subsister avec la vérité de ce passage, le passage ne serait pas propre à la détruire. Si on ne trouve donc point cette contrariété dans le sens métaphorique, on ne s'y arrête pas.

Toutes ces quatre conditions sont admirablement observées dans le passage où S. Chrysostôme insiste sur la vérité de ces paroles : *Vous m'avez vu souffrir la faim, et vous ne m'avez pas donné à manger*, pour en conclure qu'il faut regarder les pauvres comme Jésus-Christ même. Car le sens de ces paroles est clair, puisqu'il est expliqué par l'Évangile même, et que S. Chrysostôme en cite l'explication, en ajoutant ces paroles : *Car, quand vous l'avez refusé à l'un de ces petits, c'est à moi-même que vous l'avez refusé.* Aussi personne n'y a jamais été trompé, personne n'a jamais cru que les pauvres fussent réellement Jésus-Christ, et personne même n'a été tenté de le croire. Ainsi la clarté du sens métaphorique ne donnait pas lieu à S. Chrysostôme de craindre qu'on ne les prît au sens littéral.

D'ailleurs ce passage contient une vérité difficile non à l'esprit, mais au cœur. Il y a dans l'homme une pente à la dureté et à l'inhumanité envers les pauvres, qui porte à les mépriser, en les regardant en leur propre personne, et qui nous empêche de considérer que Jésus-Christ demande par eux, et qu'il impute comme fait à soi-même le traitement qu'on leur fait. Il est donc manifestement utile d'établir cette vérité par l'Écriture, afin de confondre la cupidité, l'oubli et l'insensibilité des riches. Et cette raison étant manifeste, et ne donnant pas lieu de demander pourquoi on propose cette vérité en cette manière, arrête l'esprit dans le sens métaphorique.

Troisièmement, le passage de l'Écriture qu'il allègue, et qu'il propose comme objet de foi, contient directement la vérité qu'il établit, et la contient clairement : car c'est très-bien conclure que de dire : Jésus-Christ reproche aux méchants qu'ils ne lui ont pas donné à manger quand il a eu faim ; il veut donc qu'on regarde les pauvres comme lui-même.

Enfin la disposition contraire que S. Chrysostôme combat est clairement condamnée par la vérité qu'il établit par ces termes métaphoriques ; et ainsi rien ne détourne du sens métaphorique, rien ne porte au sens littéral.

C'est la rencontre de toutes ces conditions qui a fait que S. Chrysostôme a pu insister sur la vérité de ces paroles : *J'ai eu faim et vous ne m'avez pas donné à manger*, sans les vouloir faire prendre en un sens littéral ; c'est ce qui lui a donné droit de les comparer à ces paroles : *Ceci est mon corps*, non comme conformes dans l'expression, mais comme étant également vraies, également importantes pour le salut. Mais c'est le défaut de ces mêmes conditions, qui doit faire juger que les Pères, en exigeant la foi de ces paroles : *Ceci est mon corps*, n'ont pu les prendre dans le sens figuratif des calvinistes.

Car premièrement ce sens figuratif est éloigné, et les Pères devaient supposer qu'il était inconnu à une partie de ceux à qui ils parlaient ; c'est ce que M. Claude reconnaît lui-même, lorsqu'il dit qu'il y avait trois classes entières de chrétiens qui étaient choquées par l'incompatibilité de ces termes, pain et corps, et qui n'en savaient pas le vrai dénoûment. et Aubertin, dans l'examen de S. Epiphane, fait le même aveu par ces paroles : *Qui est-ce qui, voyant dire d'abord qu'une chose ronde est appelée le corps de Jésus-Christ, ne juge ces termes incompatibles ?* Ainsi l'esprit ne voyant point clairement dans ces paroles d'autre sens que le sens littéral, y était arrêté par cette manière de les proposer.

Il y était encore porté, parce que ces sortes de propositions, où l'on exige la foi en alléguant l'autorité de Dieu, donnent l'idée d'une chose difficile à croire, et contraire au sens et à la raison ; cependant ils ne voyaient cette difficulté que dans le sens littéral, et n'en voyaient aucune dans le sens métaphorique, comme nous le prouverons ailleurs.

On ne peut croire aussi raisonnablement que les Pères aient voulu par ces discours, dans lesquels ils nous disent qu'il faut croire que l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ, parce qu'il a dit lui-même : *Ceci est mon corps*, établir ou le sens de figure ou le sens d'efficace, parce que ces paroles sont incapables de prouver ni l'un ni l'autre.

Elles ne prouvent pas le sens figuratif, ni à l'égard de ceux qui, comme dit Aubertin, étaient choqués de l'incompatibilité de ces termes, puisqu'elles présentaient ces termes, qu'ils jugeaient incompatibles, sans leur apprendre le moyen de les allier ; ni à l'égard de ceux qui eussent nié positivement que l'Eucharistie fût figure, parce que ceux-là auraient nié en même temps que ces paroles dussent être prises dans ce sens de figure. Et ainsi les Pères, pour les convaincre, auraient dû prouver qu'elles se doivent prendre en ce sens, et non pas les proposer sans explication. Elles prouvent encore moins le sens d'efficace, puisque l'on ne l'en peut tirer par aucune conséquence raisonnable, et que c'est attribuer une extravagance inouïe aux Pères, que de leur faire supposer que ces paroles : *Ceci est mon corps*, étaient capables de convaincre ceux qui auraient nié cette efficace.

Enfin le sens figuratif de ces paroles n'est nullement incompatible avec la négation de cette efficace, puisque l'on peut fort bien avouer qu'une chose est figure sans reconnaître qu'elle est efficace. Ainsi ces discours des Pères, où ils insistent sur la vérité de ces paroles : *Ceci est mon corps*, n'ayant aucune des conditions nécessaires pour être pris raisonnablement dans le sens métaphorique, n'en peuvent avoir d'autre que le littéral.

Pour rendre cela plus sensible, je demande si jamais un calviniste, pour réfuter un socinien qui n'attribuerait aucune efficace à l'Eucharistie, se contenterait de lui dire, sans rien ajouter : Puisque Jésus-Christ a dit : *Ceci est mon corps*, il le faut croire? Que s'il lui parlait de la sorte, je demande s'il n'est pas vrai que ce socinien ne s'imaginerait jamais qu'il voulût combattre son opinion, ne voyant aucune opposition entre ce discours et ce qu'il croirait? Ainsi il prendrait sans doute ce discours au sens littéral, et il croirait que le calviniste voudrait lui faire croire que le pain est véritablement le corps de Jésus-Christ, parce que le sens métaphorique ne lui paraissant pas raisonnable, il s'en tiendrait au sens naturel. Pourquoi aurait-on donc jugé autrement du même discours au temps des Pères, et pourquoi ceux qui eussent été de ce temps-là dans la disposition où sont présentement les sociniens, en auraient-ils conçu une autre idée.

C'est ce qui doit faire juger qu'il n'y a point de voie plus trompeuse, plus sujette aux illusions et aux sophismes, que ces fausses comparaisons d'expressions, parce qu'on ne prend pas garde à une infinité de différences secrètes, qui distinguent celles qui paraissent avoir quelque ressemblance extérieure. Combien y a-t-il, par exemple, d'illusion dans cette comparaison que fait M. Claude, de ce passage de S. Chrysostôme, et dans la conséquence qu'il en tire, que puisque ce saint insiste bien sur la vérité de cette proposition de Jésus-Christ : *Vous m'avez vu souffrir la faim, et vous ne m'avez pas donné à manger*, et qu'il la compare avec cette proposition : *Ceci est mon corps*, quoiqu'il entende la première en un sens métaphorique, les Pères ont pu insister aussi sur la vérité de ces paroles : *Ceci est mon corps*, en les prenant en un sens métaphorique.

1° Cette conclusion est sophistique, comme nous l'avons montré, ces discours où l'on propose à croire ce que contiennent les expressions métaphoriques, comme confirmés par la parole de Dieu, étant raisonnables ou extravagants, selon que ces expressions sont accompagnées ou destituées de certaines circonstances ; ainsi, conclure que ce qui se fait raisonnablement à l'égard d'une proposition de cette sorte par la rencontre de ces circonstances, se peut faire tout de même à l'egard d'une autre proposition où ces mêmes circonstances manquent, c'est un sophisme visible. 2° Il est faux que les Pères insistent sur la vérité de cette proposition touchant les pauvres, en la même manière qu'ils ont insisté sur la vérité de ces paroles : *Ceci est mon corps;* où ont-ils dit, par exemple, qu'encore qu'il ne paraisse rien de divin dans les pauvres, il ne faut pas laisser de les prendre pour Jésus-Christ? Où ont-ils dit sur ce sujet, qu'encore qu'il paraisse contraire à notre raison et à nos sens que les pauvres soient Jésus-Christ, néanmoins il le faut croire, puisque Dieu nous en assure? Où ont-ils dit que s'il nous reste sur cela quelque doute, il le faut consumer par l'ardeur de la foi? Il n'y a qu'à voir les expressions que nous avons rapportées, pour reconnaître que ce qu'ils disent de l'Eucharistie est infiniment plus fort que ce que S. Chrysostôme dit des pauvres, et nous le prouverons amplement ailleurs dans un chapitre exprès. 3° C'est un autre sophisme de conclure de ce qu'un auteur se serait servi d'une expression extraordinaire, que cette expression a pu être le langage ordinaire de plusieurs auteurs, et de tous ceux qui ont parlé de cette matière; c'est une chose rare de proposer des expressions métaphoriques comme des objets de foi ; on en trouve néanmoins un ou deux exemples ; donc on peut croire que tous les Pères qui ont proposé ces paroles : *Ceci est mon corps*, comme un objet de foi sans explication, n'ont pas laissé de les entendre dans un sens métaphorique. C'est une conclusion déraisonnable.

Que M. Claude ne s'imagine donc pas s'être bien tiré d'affaire, quand il répond froidement pour éluder les passages, *qu'il nous a dit souvent que la vérité des paroles du Sauveur est incontestable;* qu'il ne s'agit que du sens auquel on les doit prendre, et qu'ainsi ces sortes de passages ne sont nullement à propos : car quand il répéterait cent fois cette solution, ce ne serait qu'une illusion cent fois répétée, ces passages ne faisant pas seulement voir que les Pères ont regardé ces paroles : *Ceci est mon corps*, comme véritables, mais aussi qu'ils les ont regardées comme claires, comme n'ayant pas besoin d'explication ; et ainsi ils font voir qu'ils les ont regardées comme littérales, et dans le sens naturel qu'elles offrent, c'est-à-dire qu'elles ruinent de fond en comble le système de l'opinion des calvinistes.

LIVRE QUATRIÈME.

CHAPITRE PREMIER.

Que tous les Pères ont reconnu de la difficulté dans la chose signifiée par ces paroles : Ceci est mon corps, *et que ce caractère ne convient qu'au sens des catholiques, et nullement à celui des calvinistes.*

Nous venons de voir que le premier caractère du sens de la présence réelle se trouve parfaitement dans la manière dont les Pères ont pris ces paroles : *Ceci est mon corps*, c'est-à-dire qu'ils ne les ont nullement regardées comme obscures et difficiles, et comme ayant besoin d'explication; mais qu'ils les ont regardées, au contraire, comme claires, in-

telligibles et littérales, ce qui convient parfaitement et uniquement au sens catholique. Cela nous a donné droit de conclure que les Pères ne pouvaient avoir entendu ces paroles au sens des calvinistes, puisque autrement on aurait dû trouver dans leurs expressions un caractère tout opposé, c'est-à-dire que nous y devrions voir des marques de l'obscurité et de la difficulté qu'ils auraient trouvée dans ces paroles.

Que si le second caractère du sens catholique se remarque aussi visiblement dans les écrits des Pères, c'est-à-dire s'il paraît qu'autant qu'ils ont trouvé de facilité et de clarté dans l'intelligence de ces paroles, autant ont-ils trouvé de difficulté et de contrariété avec la raison dans la chose qu'elles signifient, nous aurons une surabondance de preuves qui ôtera tout lieu de douter de leur sentiment. Il y a même en celle-ci quelque chose de plus décisif, parce que la facilité ou la difficulté qui se rencontrent dans la chose signifiée par ces paroles naissent du fond même de l'opinion qu'on en a, et la suivent nécessairement, et que ce sont deux conséquences également certaines de dire : Si les Pères ont pris ces paroles en un sens de figure, ils n'ont dû trouver aucune difficulté ni contrariété avec le sens et la raison, ni aucun sujet de trouble et d'étonnement dans la chose signifiée, et de dire : Si les Pères ont pris ces paroles : *Ceci est mon corps*, dans le sens des catholiques, ils ont dû trouver de la difficulté, de la contrariété avec la raison et avec le sens, et un sujet de trouble dans la chose signifiée.

Qui aurait affaire à des personnes sincères ne serait obligé de prouver ni l'une ni l'autre de ces conséquences, car elles sont évidentes par elles-mêmes; cependant les ministres ne laissent pas de chicaner sur la première, mais d'une manière qui fait voir que c'est l'appréhension des autres conséquences qu'ils prévoient qu'on en peut tirer, qui les porte à contredire l'évidence même : car qu'y a-t-il au monde de plus évident que cela, qu'il n'y a dans ces paroles : *Ceci est mon corps*, expliquées en ce sens : *Ceci est la figure de mon corps*, aucun sujet de se troubler, de s'effrayer, ni d'y trouver de la difficulté ou de l'impossibilité? Qui a jamais dit qu'il y eût de la difficulté à concevoir que l'agneau pascal pût signifier le passage, et que la pierre pût signifier Jésus-Christ? Où a-t-on jamais marqué qu'aucune des expressions que les ministres rapportent comme semblables à celles de l'institution de l'Eucharistie, prise au sens des calvinistes, eût aucune difficulté quant à la chose signifiée?

Aussi Aubertin et M. Claude sont contraints d'abandonner ce point; et Aubertin avoue formellement (p. 460) que ce sens étant connu, n'a rien de difficile, ni qui choque tant soit peu la raison et les sens. *Verum est intelligenti Dominum in hisce verbis : « Hoc est corpus meum, panem corpus suum vocare, quia sit imago sacramentalis corporis, nullam jam esse repugnantiam apparentem.* Mais pour trouver cette prétendue difficulté, ils se réduisent à dire que ce qu'il y a de difficile dans l'Eucharistie, c'est qu'elle soit une figure efficace, une figure pleine, un grand sacrement revêtu des droits de Jésus-Christ, c'est-à-dire, en un mot, qu'il n'est pas difficile de concevoir que le pain soit la figure de Jésus-Christ, mais qu'il est difficile de concevoir que cette figure soit efficace.

Mais on peut dire avec vérité que depuis qu'il y a des hommes qui, par une opiniâtreté aveugle, tâchent d'éluder les vérités claires par de vaines subtilités, on n'en a jamais inventé de plus absurdes que celle-là : car je demande si l'on peut dire que le sens d'une proposition est difficile, par une chose que ce sens n'enferme point? Si cette efficace prétendue n'est donc point contenue dans le sens de ces paroles : *Ceci est mon corps*, comment peut-elle rendre ce sens obscur et difficile? Or il est contre le sens commun qu'elle y soit contenue. J'y ferai entrer telle autre chose que l'on voudra avec autant d'apparence.

Y eut-il donc jamais d'illusion semblable à celle par laquelle les ministres veulent abuser le monde? Ils font entrer, sans raison, sans apparence, une prétendue efficace dans le sens de paroles qui ne la contiennent point, et ils nous disent ensuite que ce sens est difficile, à cause de cette efficace qu'ils y ont renfermée sans raison et sans apparence. Mais n'était-il pas plus court de bien raisonner, et de ne pas attribuer aux Pères une pensée impertinente, en supposant, d'une part qu'ils aient pris ces paroles : *Ceci est mon corps*, en un sens de figure, et que de l'autre ils se soient imaginés que ces paroles marquaient que cette figure soit efficace? Aussi les anabaptistes, les sociniens, les remontrants, qui nient cette prétendue efficace, en recevant néanmoins le sens de figure, n'ont jamais songé à répondre à ces paroles, et les calvinistes ne s'en servent pas même contre eux pour la prouver; ils ont recours à d'autres moyens. C'est donc une chimère et une vision toute pure, qu'on ait pu trouver de la difficulté à croire que le pain fût le corps de Jésus-Christ à cause de cette efficace, puisque cette efficace n'est point contenue dans cette expression, et que quiconque y aurait trouvé de la difficulté aurait une voie facile de s'en délivrer, qui serait de dire que ce pain n'est point efficace, comme les sociniens, les anabaptistes et les remontrants le disent.

Il s'ensuit de là que le sens de figure ne pouvant donner lieu de trouver aucune difficulté dans la chose signifiée par ces paroles : *Ceci est mon corps*, tous les passages des Pères qui prouvent qu'ils ont reconnu de la difficulté dans la chose signifiée, contiennent une preuve claire et décisive qu'ils ne les ont point prises dans ce sens figuratif, mais qu'ils les ont entendues à la lettre et au sens des catholiques; or ces passages sont en très-grand nombre : car, premièrement, tous les dix passages qui sont produits dans le chapitre précédent marquent cette difficulté et ce sujet de doute de la chose signifiée, et cette contrariété avec les sens et la raison, ou expressément comme ceux de S. Épiphane, de l'auteur des Dialogues attribués à Césarius, qui a copié ses paroles, de S. Chrysostôme, de S. Gaudence, ou par une conséquence nécessaire.

On ne dit point d'une chose commune, et qui n'enferme aucune difficulté considérable, ce que S. Cyrille de Jérusalem dit de l'Eucharistie (catech. 4 myst.). *Puisque Jésus-Christ*, dit-il, *en parlant du pain, a déclaré que c'était son corps, qui osera le révoquer en doute?* On n'en parle point comme fait l'auteur des homélies attribuées à Eusèbe d'Émèse (Hom. 5 Pasch.). *Éloignons de nous*, dit-il, *les doutes d'infidélité, puisque celui qui est l'auteur de ce présent est le témoin de cette vérité.* On n'exhorte point à le croire, comme S. Ambroise exhorte à croire ce que les paroles signifient, en disant (de Init., c. 9): *Que l'esprit confesse intérieurement ce que la bouche prononce*, savoir, qu'il est vrai que c'est le corps de Jésus-Christ, *et que le cœur soit pénétré de ce que les paroles expriment.* On n'appuie point les choses sur la parole de Dieu, en y ajoutant cette réflexion, *qu'il les faut croire, parce que la vérité ne peut mentir*, comme fait S. Gaudence à l'égard de la chose signifiée par ces paroles : *Ceci est mon corps. Notre-Seigneur*, dit ce Père (tract. 2, in Exod.), *présentant à ses disciples le pain et le vin consacrés, leur dit : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » Croyons celui à qui nous avons cru; la vérité est incapable de mensonge.* Et S. Cyrille et Élie de Crète avec lui : *Recevez*, disent-ils, *avec foi ces paroles du Sauveur; car étant la vérité, il ne peut mentir.*

Mais cette même difficulté qui naît de la chose signifiée, et qui porte au doute et à l'infidélité, est aussi marquée et combattue expressément par les mêmes Pères, et par d'autres en d'autres passages que ceux que nous avons rapportés. S. Cyrille de Jérusalem la marque et la combat par cet argument : *Il a autrefois changé l'eau en vin en Cana de Galilée par sa propre puissance, et il ne méritera pas d'être cru en changeant le vin en sang?* Il la marque en disant : *Recevons avec une entière certitude le corps et le sang de Christ; car sous l'espèce du pain le corps nous est donné, et sous l'espèce du vin le sang nous est donné.* Il la marque en disant : *Ne considérez pas ces choses comme du pain et du vin commun; car c'est le corps et le sang de Christ, selon les paroles du Seigneur. Quoique le sens vous le suggère, que la foi vous confirme et vous affermisse. Ne jugez point de ces choses par le goût; mais soyez persuadés d'une manière qui exclue toute sorte de doute, que vous êtes honorés du corps et du sang de Christ.* Il la remarque en disant : *Sachez et tenez pour certain que le pain apparent*, ou qui se voit, *n'est pas du pain, quoique le goût sente que c'est du pain, mais le corps de Jésus-Christ, et que ce vin qui se voit n'est pas du vin, quoique le goût le rapporte, mais le sang de Christ.*

S. Hilaire (8 de Trinit.) marque et combat le même doute et la même difficulté du sens que ces paroles impriment : *Attachons-nous*, dit-il, *à ce qui est écrit, si nous voulons accomplir les devoirs d'une foi parfaite. Car il y a de la folie et de l'impiété à dire ce que nous disons de la vérité naturelle de Jésus-Christ en nous, à moins que lui-même ne nous l'ait appris. C'est lui qui nous dit : « Ma chair est vraiment viande, et mon sang est vraiment breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui. » Il ne laisse aucun lieu de douter de la vérité de sa chair et de son sang, puisque la déclaration du Seigneur et notre foi portent que c'est vraiment de la chair et vraiment du sang; et ces choses étant prises et avalées font que nous sommes en Jésus-Christ, et que Jésus-Christ est en nous.* Car il paraît que S. Hilaire allie ces paroles : *Ma chair est vraiment viande*, avec celles de l'institution de l'Eucharistie, et que ce sont ces choses que nous prenons, *hæc hausta*, dont il dit *qu'elles sont vraiment le corps et le sang de Jésus-Christ.* Et enfin il paraît qu'il en exclut le doute, *non est relictus ambigendi locus*, et qu'il reconnaît néanmoins que si ces choses n'étaient point attestées par l'Écriture, elles paraîtraient folles et impies.

S. Éphrém, diacre d'Édesse, le combat dans ce passage (hom. de Natur. Dei curiosè non scrut.) : *Participez au corps immaculé et au sang du Seigneur avec une foi très-pleine, étant assuré que vous mangez l'Agneau même tout entier. Car les mystères de Christ sont un feu immortel. Gardez-vous de les sonder avec témérité, de peur qu'en y participant vous n'en soyez consumé.* S. Grégoire de Nysse propose une autre sorte de doute que la doctrine de l'Eucharistie, qui est toute renfermée dans ces paroles : *Ceci est mon corps*, produit. *Il faut considérer*, dit-il (orat. catech. c. 37), *comment cet unique corps, qui est continuellement divisé à tant de milliers de fidèles dans toute la terre, est tout entier dans chacun d'eux par la partie qu'ils en reçoivent, et demeure néanmoins tout entier en soi.* S. Ambroise marque les difficultés de ce qui est signifié par ces paroles très-distinctement, et les combat très-fortement dans le livre qu'il a fait pour les nouveaux baptisés (cap. 9). *Vous me direz : Je vois une autre chose; comment m'assurez-vous que c'est le corps de Jésus-Christ? C'est donc ce qui nous reste encore à prouver. Mais par combien d'exemples pouvons-nous montrer que ce n'est pas ce que la nature a formé, mais ce que la bénédiction a consacré, et que la bénédiction a plus de force que la nature, puisque par la bénédiction la nature même est changée? Moïse tenait une verge, il la jeta, et elle devint serpent. Il prit la queue de ce serpent, et il reprit la nature de verge. Vous voyez que la puissance du prophète changea deux fois la nature et du serpent et de la verge. La parole de Jésus-Christ*, dit-il encore en ce même lieu, *qui a pu faire de rien ce qui n'était pas, ne pourra-t-elle changer les choses qui sont en ce qu'elles ne sont pas?* Et un peu plus bas : *Pourquoi cherchez-vous l'ordre de la nature dans le corps de Jésus-Christ, puisque Notre-Seigneur est né lui-même d'une vierge contre l'ordre de la nature?*

L'auteur du livre des Sacrements (car je ne veux pas ici arrêter le lecteur par une vaine et importune critique, les auteurs ecclésiastiques étant presque d'une égale autorité dans un mystère également connu dans sa substance par tous les fidèles), cet

auteur, dis-je, est tout occupé de la pensée de combattre ce doute, et il le marque en plusieurs endroits. *Vous me direz peut-être*, dit-il (l. 4, c. 4), *c'est mon pain ordinaire; mais ce pain est du pain avant les paroles des sacrements; mais après la consécration, de pain qu'il était, il est fait la chair de Jésus-Christ. C'est donc ce que nous avons à prouver, comment il est possible que ce pain qui est pain soit le corps de Jésus-Christ; c'est la consécration qui le fait.* En suite de quoi il rapporte les exemples de la création et de la naissance de Jésus-Christ, de la verge dont Moïse toucha les eaux, du bois que Moïse jeta dans la fontaine amère du désert, du fer qu'Élie retira du fond de l'eau, en jetant le manche dans l'eau. Et la conclusion qu'il tire de tous ces exemples, par lesquels il montre en général combien la parole de Dieu est efficace, *quantùm operetur sermo cœlestis*, est que du pain il se fait le corps de Jésus-Christ. *Ergo didicisti quòd ex pane fiat corpus Christi.* Il marque ensuite le même doute par ces paroles : *Sed fortè dicis : Speciem sanguinis non video;* vous me direz peut-être que je ne vois point l'espèce du sang. C'est aussi pour le combattre qu'il dit un peu après : *Le Seigneur Jésus nous assure lui-même que nous recevons son corps et son sang. Devons-nous douter de la vérité de ses paroles et du témoignage qu'il nous en rend?* Et ailleurs (nempe l. 6, c. 1), après avoir dit *que, comme Notre-Seigneur est vrai Fils de Dieu, non simplement par grâce comme les hommes, mais comme étant né de la substance de son Père, ainsi c'est sa vraie chair que nous recevons, comme il le dit lui-même, et c'est son vrai sang que nous buvons*, il ajoute : *Vous me direz peut être : Comment est-ce sa vraie chair, puis que je vois bien une ressemblance de sang, mais je ne vois pas la vérité du sang? Je vous ai dit de la parole de Jésus-Christ, qu'elle peut par son opération changer les espèces ordinaires des natures.*

C'est pour rejeter indirectement ce même doute, que S. Isidore de Damiette dit (epist. 123), *qu'en consacrant le pain qui est offert dans un linge, nous croyons sans aucun doute qu'il est le corps de Jésus-Christ.* Eutychius, patriarche de Constantinople, rejette et éclaircit le doute marqué par S. Grégoire de Nysse, en disant *que personne ne doit douter qu'après le sacrifice mystique et la sainte résurrection, le corps incorruptible et le sang immortel et vivifiant du Seigneur, introduit dans les antitypes par les sacrifices mystiques, n'y impriment leurs propres forces, autant que les choses dont nous avons parlé, et qu'il ne se rencontre tout entier en tous.* Hesychius le marque et le combat aussi très-expressément (lib. 2 in Levit.). *Quand nous n'avons pas assez de force*, dit-il, *pour manger le sacrifice et le consumer tout entier, notre esprit manquant de vigueur pour comprendre qu'il faut concevoir que les choses qu'il voit sont le corps du Seigneur, lequel les anges désirent de contempler, il ne faut pas laisser ces doutes dans son esprit, mais il les faut jeter dans le feu du Saint-Esprit, afin que ce feu consume et digère ce que notre faiblesse nous rend incapables de digérer.* Or de quelle manière les pourra-t-il consumer? Si nous pensons, dit cet auteur, *que ces choses qui nous paraissent impossibles, sont possibles à la vertu du Saint-Esprit.*

Il y a plusieurs autres expressions dans les Pères, qui marquent cette difficulté de la chose signifiée par ces paroles : *Ceci est mon corps*, comme quand S. Irénée dit (l. 5, c. 2) *que Jésus-Christ a confessé que le calice, qui est une créature, était son propre sang, et qu'il a confirmé,* διεβεβαίωσε, *que le pain, qui est une créature, était son propre corps.* Car ces mots : *Il a confirmé, il a confessé*, ne s'appliquent qu'aux choses qui renferment quelques difficultés, et l'on ne s'en sert pas dans celles qui n'en ont point, comme il est certain que ces paroles n'en ont point au sens des calvinistes.

C'est en vain qu'Aubertin ramasse divers exemples où ces mots *confirmer, confesser, assurer*, sont joints à des termes métaphoriques, comme quand Clément d'Alexandrie dit *que le Verbe confesse qu'il est le pain céleste*, et qu'Origène dit *qu'il confesse qu'il est la porte :* car il est bien vrai que ces mots se peuvent joindre avec des termes proprement métaphoriques, c'est-à-dire où un mot est mis pour exprimer la qualité de quelque autre chose que celle qu'il signifie naturellement, parce que ces sortes de termes peuvent contenir quelque difficulté, et que la vérité signifiée par ces termes peut être assez grande et assez élevée pour donner quelque peine à l'esprit. Ce sont de grandes vérités que le Verbe incarné soutienne et vivifie les âmes, que l'on n'entre au ciel que par Jésus-Christ, et ces vérités étant exprimées par des termes métaphoriques, n'en sont pas moins grandes ni moins difficiles, et par conséquent on y peut bien employer les mots *confesser, assurer* et *confirmer*, qui marquent la difficulté de la chose en soi.

Mais il n'en est pas de même dans les expressions figuratives pareilles à celles de l'institution de l'Eucharistie, prises au sens des calvinistes, c'est-à-dire où l'on dit qu'un signe d'institution signifie un certain objet : car n'y ayant jamais de difficulté dans la chose signifiée par ces sortes de propositions, on n'y emploie aussi jamais ces mots *confirmer, assurer, confesser*, qui font concevoir à l'esprit quelque chose de grand. C'est pourquoi on ne trouve point qu'il soit dit que S. Paul a confirmé ou a confessé que *la pierre était Christ*, ou que l'Écriture confesse et confirme que *l'Agneau était un passage.*

Aussi Aubertin, qui en a cherché des exemples, n'en produit aucun; et il est réduit à nous en alléguer où ces mots, *confesser, assurer positivement, confirmer*, sont joints à des termes proprement métaphoriques, de quoi il ne s'agit point du tout; mais nous aurons lieu de remarquer plus amplement ailleurs l'illusion par laquelle il tâche de surprendre ses lecteurs, en substituant presque partout des expressions métaphoriques au lieu d'expressions figuratives, et nous ferons voir clairement la différente nature et les différentes propriétés des unes et des autres.

On ne peut nier, après tant de témoignages si clairs, que le second caractère, par lequel nous devions discerner le sens des Pères, ne soit entièrement favorable aux catholiques; et il n'y a qu'à se mettre dans l'esprit le sens de figure, pour voir que tous ces passages que nous en avons allégués, deviendront ridicules et contraires au sens commun; mais parce que d'une part il y a des personnes qui ont besoin qu'on leur en fasse l'application, et que les ministres, de l'autre, ont coutume de s'en tirer par un amas de paroles qui ne signifient rien, dont quelques-uns ne laissent pas de se payer, il est bon de faire voir encore plus distinctement par ces passages mêmes les illusions des ministres.

CHAPITRE II.

Que le doute combattu par les passages des Pères, allégués ci-dessus n est point un doute d'expression ni de figure.

Pour bien juger du véritable sentiment des Pères sur l'Eucharistie, il faut bien connaître la nature du doute qui s'excite sur ce mystère, et qu'ils ont marqué en tant d'endroits de leurs ouvrages. Il n'y a rien de plus important que cela, non seulement par cette raison générale, que tout ce qui prouve qu'ils ont trouvé de la difficulté dans la chose signifiée par ces paroles : *Ceci est mon corps*, prouve qu'ils ne les ont pas prises dans le sens de figure, mais aussi par deux autres raisons plus considérables.

La première est que par la nature de ces doutes on peut juger certainement s'ils ont cru ou n'ont pas cru la présence réelle, parce qu'il est certain qu'ils ont eu pour but d'établir et de prouver ce qui était combattu et mis en doute par ces difficultés qu'ils remarquent. Lorsque S. Cyrille de Jérusalem, par exemple, affirme (4 myst.) que le pain consacré est le corps de Jésus-Christ, ce ne peut être que dans le même sens qu'il condamne la hardiesse de ceux qui diraient : *Ce n'est pas le corps de Jésus-Christ.* Ainsi, selon ce saint : *C'est le corps de Jésus-Christ; ce n'est pas le corps de Jésus-Christ*, sont deux propositions opposées, l'une que la foi produit, l'autre qui naît d'infidélité, et qui sait le sens de l'une, connaît certainement le sens de l'autre; de sorte qu'en prouvant que cette proposition : *Ce n'est pas le corps de Jésus-Christ*, signifie : *Ce n'est pas le corps de Jésus-Christ* réellement, on prouve que la proposition contraire : *C'est le corps de Jésus-Christ*, signifie que c'est le corps de Jésus-Christ véritablement et réellement.

La seconde raison est que, comme les Pères ont toujours eu en vue d'étouffer ces doutes pour affermir les fidèles dans la foi de ce mystère, c'est aussi de l'intelligence de ces doutes qu'il faut tirer le sens véritable de plusieurs de leurs expressions, comme quand ils disent que *l'Eucharistie est indubitablement, certainement, véritablement et proprement le corps de Jésus-Christ;* que *c'est le vrai corps de Jésus-Christ, le propre corps de Jésus-Christ, le corps même de Jésus-Christ, le corps qu'il a tiré de Marie, le corps dans lequel il s'est incarné :* car il est visible qu'ils ne se servent de ces expressions si fortes que pour les opposer à ces doutes naturels, et établir par là la vérité contre laquelle ils s'élèvent.

Ces principes posés, on peut distinguer plusieurs espèces de doutes qui peuvent naître sur le sujet de l'Eucharistie, et il est bon de les considérer toutes, afin de mieux reconnaître quel est celui que les Pères ont combattu. Il y en a que l'on peut nommer des *doutes d'expression*, lorsque ne connaissant point le sens véritable d'une expression, l'on sait seulement qu'elle est fausse dans le sens que les paroles présentent d'abord à l'esprit : ainsi, celui qui sachant que Dieu est un Être spirituel, rejetterait le sens littéral des passages où l'Écriture attribue des membres corporels à Dieu, sans savoir néanmoins comment il les faut entendre, aurait cette sorte de doute, que j'appelle d'*expression.* Il saurait ce que ces passages ne signifient pas, et il ne saurait pas ce qu'ils signifient.

Pour trouver que l'on ait eu cette sorte de doute à l'égard de l'Eucharistie, il faudrait trouver qu'il y ait eu des personnes qui rejetant le sens littéral que ces paroles : *Ceci est mon corps*, présentent à l'esprit, ne sussent pas néanmoins comment il les fallait expliquer : car ces personnes auraient été proprement dans un doute d'expression; et c'est celui où Zwingle était, lorsqu'ayant déjà renoncé à la créance de l'Église sur ce mystère il n'avait pas encore appris le sens de *figure.*

La seconde espèce de doute se peut nommer un *doute de chose;* et c'est quand on conçoit une certaine chose comme affirmée dans quelque expression, que l'on n'y cherche point d'autre sens, mais que l'on doute seulement si la proposition est véritable. Cette espèce se peut diviser en trois à l'égard de l'Eucharistie, selon les trois choses dont on peut douter touchant ce mystère : car on peut supposer que l'on ait douté si l'Eucharistie était figure de Jésus-Christ, et c'est ce que j'appelle le *doute de figure;* on peut supposer que l'on ait douté *si l'Eucharistie était efficace*, et c'est ce que j'appelle doute *d'efficace ou de vertu;* et enfin l'on peut dire que ce doute avait pour objet la réalité, et que c'était de cela qu'on doutait, ce que l'on peut nommer doute *de réalité.*

Voilà donc quatre espèces de doutes que l'on peut s'imaginer en général dans les chrétiens qui étaient du temps des Pères; et si M. Claude et Aubertin en étaient crus, on supposerait que la plupart des doutes marqués par les Pères n'étaient que du premier genre, c'est-à-dire que ce n'étaient que des doutes d'expression : car c'est sur cette sorte de doute que M. Claude bâtit trois classes entières de son chimérique système, auxquelles il attribue pour caractère d'avoir été choquées de l'incompatibilité de ces paroles *pain et corps, et de n'en avoir pas su le vrai dénoûment.* Et il faut lui faire cette justice que de reconnaître qu'il n'est pas l'auteur de cette imagination, et qu'il l'a empruntée d'Aubertin, qui remarque expressément

que ceux qui entendaient dire d'abord que *le pain est le corps de Jésus-Christ*, trouvaient de l'incompatibilité dans ces termes, ce qu'ils n'auraient pas fait s'ils avaient entendu le sens de figure. Et le même Aubertin veut que ces expressions des Pères, qui nous affirment si positivement que c'est le corps de Jésus-Christ, aient été adressées à des personnes qui étaient dans cette disposition.

Mais quoique les ministres souhaitassent fort qu'on leur accordât ce point, il n'y a pas moyen de les contenter, parce que la raison ne le souffre pas, et qu'il y a peu de choses aussi visiblement fausses que cette prétention. C'est ce qu'on a déjà montré dans le premier tome de *la Perpétuité*, d'une manière qui ne souffre point de réplique : car on a fait voir que la nature de ce doute, dans lequel on ignore le véritable sens de l'expression, est d'avoir besoin de l'explication, et non de la répétition de cette même expression qui le cause, ni des preuves de la vérité de ce qu'elle contient; et l'on en a conclu que ce n'était donc pas celui que les Pères ont combattu, puisqu'ils ne se sont jamais mis en peine d'éclaircir l'expression : *Ceci est mon corps*, et qu'ils n'ont songé qu'à établir par des preuves la vérité de ce qu'elle enferme. On a montré que ce serait le comble de l'extravagance que de prétendre dissiper un doute qui naît de l'incompatibilité apparente des termes *pain* et *corps*, en opposant seulement la proposition même qui le fait naître, et que néanmoins il faudrait dire que les Pères y sont tombés puisqu'ils ont combattu le doute qu'ils ont connu, par cette proposition même : *Ceci est mon corps*, qui joint ces termes incompatibles. On a fait voir qu'il n'y eut jamais de folie pareille à celle qu'il faudrait attribuer aux Pères, qui ayant des moyens très faciles d'éclaircir ce doute par l'explication du sens de figure, auraient remué le ciel et la terre pour prouver inutilement que Dieu peut faire tout ce qu'il veut.

On peut ajouter à ces raisons que les discours des Pères ne seraient pas seulement absurdes et ridicules, mais qu'ils seraient encore absolument faux, et qu'ils auraient engagé dans l'erreur ceux qui auraient été dans ce doute : car ils ont affirmé positivement qu'il fallait croire possible ce que l'on en jugeait impossible et contraire aux sens et à la raison. *Croyons Dieu en toutes choses*, dit S. Chrysostôme (hom. 83, in Matth.), *et ne le contredisons point, quoique ce qu'il nous dit semble contraire à notre pensée et à nos yeux.* Et Hésychius (lib. 2 in Levit.) : *Pensons que les choses qui nous paraissent impossibles sont possibles au Saint-Esprit.* Si donc ce que la raison juge impossible est que le pain demeurant pain soit le corps de Jésus-Christ, il s'ensuivrait que les Pères par ces discours auraient porté le peuple à le croire.

Il est certain de même que quand S. Cyrille de Jérusalem dit que, *puisque Jésus-Christ dit du pain que c'est son corps, personne n'en doit douter, ni dire que ce n'est pas son corps*, il établit en effet ce qui était nié par cette proposition qu'il condamne. Si donc le sens de cette proposition : *Ceci n'est pas le corps de Jésus-Christ*, était : *Ce pain demeurant pain n'est pas en même temps le corps de Jésus-Christ*, il s'ensuivrait qu'il aurait voulu dire que le pain demeurant pain est en même temps le corps de Jésus-Christ, et ceux qui eussent eu cette pensée ne pouvaient pas conclure autre chose du discours de S. Cyrille.

On peut appliquer cette réflexion à presque tous les passages où ce doute est marqué : car tous ces passages, n'étant accompagnés d'aucune explication, ne pouvaient produire d'autre effet que de faire croire le sens que l'on découvre d'abord dans ces paroles, et qui fait le sujet du doute; de sorte que si l'on suppose que ceux à qui on attribue ce doute n'y en aient point découvert d'autre que cette union de deux termes incompatibles, il faudrait dire que les Pères l'auraient voulu établir, et l'auraient effectivement établie.

Qu'on considère de plus les raisons sur lesquelles les Pères fondent le doute qu'ils ont connu, et celles par lesquelles ils les combattent, et l'on verra qu'il n'est pas possible de les appliquer au doute de figure : car quelle apparence y a-t-il qu'ils aient cru que l'on pût regarder comme une chose impossible et contraire à la raison et aux sens, que Jésus-Christ eût fait le pain la figure de son corps? Cependant les Pères ont supposé, comme nous l'avons fait voir, que ce doute qu'ils attaquaient, avait pour fondement cette impossibilité et cette contrariété à la raison et aux sens. Qu'y avait-il de plus facile que de détruire ce doute en disant que puisqu'il est permis aux hommes même d'établir des signes, il l'était à plus forte raison à Dieu, et en montrant qu'il en a établi un très-grand nombre dans l'ancien Testament, et qu'il était ridicule de douter que le pain et le vin ne pussent être de ce nombre? Comment serait-il donc possible que les Pères eussent été assez aveugles pour ne pas voir des raisons si naturelles qui se présentent d'elles-mêmes, et pour recourir à d'autres qui paraissent si extravagantes en une telle occasion? Car ne seraient-ce pas des arguments bien dignes des Pères, que ceux qu'il leur faudrait attribuer? Dieu a bien pu créer le monde; donc il peut bien faire le pain et le vin signes d'institution de son corps et de son sang. Jésus-Christ a bien pu s'incarner; donc il peut instituer des figures. Il a bien pu changer l'eau en vin, la verge de Moïse en serpent, les eaux amères en douces; il peut donc bien établir cette loi, que l'on regarde dans son Église le pain et le vin comme des figures de son corps et de son sang.

Ne serait-ce pas une chose bien judicieuse que d'exhorter les fidèles à croire très-fermement et sans hésiter tant soit peu, *certissimè, indubitanter*, que le pain est figure de Jésus-Christ, comme si la raison ou la volonté y avait beaucoup de répugnance? Et n'y aurait-il pas bien du bon sens à dire que si le doute où l'on est ne peut être levé par ces paroles : *Ceci est mon corps, il faut le consummer par le feu au Saint-Esprit, et par l'ardeur de la foi.*

Je ne m'arrêterai pas davantage à représenter ici les absurdités de cette prétention; nous aurons lieu

d'en parler encore plus bas, en réfutant les nouvelles lumières de M. Claude sur ce sujet. Il suffit de tirer seulement ici cette conclusion décisive de tout le différend, que le doute reconnu par les Pères n'étant point le doute de *figure*, l'expression de ce doute marquée par S. Cyrille de Jérusalem et les autres Pères, qui est que le pain n'est point *le corps de Jésus-Christ*, ne signifie point que le pain n'est pas la figure du corps de Jésus-Christ. Et comme la vérité catholique marquée par ces paroles : *Ceci est mon corps*, a un sens contradictoire à l'expression de l'erreur, si l'expression de l'erreur n'est pas selon les Pères : *Ceci n'est pas la figure du corps de Jésus-Christ*, l'expression de la vérité n'est pas : *Ceci est la figure de mon corps*, c'est-à-dire que ces paroles n'ont pas été prises par eux en un sens de figure.

CHAPITRE III.

Que le doute reconnu et combattu par les Pères n'est point un doute d'efficace.

Ce n'est que l'importance de ce point pour la décision de tout ce grand différend qui m'oblige de le traiter en particulier, ce que j'en ai déjà dit en divers endroits étant de soi suffisant pour découvrir l'absurdité de cette prétention.

Les calvinistes ne sauraient supposer avec quelque vraisemblance que les Pères ont combattu le doute *d'efficace et de vertu*, sans supposer en même temps qu'ils ont reconnu eux-mêmes cette efficace et cette vertu, et qu'ils ont été persuadés qu'elle était contenue dans ces paroles : *Ceci est mon corps*, prises dans ce sens : *Ceci signifie mon corps;* mais la raison ne permet pas d'attribuer aux Pères une pensée si hors d'apparence; car cette conséquence : *Ceci est la figure de mon corps;* donc *cette figure est efficace*, est si contraire au sens commun, qu'il est injuste de l'attribuer à qui que ce soit, à moins que de faire voir qu'il l'a expressément tirée : or on ne saurait montrer que les Pères y aient jamais pensé; ainsi l'on ne peut allier ces deux suppositions, que les Pères aient expliqué ces paroles : *Ceci est mon corps*, en un sens de figure, et qu'ils aient combattu le doute *d'efficace*, parce que s'ils les avaient prises en ce sens, la raison les aurait obligés non de combattre, mais d'approuver ce doute, en rejetant eux-mêmes cette efficace prétendue comme les anabaptistes, les sociniens et les remontrants la rejettent, en portant le sens de figure jusqu'à ses conséquences naturelles.

Il n'y a rien de plus admirable que la manière dont les ministres font raisonner les Pères; car il semble que leur dessein soit de ne pas laisser la moindre étincelle de sens commun en tout ce qu'ils ont écrit sur ce sujet.

De deux doutes que l'on peut former sur le sujet de cette efficace, il y en a un déraisonnable et l'autre raisonnable : il est déraisonnable de douter s'il est possible en soi que le pain et le vin de l'Eucharistie soient efficaces, et que Dieu s'en serve comme d'instruments pour communiquer ses grâces; car c'est ôter Dieu sans raison le pouvoir d'une chose qui n'enferme aucune contradiction, et qui ne choque en aucune sorte la raison; c'est disputer sur la possibilité d'un effet dans une espèce particulière, lorsque l'on est contraint de le reconnaître possible en plusieurs autres espèces toutes semblables. Mais en entendant ces paroles : *Ceci est mon corps*, dans ce sens : *Ceci signifie mon corps*, il est très-raisonnable de douter, non si Jésus-Christ a pu rendre l'Eucharistie efficace, mais s'il l'a rendue en effet efficace. On ne voit aucune liaison nécessaire entre l'état de figure que cette proposition attribuerait à l'Eucharistie et cette vertu que l'on en voudrait tirer. Aussi se trouve-t-il des sectes entières qui doutent de ce dernier point, qui est l'efficace actuelle de l'Eucharistie; et il n'y en a aucune qui doute de la possibilité de cette efficace, c'est-à-dire que Dieu ne pût agir conjointement avec des causes secondes s'il l'avait voulu.

Cependant, par une bizarrerie inconcevable, les ministres prétendent que les Pères se sont arrêtés à prouver la possibilité de l'efficace, et que ç'a été pour l'établir qu'ils ont remué le ciel et la terre, et qu'ils ont produit des exemples de la création du monde, de la verge de Moïse changée en serpent, des eaux amères changées en douces, de l'eau changée en vin. Mais ils ne veulent pas qu'ils aient seulement pensé à prouver que cette efficace soit en effet, c'est-à-dire que Jésus-Christ ait eu la volonté de rendre cette figure efficace, et d'exprimer cette vertu par ces paroles : *Ceci est mon corps*, où l'on ne l'aperçoit point. Ils ne prévoient jamais, selon les ministres, que l'on puisse douter de ce point, quoique non seulement on en puisse douter raisonnablement, mais qu'il soit même déraisonnable de n'en pas douter.

Les absurdités naissent en foule de cette supposition, et il n'y a qu'à les faire remarquer. Premièrement elle nous oblige de croire que quand S. Cyrille exprime ce doute par ces paroles (catech. 4. myst.) : *Ce n'est pas le sang de Jésus-Christ*, il a voulu dire : *Ce n'est pas l'efficace du sang de Jésus-Christ;* que quand Hésychius dit (lib. 2 in Levit.), que notre esprit *manque de vigueur pour comprendre que les choses qu'il voit sont le sang de Jésus-Christ, cela veut dire qu'il manque de vigueur pour concevoir que ces choses contiennent l'efficace du sang de Jésus-Christ;* que quand S. Ambroise fait dire à ceux qui seraient dans ce doute : *Je vois autre chose, comment me dites-vous que je reçois le corps de Jésus-Christ?* cela veut dire : *Comment me dites-vous que je reçois la vertu du corps de Jésus-Christ?* que quand l'auteur du livre des Sacrements s'exprime par ces paroles : *Vous me direz peut-être : Comment est-ce sa vraie chair, puisque je vois bien une ressemblance de sang, mais que je ne vois pas la vérité du sang?* il a voulu dire : Peut-être que vous me direz : Comment est-ce que c'est la vertu de sa chair, puisque je vois bien une ressemblance de sang, mais que je ne vois point la vertu du sang?

Mais par quelle fantaisie les Pères se seraient-ils portés à des expressions si étranges et si éloignées? et par quel aveuglement auraient-ils supposé qu'on

les dût entendre? n'y avait-il point d'expression dans leurs langues pour marquer ce doute d'*efficace*, et à quoi bon le renfermer dans des paroles qui le font si peu concevoir?

Ce qui est étrange, c'est que cette fantaisie ne les occupait qu'à l'égard de l'Eucharistie; car quand ils ont douté de l'efficace à l'égard des autres choses, ils ont bien su trouver des termes pour exprimer nettement ce doute, comme on le voit entre autres très-proprement et très-distinctement exprimé par S. Grégoire de Nysse, dans l'oraison sur le Baptême de Jésus-Christ.

Il faudra de plus supposer que les Pères s'étaient accordés à n'exprimer jamais ce doute de *vertu* et *d'efficace* par des termes propres à le faire, puisque jamais ils n'en emploient d'autres que ceux que nous avons rapportés, et ils ne donnent jamais lieu de concevoir et d'exprimer ce doute que par ces paroles : *Ce n'est pas le corps et le sang de Jésus-Christ.*

Mais il ne coûte rien aux ministres de faire parler tous les Pères extravagamment, et quand il ne tient qu'à cela, ils ne se trouvent jamais embarrassés; ils étendent même ce privilége jusqu'à leur attribuer des raisonnements insensés et visiblement ridicules. S. Cyrille de Jérusalem, S. Épiphane, l'auteur des dialogues attribués à Césarius, Gaudence, évêque de Brescia, S. Chrysostôme, S. Cyrille d'Alexandrie, l'auteur des homélies attribuées à Eusèbe d'Émèse, et Élie de Crète, combattent par ces paroles : *Ceci est mon corps*, le doute qu'ils ont marqué. Et ainsi il faudra dire, selon les ministres, qu'ils ont tous tiré cette conclusion insensée : *Ceci signifie mon corps;* donc ceci contient la vertu et l'efficace séparée de mon corps.

Non seulement il faudra dire qu'ils l'ont tirée, mais il faudra dire qu'ils l'ont tirée comme certaine, comme évidente, comme n'ayant besoin ni d'éclaircissement, ni de preuves; de sorte qu'au lieu que nous ne voyons aucune apparence dans cette conséquence : *C'est la figure de Jésus-Christ; donc elle en contient l'efficace*, il faudra dire, au contraire, que les Pères ont cru que personne n'en pouvait douter, et qu'ils l'ont fait passer pour un principe incontestable, c'est-à-dire qu'il faudra croire que les Pères avaient l'esprit autrement fait que les hommes d'aujourd'hui, et qu'ils avaient d'autres principes de sens commun.

Mais entre tous ces mauvais raisonnements que les ministres attribuent si facilement aux Pères, en voici un qui surpasse tous les autres en absurdité : le doute marqué par les Pères est fondé, comme ils le témoignent expressément, sur ce qu'on ne voit pas Jésus-Christ dans l'Eucharistie. *Je vois autre chose*, dit S. Ambroise (de His qui myst. init., c. 9), en la personne de ceux qui seraient travaillés de ce doute; *comment m'assurez-vous que je reçois le corps de Jésus-Christ?* Et l'auteur du livre des Sacrements parlant aux mêmes personnes (l. 6, c. 1) : *Vous me direz peut-être*, dit-il : *Je ne vois que la ressemblance du sang, je ne vois pas la vérité du sang.* S. Épiphane et l'auteur du dialogue attribué à Césarius fortifient de même la foi contre le doute qui naît de ce que l'Eucharistie est extérieurement ronde, inanimée, et n'a rien de semblable à Jésus-Christ.

Les Pères ont donc conçu qu'il y avait une contrariété apparente entre ne paraître pas Jésus-Christ, et être son corps en la manière que l'Eucharistie l'est; et le raisonnement qui forme ce doute contre ce mystère, est, selon eux : Ce pain ne paraît pas le corps de Jésus-Christ; donc il ne l'est pas. Si donc être le corps de Jésus-Christ était, selon eux, contenir son efficace, il faudrait qu'ils eussent attribué à ceux dont ils représentent les doutes d'avoir cru que du pain ne pouvait avoir la vertu de Jésus-Christ sans que l'on y vît Jésus-Christ, et sans paraître chair et sang; ce qui est une pensée si ridicule que l'on ne sait comment la qualifier : car tant s'en faut qu'il y ait lieu de conclure, de ce que l'on dirait que le pain a la vertu de Jésus-Christ, qu'il dût paraître Jésus-Christ même, et que l'on y dût voir de vraie chair, que l'on devrait conclure, au contraire, que n'ayant que la vertu de Jésus-Christ, il ne devrait pas paraître chair.

Une absurdité si étrange n'aurait pas mérité d'être réfutée; cependant, selon les calvinistes, non seulement les Pères la réfutent, et la réfutent sérieusement, mais ils la réfutent par des réponses encore plus absurdes : car, au lieu de dire simplement, comme tout homme de bon sens aurait fait, qu'encore que ce pain contienne la vertu de Jésus-Christ, il ne lui doit pas néanmoins paraître semblable, comme l'eau du baptême ne paraît pas le sang de Jésus-Christ, quoiqu'elle en ait la vertu, ils ne répondent autre chose, sinon que Dieu empêche que l'on ne voie de la chair et du sang dans l'Eucharistie, de peur de blesser les hommes de la vue d'une chair sanglante, avouant ainsi en quelque sorte la conséquence sur laquelle serait fondée cette ridicule difficulté, qui est que si le pain contenait la vertu de la chair de Jésus-Christ, il devrait paraître chair. C'est ainsi que répond l'auteur du livre des Sacrements et S. Cyrille dans le lieu cité par Victor d'Antioche, et rapporté par S. Thomas; et cette réponse a été depuis suivie par tous les Grecs qui ont écrit depuis eux, tant elle leur a paru naturelle.

On pourrait encore représenter l'absurdité tant des autres fondements du doute rapporté par les Pères, appliqués à ce prétendu doute d'efficace, que des raisons par lesquelles les Pères les détruisent, comme quand Hésychius fonde ce doute sur l'impossibilité apparente qu'il enferme, et qu'il ne trouve point d'autre moyen de détruire cette fausse apparence, qu'en disant que ce qui nous paraît impossible est possible à la vertu du Saint-Esprit; d'où il s'ensuivrait que cette efficace lui aurait paru impossible, et qu'il n'aurait point trouvé d'autre moyen de la faire croire possible que ce moyen général de la toute-puissance de l'Esprit de Dieu; mais on peut dire que cela serait inutile, et que ceux qui ne seront pas convaincus de l'absurdité de cette prétention par les raisons que j'ai alléguées, ne sauraient être convaincus par la raison *

car tant que les ministres se donneront la liberté d'expliquer les paroles des Pères en des sens éloignés et insoutenables, de leur attribuer des expressions insensées, des pensées déraisonnables, des preuves extravagantes, comme ils font en cette occasion, il est certain qu'on n'y trouvera rien de ce qu'ils ne veulent pas que l'on y trouve, et qu'ils y trouveront tout ce qu'il leur plaira.

Mais pour ceux qui voudront supposer que les Pères ont parlé raisonnablement, je crois avoir prouvé démonstrativement que le doute qu'ils ont connu, rejeté et combattu sur le sujet de l'Eucharistie, n'est pas le doute sur l'efficace, mais sur la réalité même.

Cela paraît par leurs expressions qui le signifient littéralement, naturellement, et qui ne peuvent signifier raisonnablement autre chose : *Ce n'est pas le corps de Jésus-Christ*, disent les Pères, en faisant parler ceux qui doutent; *ce n'est pas son sang ; comment me dites-vous que je reçois le corps de Jésus-Christ? Je ne vois point la vérité du sang ;* c'est-à-dire je ne vois point ce vrai sang que vous dites que je reçois. Ceux qui doutent et qui demandent éclaircissement n'ont nulle envie de s'expliquer par métaphore, et encore moins de ne parler jamais autrement. Cela paraît par les fondements de ce doute, qui sont 1° la contrariété apparente entre le rapport des sens et le témoignage de la foi; 2° l'impossibilité apparente du mystère; 3° de ce qu'on ne voit pas de la chair; 4° de ce que ce que l'on reçoit est rond et inanimé. Cela paraît par les preuves des Pères, qui sont premièrement les paroles de l'institution, qui ne sont nullement propres à établir l'efficace, mais qui prouvent directement la réalité; secondement, les plus grands miracles de Dieu et ses plus incompréhensibles mystères, qui donnent l'idée d'une expression littérale, et d'une chose grande et difficile, ce qui ne se rencontre que dans le sens de la présence réelle. Cela paraît en ce que tous les Pères ont supposé que ces paroles : *Ceci est mon corps,* sont claires, et qu'il n'était pas besoin de les expliquer pour détruire ce doute : car cette supposition ne peut avoir lieu à l'égard de tout autre doute d'*expression, de figure, d'efficace*, et elle est très-raisonnable à l'égard du doute sur la réalité. Cela paraît en ce qu'ils disent que ce n'est que par condescendance que Dieu n'a pas voulu qu'il parût de la chair et du sang dans ce mystère, ce qui serait ridicule s'ils avaient cru qu'il n'y eût ni chair ni sang, au lieu que c'est une réponse très-solide et très-raisonnable, supposé qu'il y en ait. Enfin cela paraît par ce consentement et cet accord des expressions du doute, des expressions opposées au doute, des fondements du doute, des raisons qui détruisent le doute, et par ce désaccord des expressions, des raisons, des fondements du doute dans les autres suppositions : car cette union étant l'unique moyen par lequel on s'assure du sens des expressions, il faut dire qu'il n'y a plus rien d'assuré dans ce que l'on tire des Pères, si l'on peut prendre ce doute en un autre sens que dans celui de la présence réelle.

Et par-là on conclut directement et invinciblemen que le sens du langage de l'erreur étant, comme nous l'avons montré, que le pain et le vin consacrés ne sont pas réellement le corps et le sang de Jésus-Christ, le langage de la vérité et de la foi que les Pères y opposent, qui est qu'il faut croire très-certainement et très-fermement que c'est le corps de Jésus-Christ, signifie que c'est veritablement et réellement le corps de Jésus-Christ, et non en figure et en efficace.

Et de tout cela il s'ensuit que les Pères n'ont point pris ces paroles : *Ceci est mon corps,* dans ce sens de figure : *Ceci signifie mon corps*, mais dans celui-ci : *Ceci est réellement mon corps*, comme ceux qui en doutaient ne prenaient point ces paroles : *Ce n'est pas le corps de Jésus-Christ*, dans ce sens : *Ceci ne signifie pas le corps de Jésus-Christ*, mais dans celui-ci : *Ceci n'est pas véritablement le corps de Jésus-Christ.*

CHAPITRE IV.

Examen des nouvelles lumières de M. Claude sur le doute marqué par les Pères.

Les ministres qui ont précédé M. Claude avaient ordinairement rapporté le doute marqué par les Pères à cette vertu séparée qu'ils attribuent à l'Eucharistie, et Aubertin en particulier prétend (p. 423, 501 et 853) que c'est cette vertu que S. Cyrille de Jérusalem, S. Ambroise et Hésychius ont combattue.

M. Claude lui-même, avant d'avoir acquis toutes les lumières qu'il possède présentement, s'était contenté, en examinant dans sa seconde *Réponse* (page 266) le doute exprimé par S. Cyrille de Jérusalem, de nous dire que ce saint avait eu pour but *d'établir la vérité du sacrement contre l'infidélité des profanes, qui nient que ce soit autre chose que des simples aliments*, et qu'il avait employé les miracles de la puissance de Dieu pour *raffermir la foi des hommes contre les doutes qu'ils ont sur les merveilles de la grâce*, c'est-à-dire, en un mot, qu'il voulait en ce temps que ces doutes regardassent la figure et la vertu. Mais l'expérience qu'il s'est acquise dans cette guerre spirituelle, en combattant le livre de *la Perpétuité*, lui ayant donné de la défiance de cette réponse, il a trouvé bon de l'abandonner dans sa troisième *Réponse* (p. 741), et de nous faire un nouveau plan des doutes marqués par les Pères, et des réponses qu'ils y ont faites, et c'est ce qu'il est bon de considérer.

Premièrement il demeure d'accord que c'est la même espèce de doute qui est marquée par S. Cyrille de Jérusalem, par l'auteur du livre des Initiés, c'est-à-dire S. Ambroise, par Théophylacte et par Nicolas de Méthone. Il nous déclare positivement que le doute marqué par ces Pères n'est pas un doute de figure. Ces gens, dit-il, troisième *Réponse* (p. 455), marqués par *Nicolas de Méthone, doutaient-ils que le pain et le vin fussent les signes ou les images du corps et du sang de Jésus-Christ? Non. Ce n'était pas le sujet de leur doute ;* or, comme, selon lui, le doute marqué par Nicolas de Méthone est le même que celui qui a été marqué par les autres Pères, il s'ensuit qu'aucun de ces doutes n'était un doute de figure.

Il semble qu'il ait peine à dire positivement que ce ne fût pas un doute de vertu. *Quand on prendrait*, dit-il, *les doutes des Pères en ce sens*, c'est-à-dire pour un *doute de vertu, ce ne serait pas une chose aussi étrange que M. Arnauld se la figure.* Et sur cela il rapporte que Palladius témoigne qu'un certain religieux doutait si les dons étaient capables de sanctifier, et que S. Ambroise, dans le traité des Initiés, combat des doutes contre la vertu du baptême. Mais il a très-bien fait de ne pas s'arrêter à ces exemples, et de ne les proposer qu'en passant, et il aurait encore mieux fait de les retrancher tout-à-fait : car on ne dit pas qu'on ne puisse douter, par un caprice déraisonnable, de la vertu de l'Eucharistie et du baptême, mais on dit qu'il est ridicule de n'exprimer ce doute que par ces paroles : *Je doute si l'Eucharistie est la chair de Jésus-Christ ;* on dit qu'il est ridicule de combattre ce doute par ces paroles : *Ceci est mon corps ;* on dit qu'il est ridicule d'en conclure que l'on dût voir Jésus-Christ dans l'Eucharistie; on dit qu'il est ridicule de douter s'il est possible que l'Eucharistie soit efficace, en admettant l'efficace des autres sacrements; et par conséquent que le doute marqué par les Pères étant accompagné de toutes ces circonstances, ne peut être pris pour un doute *de vertu.*

M. Claude a donc bien fait de se résoudre enfin à abandonner *ce doute de vertu,* au moins à l'égard de ces auteurs (car nous verrons qu'il prétend encore s'en servir fort mal à propos à l'égard de quelques autres). C'est ce qu'il fait par ces paroles : *Mais il n'est pas nécessaire d'expliquer en ce sens le doute de ceux* dont parle Nicolas de Méthone; et par-là il condamne tacitement et Aubertin et la manière dont il avait lui-même expliqué ces doutes dans sa seconde *Réponse.* Ce n'est pas néanmoins sur quoi je le presse ici, car il est toujours permis de croître en lumière; qu'il se souvienne seulement que ces doutes marqués par ces Pères ne sont *ni de figure ni de vertu.* Mais s'ils ne sont ni de l'une ni de l'autre espèce, de laquelle seront-ils donc? C'est où M. Claude a signalé son adresse, par l'invention tout-à-fait rare d'un nouveau genre de doute qu'il faut expliquer ici : il prétend le distinguer de ce doute que nous avons appelé *d'expression,* qui consiste à ignorer le sens de ces paroles : *Le pain est le corps de Jésus-Christ,* en y ajoutant, troisième *Réponse* (p. 741), qu'outre l'ignorance du sens de cette expression, il enfermait de plus une *incrédulité* qui leur faisait rejeter absolument cette proposition.

Ainsi ce doute mystérieux est composé, selon M. Claude, de deux parties : l'une de l'*ignorance* du sens de ces paroles : *Le pain est le corps de Jésus-Christ,* fondée sur l'incompatibilité des termes ; l'autre de l'*incrédulité* qui leur faisait rejeter absolument tout sens de ces paroles, en supposant qu'elles n'en avaient point de véritable. Mais puisque nous avons montré qu'on ne peut supposer que le doute dont parlent les Pères fût fondé sur l'ignorance du sens de ces paroles : *Ceci est mon corps,* nous avons prouvé, par conséquent, que celui que M. Claude leur attribue ne peut subsister, puisqu'il renferme cette ignorance.

Je veux bien néanmoins, en sa considération, l'examiner encore plus en détail, et lui faire voir que ce parti où il s'est réduit est encore pire que ceux qu'il s'est cru obligé d'abandonner. C'est ce qui paraîtra clairement par les raisons suivantes.

Il faut remarquer 1° que nous ne connaissons point ces doutes par la déclaration que nous en ont faite ceux qui en ont pu être tentés, mais seulement par ce que les Pères nous en ont dit, et qu'ainsi l'idée que nous en devons avoir se doit prendre uniquement de celle qu'ils en ont eue, de sorte que c'est la même chose de demander si le doute marqué par les Pères était fondé sur l'ignorance du sens de cette proposition : *Le pain est le corps de Jésus-Christ,* ou de demander si les Pères ont cru que ce doute qu'ils ont marqué fût fondé sur cette ignorance. 2° Il faut remarquer que les Pères ne disent point que ce doute se soit effectivement élevé, mais qu'ils ont seulement appréhendé qu'il ne s'élevât et qu'ils ont tâché de le prévenir. Il n'y a que le seul Nicolas de Méthone qui représente ce doute comme actuel, c'est-à-dire qu'il est le seul qui ait écrit contre des gens qui en étaient effectivement tentés.

Ces deux principes supposés, je dis qu'il est difficile de s'imaginer une chimère moins vraisemblable que cette nouvelle solution de M. Claude, et que non seulement elle n'a aucun fondement dans les Pères, mais que tout ce qu'ils disent du doute qu'ils ont connu, la détruit entièrement. 1° Les Pères nous parlant assez souvent de ce doute, s'ils avaient donc cru qu'il enfermât l'ignorance du sens de ces paroles : *Ceci est mon corps,* ils les auraient dû juger difficiles à entendre, et par conséquent ils se seraient souvent crus obligés de les expliquer; cependant nous avons fait voir dans tout le livre précédent qu'ils n'en ont jamais eu cette idée ; qu'il n'y a pas la moindre marque dans tous leurs écrits qu'ils aient regardé cette expression comme difficile; qu'ils n'ont jamais cru être obligés d'en apprendre le sens aux peuples; qu'ils n'ont jamais usé, à l'égard de cette expression, des mêmes précautions dont ils ont usé à l'égard des autres propositions métaphoriques, dont ils appréhendaient que les fidèles ne fussent troublés en les expliquant trop littéralement. 2° Il est vrai qu'il y a des difficultés qui viennent de l'expression, et d'autres qui naissent du mystère même; mais ces deux sortes de difficultés ont des effets et des qualités fort différentes; et ainsi l'on peut juger aisément par ce que les Pères nous en disent, quelle est celle qu'ils ont dessein de prévenir et de combattre.

L'ignorance du sens des paroles de l'Écriture 1° porte ordinairement à l'erreur, et non à l'incrédulité, c'est-à-dire que les fidèles qui ignorent le sens de quelques paroles de l'Écriture sont infiniment plus portés à se former un sens faux qu'à les rejeter abso-

lument; 2° cette ignorance attire naturellement le reproche de défaut d'intelligence; 3° le remède naturel de cette ignorance est l'éclaircissement formel du sens de cette proposition que l'on n'entend pas; 4° elle ne demande pas des preuves formelles, les preuves étant inutiles avant qu'on ait fait entendre ce que l'on veut prouver.

Les difficultés qui naissent des mystères mêmes ont des effets tout contraires : elles ne portent point à de faux sens, mais elles portent à l'incrédulité, et à rejeter formellement ce que Dieu nous enseigne; elles n'attirent point le reproche d'ignorance; elles ne demandent point l'éclaircissement formel du sens des paroles qui renferment le mystère; elles demandent des preuves positives, qui tendent à faire voir que le mystère que l'on est tenté de ne pas croire, est expressément enseigné par l'Écriture, et qu'il n'est pas plus difficile que d'autres qu'on ne désavoue pas, selon ce que dit S. Augustin : *Fit credibilior fides increbilioribus creditis.*

Voilà les différents caractères de ces deux sortes de difficultés, et c'est par-là que l'on doit juger de quelle nature est celle dont les Pères nous ont parlé; or ce que l'on peut remarquer dans tout ce qu'ils ont écrit sur ce sujet est, 1° qu'ils n'ont jamais témoigné la crainte que ces paroles : *Ceci est mon corps*, fussent prises par les fidèles en un sens faux; 2° qu'ils n'ont jamais reproché aux fidèles l'ignorance du sens de ces paroles-là: 3° que dans tous les lieux où il est parlé de ce doute, qu'ils ont connu et qu'ils ont tâché de prévenir, il n'y en a aucun où ils nous aient dit qu'il naissait d'un défaut de lumière ou d'intelligence; ce qui fait voir qu'ils n'en ont jamais soupçonné les fidèles, étant tout-à-fait hors d'apparence qu'ils aient cru qu'il était très-possible qu'ils fussent dans cette ignorance, et que cette ignorance les portait à l'infidélité; qu'ils nous aient souvent parlé de cet effet, et qu'ils ne nous en aient jamais découvert la cause, et n'aient jamais essayé d'y remédier.

Cette raison deviendra plus sensible si l'on fait réflexion sur tous les doutes qui ont quelque rapport avec celui que M. Claude voudrait bien supposer dans ces fidèles : car l'on verra que jamais les Pères n'ont manqué d'exprimer formellement la cause de ces doutes, et d'accuser ceux qui y tombaient de défaut d'intelligence.

Les Capharnaïtes s'étant formé une fausse idée des paroles de Jésus-Christ, par lesquelles il avait promis de donner sa chair à manger et son sang à boire, et ayant porté l'ignorance du véritable sens jusqu'à l'incrédulité, les Pères ont marqué leur doute et l'ont combattu; mais comme ils en ont connu la cause, ils n'ont pas manqué de nous l'exprimer, et ils n'en parlent presque jamais sans la marquer expressément. S. Augustin la marque en plusieurs endroits. *Ils ont cru*, dit-il (tract. 26, in Joan.) *qu'il avait dessein de distribuer sa chair, comme coupée par morceaux, à ceux qui croiraient en lui. Ils crurent*, dit-il ncoree (in Psal. 98), *que Jésus-Christ devait couper les parties de son corps et les donner à manger. Ils pensaient*, dit S. Cyrille d'Alexandrie (in Joan. l. 4), *que Jésus-Christ les invitait à une cruauté de bêtes féroces, et qu'il leur commandait de dévorer inhumainement sa chair et de boire son sang d'une manière qui fait seulement horreur à entendre : car ils ne connaissaient pas la beauté de ce mystère, ni l'économie admirable que Jésus-Christ a trouvée pour le dispenser aux hommes.* S. Augustin remarque de même que la plupart des reproches que les manichéens faisaient contre l'ancien Testament, étaient fondés sur les mauvais sens auxquels ils prenaient les paroles de l'Écriture; mais en même temps il marque ces mauvais sens, il ne les laisse pas à deviner, il les exprime et il les réfute, et tous ses livres contre les manichéens ne sont presque que des explications de ces passages dont ces hérétiques abusaient; tant il est vrai que quand on conçoit que des gens ne combattent les vérités de l'Écriture que parce qu'ils ne les entendent pas, le sens commun et la nature portent à les accuser de défaut d'intelligence et à marquer ces faux sens.

Que s'il est contre le bon sens que les Pères, connaissant la cause de ce doute, ne l'eussent jamais marquée et exprimée, il l'est encore bien plus qu'ils n'y eussent jamais remédié par un éclaircissement formel et exprès : car qui pourrait croire, par exemple, que les Pères sachant que des gens n'auraient rejeté ce qui est dit dans l'Écriture des yeux, des oreilles, des bras et des mains de Dieu, que parce qu'ils se fussent imaginé que dans tous ces lieux on attribuerait à Dieu des membres corporels, ils n'eussent jamais pris la peine de les tirer de cette erreur, et de leur dire expressément qu'ils se trompaient, qu'ils avaient raison de croire que Dieu n'a point réellement d'oreilles, ni d'yeux, ni de bras, ni de mains; mais que les passages où l'Écriture se sert de ces termes ne se doivent point entendre dans ce sens grossier?

Qui pourrait donc croire aussi que les Pères, connaissant que des gens n'auraient été tentés d'incrédulité à l'égard de ce que l'Écriture enseigne de l'Eucharistie, que parce qu'ils n'en auraient pas entendu le sens, et qu'ils y auraient conçu de fausses incompatibilités par un simple défaut d'intelligence, n'eussent pas d'abord remédié à ce défaut? Qu'y avait-il de plus facile à S. Cyrille de Jérusalem, après avoir dit : *Puisque Jésus-Christ nous confirme que c'est son sang, qui osera en douter, et dire que ce n'est pas son sang?* Qu'y avait-il, dis-je, de plus facile que d'ajouter : *Car ne vous imaginez pas qu'il ait voulu dire par-là que ce vin demeurant vin devienne son sang; il n'a voulu dire autre chose, sinon qu'il devient la figure de ce sang; et ainsi le doute que l'incompatibilité de ces paroles pourrait former dans votre esprit est entièrement vain?* Pourquoi donc ne le fait-il pas, puisqu'il concevait, selon M. Claude, que c'était l'incompatibilité de ces termes qui pouvait produire ce doute qu'il combat? Pourquoi tous les Pères se seraient-ils tous opiniâtrés, comme lui, à refuser aux fidèles un éclaircissement si facile d'une part, et si nécessaire de l'autre,

lors même qu'ils étaient frappés de cette nécessité, qu'ils concevaient ce doute, qu'ils en parlaient, qu'ils en voyaient la cause?

Il est important de représenter ici ce que M. Claude répond pour éluder cette raison, parce que sa réponse servira infiniment à en faire connaître la force. *Quelquefois*, dit-il (p. 742), *on peut confirmer la chose même sans expliquer la manière, bien que ce soit l'ignorance de la manière qui fait douter de la chose. Ainsi Jésus-Christ voyant le doute des Capharnaïtes : « Comment celui-ci nous peut-il donner sa chair à manger? » ne s'arrête point à leur expliquer la manière de cette manducation; mais il les combat par une affirmation réitérée de ce qu'il leur avait dit.*

Mais si M. Claude avait autant d'envie de pénétrer le fond des choses que d'éluder les raisons qu'on lui propose par des réponses superficielles, il aurait reconnu facilement que ce que Jésus-Christ a pu faire envers les Capharnaïtes, parce qu'il était Jésus-Christ, c'est-à-dire Dieu et homme, qu'il dispensait les mystères avec une pleine autorité, et qu'il avait le pouvoir de punir la corruption du cœur des hommes en leur cachant la vérité, suivant les ordres éternels de Dieu son Père, ne peut être pratiqué par ses ministres, parce qu'ils n'ont ni la même autorité, ni la même connaissance des arrêts de Dieu.

Les Capharnaïtes s'étant élevés insolemment contre ce que Jésus-Christ leur avait dit de la manducation de sa chair, à cause du mauvais sens auquel ils avaient pris ses paroles, au lieu de s'y soumettre humblement et d'attendre qu'il les éclaircît, méritèrent que Jésus-Christ les laissât dans leurs ténèbres, et qu'il leur refusât la lumière et l'éclaircissement dont ils s'étaient rendus indignes; ainsi quoiqu'il vît leur doute, et qu'il en pénétrât la cause, il a pu néanmoins ne pas l'éclaircir, parce que ces gens ne le méritaient pas, et que ce n'était pas encore le temps de découvrir l'ordre et l'économie de ce mystère.

Mais les ministres de Jésus-Christ n'ont pas droit d'user tout-à-fait de la même conduite : ils sont établis ministres, non de la justice, mais de la miséricorde de Dieu; et ainsi lorsqu'ils voient qu'il s'élève des doutes contre les mystères dans l'esprit des fidèles par un défaut d'intelligence, il ne leur est pas permis de les priver de la lumière qui leur est nécessaire pour en sortir. Ce serait donc une erreur très-grossière à M. Claude, s'il s'était imaginé que les Pères, voyant que le doute dont les fidèles pouvaient être tentés ou étaient effectivement tentés sur l'Eucharistie, ne venait que de l'incompatibilité apparente de ces termes, et y pouvant remédier, aient eu droit de leur refuser cette lumière, et de confirmer simplement la vérité qui les choquait faute de l'entendre, comme Jésus-Christ a fait à l'égard des Capharnaïtes.

Aussi M. Claude a-t-il bien vu lui-même la faiblesse de cette réponse; car il l'abandonne pour en proposer une autre. Mais la manière dont il le fait marque assez qu'il n'en est pas encore trop assuré, et qu'il ne désire pas que l'on s'y arrête. *A l'égard de ces derniers*, dit-il (ibid.), *quand les Pères se seraient quelquefois contentés de confirmer leur proposition, il ne le faudrait pas trouver étrange, la nature du doute les conduisant à cela. Mais cependant il est vrai que presque toujours ils ont ajouté à la confirmation de la chose l'explication de la manière, comme on le pourrait clairement justifier par quantité de passages qu'on a déjà rapportés ailleurs, si c'était le temps de les examiner ici.* Et pour nous marquer plus distinctement ce qu'il veut dire par ces paroles générales, il ajoute dans la page suivante : *Cyrille de Jérusalem parle du type du pain et du type du vin. L'auteur du livre des Initiés conclut que c'est le sacrement de la chair de Jésus-Christ. Gaudence dit que le pain est la figure du corps de Jésus-Christ. S. Chrysostôme dit que Dieu nous donne au sacrement des choses intelligibles ou spirituelles. Hésychius nous recommande de bien considérer la vertu du mystère, et de l'entendre spirituellement.* C'est ainsi que M. Claude agit quand il est question de se tirer d'un mauvais pas : il y arrête le moins qu'il peut l'esprit du lecteur; ce n'est jamais le temps d'examiner les lieux des auteurs, il l'a toujours fait en un autre endroit; il ne prend pas même la peine de les citer, tant il appréhende qu'on y ait recour; il se contente d'affirmer fièrement que les Pères ont fait effectivement ce qu'il faudrait qu'ils eussent fait s'ils avaient été dans son sentiment, et ce qu'ils n'ont point fait parce qu'ils n'y étaient point.

Et moi je soutiens, au contraire, qu'il faut renoncer à toute sincérité pour oser soutenir que les Pères aient jamais pensé à remédier à ce doute de *l'incompatibilité des termes*, et que tous ceux qui prendront la peine d'examiner cette réponse de M. Claude sur les lieux mêmes des Pères, demeureront convaincus que l'on ne peut pas se moquer du monde avec plus de hardiesse. Il n'y a pour cela qu'à se mettre dans l'esprit 1° la nature de ce prétendu doute, 2° la solution naturelle qu'on y pouvait apporter, et considérer ensuite de quelle manière les Pères y ont répondu.

Ce doute conçu par les Pères, selon M. Claude, se peut exprimer simplement et naturellement par ces paroles : *Je ne puis croire que le pain soit le corps de Jésus-Christ, parce que* PAIN *et* CORPS *sont des termes incompatibles, et qu'il est impossible que le pain soit corps.* Voilà l'ignorance et l'incrédulité jointes ensemble.

La manière simple et naturelle de remédier à ce doute aurait été de dire selon l'hypothèse de M. Claude : Vous avez raison de croire que ces termes PAIN et CORPS sont incompatibles, et qu'il est impossible que le pain, demeurant pain, soit le corps de Jésus-Christ; mais vous avez tort de prendre en ce sens ce que Jésus-Christ nous a enseigné de ce mystère : car il n'a nullement prétendu nous faire croire que le pain demeurant pain fût son

corps, il a voulu seulement faire du pain le signe de son corps, et c'est pour cela qu'il l'a appelé son corps, parce que les signes reçoivent souvent le nom des choses.

C'est en cette manière, ou en quelque autre semblable, que l'on résout un doute de cette sorte que l'on conçoit formellement : on ne se contente point d'insérer quelque mot dans la suite du discours dont on puisse tirer quelque lumière, on applique la solution au doute même, et l'on ne donne point lieu de douter que l'on n'ait voulu l'éclaircir.

D'ailleurs les principes qui servent à cet éclaircissement n'étaient point inconnus aux Pères ; ils savaient que l'on donne souvent aux signes le nom des choses, et il ne leur était point extraordinaire d'appliquer expressément cette maxime aux doutes de cette nature. Quand ils ont voulu, par exemple, empêcher qu'on ne crût que la pierre fût Jésus-Christ réellement, ils l'ont fait en niant formellement qu'elle fût Jésus-Christ même, ou en marquant qu'elle ne l'était qu'en signe. Voyons donc si les Pères, auxquels M. Claude nous renvoie, auront agi de la même sorte.

S. Cyrille de Jérusalem propose et combat, selon M. Claude, ce doute fondé sur l'incompatibilité des termes, dans sa quatrième catéchèse, en cette manière. *Puisque Jésus-Christ, en parlant du pain, a déclaré que c'était son corps, qui osera le révoquer en doute? Puisqu'il a confirmé et qu'il a dit : « Ceci est « mon sang, » qui en doutera, en disant que ce n'est pas son sang?* Cette manière de proposer ce doute et de prouver la vérité opposée au doute est déjà bien etrange : car si quelqu'un rejetait, par exemple, ces expressions de l'Écriture, où il est parlé des bras et des yeux de Dieu, ne serait-il pas contre le bon sens de le vouloir retirer de ce doute, en lui disant que puisque l'Écriture parle des bras et des yeux de Dieu, il n'est pas permis d'en douter? Et ne serait-ce pas le porter à une erreur aussi grande que celle dont on le voudrait retirer? Quelle apparence, de plus, qu'ayant un moyen si facile de détruire ce doute, qui est de lui dire qu'il se trompe dans l'intelligence de ces passages, on eût recours à un autre moyen si trompeur et si éloigné? C'est néanmoins ce que M. Claude fait faire à S. Cyrille : ces gens à qui il parlait avaient raison, selon M. Claude, de juger ces termes *pain et corps* incompatibles ; ils avaient tort d'en prendre sujet de nier généralement ce que ces termes signifiaient. Il n'y avait rien de si aisé que de les désabuser en leur en expliquant le vrai sens. Cependant, au lieu d'avoir recours à ce moyen naturel, S. Cyrille, selon lui, propose d'abord sans explication ces mêmes termes qui les choquaient, en les obligeant à les croire. N'est-ce pas vouloir que ce Père, comme nous avons déjà dit ailleurs, les ait portés à l'erreur, puisque ne concevant, selon M. Claude, qu'une incompatibilité dans ces termes, et entendant dire à S. Cyrille qu'il fallait croire ce que ces termes signifiaient, ils n'en pouvaient conclure autre chose, sinon qu'il fallait croire cette incompatibilité?

M. Claude répondra peut-être que l'éclaircissement suivra ensuite : mais quand il suivrait, ce commencement ne laisserait pas d'être contraire à la nature et au bon sens. Voyons néanmoins en quoi consiste ce prétendu éclaircissement. Il n'est pas encore contenu dans les paroles suivantes. *Il a autrefois changé l'eau en vin en Cana de Galilée par sa propre puissance, et il ne méritera pas d'être cru en changeant le vin en son sang? Que si étant invité à des noces corporelles il a fait ce prodigieux miracle, ne confesserons-nous pas qu'à plus forte raison il donne aux enfants de l'Époux la jouissance de son corps et de son sang?* Non seulement ces paroles ne contiennent aucun éclaircissement, mais elles contiennent une extravagance toute visible dans le sens de M. Claude ; car tant qu'un homme est frappé de cette idée, qu'il y a contradiction entre quelques termes, il est ridicule de vouloir le détromper par des exemples de la toute-puissance de Dieu, qui n'ont en soi rien d'incroyable. S. Cyrille ne pouvait donc faire aucune impression sur leur esprit par un tel exemple, puisqu'ils concevaient, comme M. Claude le suppose, les termes *pain* et *corps* comme incompatibles, et c'était la même chose de leur dire : *Puisque Jésus-Christ a changé l'eau en vin, il peut bien changer le vin en son sang*, que s'il leur eût dit : Puisqu'il a bien changé l'eau en vin, il peut bien faire une montagne sans vallée.

Ce qu'il ajoute ensuite n'est pas plus sensé dans l'hypothèse de M. Claude. S. Cyrille ne veut pas seulement que nous croyions que Jésus-Christ change le pain en son corps, comme nous croyons qu'il a changé l'eau en vin, il veut que nous le croyions beaucoup davantage, et que nous ayons plus de raison de confesser ce changement que l'autre; or c'est ce qu'il n'aurait pu dire sans folie à des gens qui n'auraient conçu aucun sens dans ces termes, que *le pain est le corps de Jésus-Christ ;* car quand on ne conçoit rien dans une proposition, comme M. Claude prétend que ces gens faisaient, ou que l'on n'y conçoit qu'un sens contradictoire, il est impossible que l'on puisse juger que ce sens contradictoire est plus probable qu'un autre. La comparaison de la probabilité de deux sens suppose l'intelligence de ces sens, et un sens non entendu ne peut être comparé ni préféré à aucun autre.

Il faut considérer de plus que S. Cyrille représente le même doute sous des termes différents : il dit qu'*il ne faut point douter que le pain ne soit le corps de Jésus-Christ;* il dit qu'il ne faut point douter que *le pain ne soit changé au corps de Jésus-Christ;* et ainsi il marque que les gens dont il combat le doute, niaient également que le pain fût le corps de Jésus-Christ, et qu'il y fût changé : or le sens qu'ils attribuaient à cette proposition : *Le pain est changé au corps de Jésus-Christ*, n'était point qu'il y fût changé en demeurant pain, puisque cette proposition dit au contraire qu'il ne demeurait plus pain, et qu'il était changé ; et par conséquent ils ne prenaient point cette autre proposition : *Le pain est le corps de Jésus-Christ,* dans ce sens incompatible que le pain demeurant

pain est le corps de Jésus-Christ, puisqu'ils en concluaient le changement, et non la permanence du pain, et que c'était ce changement qu'ils niaient.

Les paroles qui suivent dans S. Cyrille contiennent le prétendu éclaircissement par lequel M. Claude prétend qu'il a remédié à ce doute, et l'on va voir quel il est : *C'est pourquoi*, dit-il, *participons avec une foi entière au corps et au sang de Jésus-Christ, car sous le type du pain le corps vous est donné, et sous le type du vin le sang vous est donné, afin qu'étant participants du corps et du sang de Jésus-Christ, vous ne soyez qu'un même corps et un même sang avec lui. C'est ainsi que nous devenons porte-Christ, son corps et son sang étant distribués dans nos membres.* Mais en vérité M. Claude se moque de nous de nous vouloir faire passer ces paroles pour un éclaircissement du sens que les calvinistes donnent à ces paroles : *Ceci est mon corps.*

Quoi? dire que *le corps de Jésus-Christ est distribué dans nos membres*, *et* qu'*il nous est ainsi donné dans le type du pain*, c'est dire que *ce pain est un signe du corps de Jésus-Christ résidant au ciel, et nullement présent dans nos corps!* Est-ce ainsi qu'on éclaircit un doute tel que celui que M. Claude veut que S. Cyrille ait considéré dans ces gens? Mais il appelle, dira-t-il, le pain *signe*. Cela est vrai; mais le représente-t-il comme signe du corps de Jésus-Christ absent? N'en donne-t-il pas une idée toute contraire, puisqu'il dit que *le corps de Jésus-Christ est distribué dans nos membres*, que *nous le portons*, qu'*il nous est donné?* A-t-il pu supposer que des gens qui auraient eu assez peu d'esprit pour ne voir aucun sens dans ces paroles : *Ceci est mon corps*, auraient démêlé et pénétré ces étranges métaphores? Les calvinistes peuvent-ils dire de bonne foi que cette réponse soit propre pour éclaircir cette difficulté? Est-ce ainsi qu'ils s'en demêleraient eux-mêmes? Comment peuvent-ils donc attribuer à S. Cyrille une réponse à laquelle ils sentent au fond de leur cœur que leur opinion ne les porterait jamais?

Mais, si elle est déjà très-ridicule dans le sens des calvinistes, quand S. Cyrille en serait demeuré là, qu'est-ce qu'on en doit dire en la joignant à tout le reste, et si l'on y ajoute ce qu'il dit dans la suite, qu'*il faut croire fermement que le pain que l'on voit n'est pas du pain, quoique le goût le juge tel, mais le corps de Jésus-Christ, et que le vin que l'on voit n'est pas du vin, quoique le goût le dicte, mais le sang de Jésus-Christ?* Sont-ce là des moyens d'éclaircir des gens qui auraient été frappés de l'incompatibilité de ces termes *pain* et *corps*, de leur persuader que le pain subsiste, et qu'il n'est appelé le corps de Jésus-Christ que parce qu'il en est rendu le sacrement?

Il y aurait encore plus d'extravagance dans la manière dont S. Ambroise parle de ce doute, si l'on supposait qu'il eût cru que ceux qu'il veut instruire fussent simplement frappés de l'incompatibilité de ces termes *pain* et *corps*, et qu'ils n'y conçussent aucun sens fixe et déterminé : car pourquoi leur fait il conclure de là que l'on devait voir Jésus-Christ dans l'Eucharistie? *Aliud video, quomodò tu mihi asseris quòd corpus Christi accipiam?* Ce qui enferme, selon M. Claude même, ce raisonnement : *Si je recevais le corps de Jésus-Christ, je le verrais; or je ne le vois pas; donc je ne le reçois pas.* Un sens que l'on ne conçoit pas peut-il donner lieu de tirer une conséquence déterminée? Et peut-on conclure que l'on doit voir Jésus-Christ, que d'un sens qui enferme qu'il y soit réellement présent, puisque l'on ne peut voir les choses absentes? N'est-ce pas de plus vouloir rendre S. Ambroise le plus ridicule de tous ceux qui se sont mêlés d'écrire, que de supposer qu'ayant dans l'esprit qu'il parlait à des gens qui n'entendaient en aucune sorte le sens de ces paroles : *L'on reçoit le corps de Jésus-Christ*, il eût entrepris de le prouver sans faire entendre ce qu'il voulait qu'ils conçussent? car que peut-on prouver à un homme qui n'entend pas le sens de ce qu'on lui veut prouver?

Quelle ombre de sens commun peut-on donc trouver dans toutes les raisons qu'il allègue ensuite, en les rapportant à ce doute d'ignorance? Il dit que Moïse a changé sa verge en serpent; que la vertu du prophète a changé la nature; que les fleuves d'Égypte ont été changés en sang, et depuis en eau, que Moïse fendit la mer Rouge avec sa verge; il allègue le changement arrivé dans les eaux de Mara qui furent adoucies, l'exemple de la création du monde, celui de l'Incarnation. Qu'est-ce que des gens qui n'auraient pas entendu le sens de ces paroles : *Le pain est changé au corps de Jésus-Christ*, ou, *est le corps de Jésus-Christ*, auraient pu conclure de tous ces exemples? Et pourquoi, sans remuer inutilement le ciel et la terre, ne les éclaircissait-il pas en un mot de ce qui faisai leur difficulté?

Mais il ajoute, dit M. Claude, que *c'est véritablement le sacrement de sa chair.* « *Verè igitur illius carnis sa-* « *cramentum est.* » On examinera dans son lieu le sens de ces paroles, et l'on fera voir que S. Ambroise prend le mot de sacrement comme le prennent tous les catholiques quand ils parlent de l'Eucharistie; mais ce qui est clair et ce qui suffit présentement est qu'il n'y a qu'à lire ces paroles dans S. Ambroise pour être pleinement convaincu qu'il ne songea jamais à les faire servir pour éclaircir ce prétendu doute d'ignorance : car entre la proposition du doute et ces paroles-là, il y a une colonne de discours; or il serait entièrement ridicule de supposer que S. Ambroise ait attendu jusque-là à faire entendre ce qu'il voulait prouver, et qu'il ait fait un si long discours dans la pensée que ceux pour qui il le faisait n'y entendraient rien.

Le prétendu éclaircissement que M. Claude veut trouver dans S. Gaudence, qui est qu'il dit que (tract. 2 in Exod.) le pain *est la figure du corps de Jésus-Christ*, a ces deux mêmes défauts; car il est faux premièrement que ce saint ait prétendu par-là éclaircir le sens de ces paroles : *Ceci est mon corps;* il a voulu seulement rendre raison du choix que Jésus-Christ a fait de la matière du pain pour en faire son corps, comme nous l'avons montré dans le troisième

livre. Et de plus ces paroles ne sont point jointes à ce qu'il dit du doute qu'il combat et qu'il condamne, elles en sont entièrement séparées et n'y ont aucun rapport : or ce n'est point de quoi il s'agit ici ; car il n'est pas question si l'on trouve dans les écrits des Pères quelques paroles que les calvinistes puissent rapporter à l'éclaircissement de ce prétendu doute, fondé sur l'ignorance de ces termes : *Le pain est le corps de Jésus-Christ ;* mais il s'agit de savoir s'il y a des passages où il paraisse que les Pères qui auraient connu ce doute, selon M. Claude, aient eu intention de l'éclaircir en la même manière qu'ils ont éclairci cent autres passages qu'ils ont représentés comme difficiles. Il serait impossible que cela ne fût s'ils avaient conçu ce doute fondé sur l'ignorance du sens de ces termes ; et cependant on ne trouve pas dans leurs écrits la moindre marque qu'ils aient pensé à démêler cette prétendue incompatibilité.

Qu'on lise de même ce que S. Chrysostôme dit dans l'homélie 83, sur saint Matthieu, et l'on verra que jamais ce saint n'a eu la moindre pensée de dissiper un doute formé par l'incompatibilité de ces paroles, *pain et corps*, comme M. Claude nous le voudrait bien faire croire ; mais qu'il se sert, au contraire, de ces paroles : *Ceci est mon corps*, comme claires et manifestes, afin de réfuter les doutes charnels de ceux qui ne jugeraient des mystères que par l'apparence extérieure, et qui n'y concevraient rien de spirituel. *Préférons,* dit-il (loc. cit.), *la parole de Dieu à nos yeux et à nos pensées, et pratiquons cela dans les mystères. Ne regardons pas simplement ce qui est exposé à nos sens, mais attachons-nous à sa parole. Car sa parole ne peut nous tromper, au lieu que nos sens peuvent être facilement trompés : sa parole est infaillible, mais nos sens sont sujets à l'illusion. Puis donc que cette parole nous assure que c'est son corps, soyons-en persuadés, croyons-le, et voyons ce qu'elles signifient avec des yeux intellectuels. Car Jésus-Christ ne nous a donné rien de sensible, mais dans des choses sensibles il nous donne des choses purement intelligibles.* Qui ne voit qu'il ne réfute point en cet endroit un doute fondé sur l'obscurité de ces paroles : *Ceci est mon corps ;* mais que c'est au contraire par la clarté de ces paroles qu'il nous excite à surmonter l'opposition que les sens et la raison ont à ce qu'elles signifient ? Que s'il dit qu'il faut voir cela des yeux de l'âme, et que Dieu ne nous a donné que des choses intelligibles, ce n'est que pour s'opposer au jugement formé par les sens, selon lequel on est porté à croire que ce qu'on ne voit point n'est point, et qu'ainsi il ne nous a donné qu'un pain sensible et matériel. Et c'est pour réfuter cette erreur qu'il dit que *Jésus-Christ ne nous a donné que des choses intelligibles,* et non pour éclaircir ces paroles : *Ceci est mon corps,* et pour prouver qu'elles n'enferment pas de contradiction.

Enfin c'est une pure illusion que ce que dit M. Claude sur le passage d'Hésychius ; cet auteur parle du doute sur l'Eucharistie dans le second livre sur le Lévitique, et dans le sixième de ce même ouvrage. Il dit, dans le second, que *si notre esprit n'a pas assez de vigueur pour concevoir que les choses que nous voyons,* c'est-à-dire les dons, *sont le corps du Seigneur, dont les anges mêmes ne sauraient souffrir l'éclat, il ne faut pas nourrir ces pensées dans son âme, mais qu'il les faut jeter dans le feu du S.-Esprit, afin qu'il digère ce que notre infirmité ne peut digérer, en nous faisant penser que ce qui nous paraît impossible est possible à la vertu de l'Esprit de Dieu.* On voit clairement qu'il n'est point question dans ce lieu-là d'un doute fondé sur l'incompatibilité des termes ; car il n'y a point d'âme si faible qui ne le puisse surmonter, pourvu qu'on lui fasse entendre le sens de ces termes ; et quand on le surmonte, ce n'est point en pensant que ce que nous croyons impossible est possible à Dieu : car surmonter ce doute en cette manière, ce serait tomber dans l'erreur, et croire que le pain demeurant pain, est le corps de Jésus-Christ, puisque c'est ce qui paraissait impossible selon M. Claude.

M. Claude peut s'excuser de n'avoir pas répondu à ce passage, parce qu'on ne l'avait pas cité ; mais il ne peut pas désavouer qu'il ne ruine entièrement son doute d'incompatibilité. Il s'attache précisément à celui du sixième livre, et c'est là qu'il prétend qu'Hésychius éclaircit ce doute d'incompatibilité, en recommandant *de bien considérer la vertu du mystère, et de l'entendre spirituellement ;* mais on ne peut guère plus visiblement abuser de l'intention d'un auteur, que M. Claude fait de celle d'Hésychius ; il représente dans ce sixième livre des gens qui ignorent la vertu de l'Eucharistie, c'est-à-dire, selon l'explication formelle qu'il donne à ce terme de vertu, *qui ne savent pas que c'était le corps de Jésus-Christ dans la vérité. Celui-là,* dit-il, *mange par ignorance, qui ignore la vertu et la dignité de ce mystère, et qui ne sait pas que c'est le corps et le sang de Jésus-Christ dans la vérité.* Voilà ce que c'est que cette ignorance. Mais le moyen d'y remédier, selon Hésychius, est-ce d'apprendre que ces termes *pain* et *corps* ne sont pas incompatibles ? Non ; c'est de se servir de cette parole : *Ceci est mon corps,* pour détruire cette ignorance. *Car c'est cette parole,* dit-il, *qui nous délivre de l'ignorance, et qui nous empêche d'avoir des pensées charnelles et grossières des choses saintes, et qui nous les fait entendre d'une manière divine et spirituelle.* Tant s'en faut donc qu'Hésychius ait considéré ces paroles : *Ceci est mon corps,* comme l'objet du doute qu'il a marqué, qu'il les a regardées, au contraire, comme l'unique remède de ce doute d'ignorance, et comme capables de le dissiper par leur clarté. Et par conséquent il faut que le doute dont il parle ne regarde que la difficulté du mystère même, qui est rendu croyable, selon lui, par l'autorité de celui qui l'a enseigné.

CHAPITRE V.

Examen particulier de ce que M. Claude répond au doute marqué par Théophylacte et Nicolas de Méthone.

Après ce que nous venons de dire, il n'est plus besoin d'un examen particulier pour réfuter la ré-

ponse que M. Claude fait à ce que l'on avait dit dans le livre de *la Perpétuité* du doute marqué et combattu par Théophylacte et par Nicolas de Méthone : car puisqu'il a recours pour y satisfaire à ce doute *d'ignorance et d'incrédulité* fondé sur l'incompatibilité des termes, il est visible que cette réponse est déjà détruite; et elle se peut encore moins appliquer à ces deux auteurs qu'à tous les autres, puisque ce sont ceux qui marquent le plus expressément que le fondement de ce doute qu'ils combattent était que l'on ne voyait pas de la chair dans l'Eucharistie. Or il n'y a que la présence réelle de la chair de Jésus-Christ dans ce mystère, dont il s'ensuive que l'on y doive voir de la chair; c'est donc cette présence que ces gens combattent, et par conséquent c'est cette présence que Théophylacte et Nicolas de Méthone établissent contre eux.

Il ne reste donc plus qu'à dire un mot d'un endroit de M. Claude, où il témoigne une fierté particulière : on avait représenté dans le livre de *la Perpétuité* que de ce que la foi enseigne que le pain est véritablement la chair de Jésus-Christ, et qu'il est changé en la chair même de Jésus-Christ, il en naît naturellement un doute, selon Théophylacte, qu'il exprime par ces paroles : *Comment cela peut-il être? car ce pain ne paraît point chair.* « *Quomodò? inquit, neque enim caro videtur;* » par où il marque que la suite naturelle de ce changement était que le pain parût de la chair et non pas pain. *Quomodò? inquit aliquis*, dit-il encore, *non apparet caro, sed panis?* Et l'on ajoute ensuite qu'*en prenant l'esprit d'Aubertin ou de M. Claude, pour expliquer ces paroles de Théophylacte, l'on verra que l'extravagance ne peut guère aller plus loin; car cela voudra dire, selon eux : S'il est vrai que le pain contienne la vertu du corps de Jésus-Christ, comment donc ne nous paraît-il point chair? D'où vient que nous ne voyons que du pain, et non de la chair?* M. Claude, qui ne se possède guère quand il s'imagine qu'on l'a voulu tourner en ridicule, s'échauffe extraordinairement sur ce point, comme il paraît par l'air dont il répond. *Je réponds*, dit-il (p. 446), *que M. Arnauld se trompe, et qu'il se trompe même un peu plus grossièrement que je ne voudrais pour son honneur; car il prend pour le fondement du doute que Théophylacte se propose, ce qui en est au contraire la solution, comme il paraîtra par la suite; or on ne saurait guère tomber dans une plus grande erreur que de prendre pour la cause d'un doute ce qui l'éclaircit ou qui le fait cesser;* c'est-à-dire que, selon lui, *la vertu séparée* n'est pas le sujet du doute, mais la solution du doute.

Il explique de la même sorte le doute que combat Nicolas de Méthone, et qu'il représente comme fondé sur le même raisonnement. *Peut-être*, dit cet évêque, *doutez-vous de ce mystère, et que vous ne le croyez pas, parce que vous ne voyez pas de la chair et du sang.* Et il prétend de même que dans l'explication qu'on y donne on a pris pour fondement du doute ce qui en est la solution, parce qu'en le voulant expliquer à la manière des calvinistes, on a supposé qu'il était fondé *sur la vertu séparée*. Mais il est aisé de faire retomber sur M. Claude ces accusations d'*erreurs grossières*, qui ne lui coûtent rien : il n'y a pour cela qu'à remarquer qu'en expliquant ce que Théophylacte et Nicolas de Méthone disent de ce doute qu'ils ont combattu, on a eu une double vue : l'une, de donner la véritable idée de ce doute : l'autre, de réfuter les fausses idées qu'on peut s'en former. Quand il s'agit de marquer précisément la véritable nature de ce doute, on prétend qu'il était fondé sur la présence réelle et la transsubstantiation, et non sur la vertu séparée, et que c'était le dogme de la présence réelle et de la transsubstantiation que ces gens combattaient par cet argument : *Si le pain était le corps de Jésus-Christ, on verrait de la chair dans l'Eucharistie; or on n'y voit point de chair; donc ce pain n'est pas le corps de Jésus-Christ.* A quoi l'on a fait voir que Théophylacte se contente de répondre que c'est véritablement de la chair, quoique par condescendance à notre infirmité, Dieu ait voulu qu'il n'y parût que du pain.

Dans cette véritable explication de ce doute, *la vertu séparée* n'en est ni le fondement ni la solution; car elle n'entre ni dans la difficulté ni dans l'éclaircissement; et ainsi le reproche que fait M. Claude qu'on a pris pour la cause du doute ce qui l'éclaircit, n'y peut pas avoir de lieu.

Mais ce qui lui a donné sujet de le faire est que pour affermir davantage l'esprit dans cette explication, on réfute aussi en passant toutes les fausses explications qu'on y peut donner, dont l'une est que ces gens auraient voulu combattre la vertu séparée; l'autre, qu'ils y auraient voulu combattre la figure. Et l'on prétend que, selon tous ces deux sens, l'argument que l'on ferait faire à ceux qui étaient dans ce doute, est extravagant et ridicule. M. Claude demeure d'accord qu'il l'est en effet, et il a été contraint d'abandonner ces deux hypothèses. Où est donc cette erreur grossière? On entreprend de faire voir la fausseté de deux explications de ce doute, et on y réussit tellement que M. Claude les abandonne.

C'est, dira M. Claude, d'avoir attribué ces hypothèses à Aubertin, d'avoir supposé que c'était en cette manière qu'il expliquerait le doute marqué par Nicolas de Méthone, et de m'y avoir compris; au lieu que j'explique ce doute d'une nouvelle manière, selon laquelle la vertu séparée n'est pas le principe du doute, mais en est la solution. Mais s'il y a en cela de la faute, au moins n'est-elle pas fort grossière, puisqu'elle consiste à n'avoir pas deviné que M. Claude devait inventer une nouvelle solution beaucoup plus absurde que celles que les autres ministres avaient employées; car c'est l'unique jugement que l'on en peut faire, après tout ce que nous venons de dire. Et il n'est pas difficile de le montrer, en la comparant en particulier avec la solution de la *vertu séparée*, qu'il abandonne présentement, pour se réduire à son *ignorance d'incrédulité*. Au moins en rapportant ce doute à la vertu séparée, on demeurait dans ce principe commun, que ces gens, dont parlent Théophylacte et

Nicolas de Méthone, entendaient la doctrine de l'Église de leur temps, qui ne pouvait être que celle de la présence réelle, ou de la *vertu séparée*, ou de la *figure sans vertu*. Mais la nouvelle explication que M. Claude a inventée est établie sur un principe tout contraire, qui est que ces gens ne connaissaient pas la doctrine de l'Église; qu'ils n'attaquaient ni la figure, ni la vertu, ni la réalité, et qu'ils étaient simplement choqués de ces termes : *Le pain est le corps de Jésus-Christ*, parce, dit-il, que de *quelque côté qu'ils tournassent cette proposition, il ne leur semblait pas qu'elle pût avoir un sens raisonnable;* et c'est en quoi elle est infiniment plus absurde, 1° parce que, quand on dit que des gens désavouent une proposition, on suppose toujours qu'ils en nient le sens véritable en le concevant, à moins qu'il ne soit marqué qu'ils ne l'entendaient pas; or Théophylacte et Nicolas de Méthone représentent ces gens comme niant que le pain fût le corps de Jésus-Christ et fût changé au corps de Jésus-Christ, et ils ne marquent en aucune sorte qu'ils n'entendissent pas le sens de ces propositions, et par conséquent on doit supposer qu'ils l'entendaient; 2° le doute marqué par Nicolas de Méthone n'est pas un doute simplement prévu et appréhendé, comme celui de Théophylacte : c'est un doute réel, et qui était effectivement proposé par diverses personnes de son temps, qu'il entreprend de réfuter par un traité exprès, en le marquant même dans le titre; or il est ridicule de supposer en l'air qu'un nombre de personnes aient ignoré la doctrine de l'Église de leur temps, et de leur attribuer sans raison une ignorance que le seul auteur qui nous a appris de leurs nouvelles ne leur attribue point; on doit donc croire qu'ils combattaient directement la doctrine de l'Église de leur temps, qui ne pouvait être, comme j'ai dit, que celle de la *réalité*, ou celle de la *vertu*, ou celle de la *figure*.

Cela paraît encore manifestement par la conséquence que ces gens tiraient de la doctrine qu'ils combattaient, qui était que si elle était vraie, on devait voir de la chair dans l'Eucharistie : car il est clair que cette conséquence ne se peut tirer que d'une doctrine conçue, et que ceux qui n'auraient conçu aucun sens dans ces paroles : *Ceci est mon corps*, n'en auraient pu tirer aucune conséquence.

Non seulement cette conséquence fait voir qu'ils combattaient une doctrine déterminée et conçue, mais elle fait voir de plus qu'ils combattaient la présence réelle : car, comme nous avons déjà dit, il n'y a que la seule doctrine de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie dont on puisse conclure qu'on l'y doit voir, étant impossible que l'on conclue qu'on le doive voir en un lieu où l'on supposerait qu'il ne serait pas.

Toutes les accusations que Nicolas de Méthone fait contre ces gens qui doutaient si le pain et le vin consacrés étaient le corps et le sang de Jésus-Christ, font voir manifestement qu'il a cru qu'ils combattaient la doctrine de l'Église en la connaissant; car il ne les accuse nullement de l'ignorance de cette doctrine, comme il aurait dû faire s'il avait cru que cette ignorance fût le fondement de leur doute; mais il les accuse *de rejeter le sang du Seigneur par ingratitude, d'imputer un mensonge à la vérité, d'attribuer l'impuissance au Tout-Puissant, d'exiger l'ordre de la nature dans le changement du pain au corps de Jésus-Christ, quoiqu'il soit né d'une vierge contre l'ordre de la nature et d'une manière qui surpasse nos pensées;* il les accuse de ne *pas croire la divinité de Jésus-Christ, et d'être dans les sentiments ou d'Arius ou des Juifs;* il les accuse *d'insolence, de nouveauté, de prévarication, d'impiété, de folie;* mais il ne leur reproche nullement le défaut d'intelligence de l'opinion de l'Église.

Ainsi c'est une témérité sans exemple à M. Claude d'attribuer sans raison et sans apparence à des gens qu'il ne connaît que par le témoignage de Nicolas de Méthone, une espèce de doute dont il paraît clairement que cet auteur ne les a jamais soupçonnés; et il a grand tort de se plaindre que l'on n'ait pas prévu qu'il pût expliquer ce doute en cette manière, puisque c'aurait été lui faire injure que de le soupçonner d'une telle absurdité, à moins qu'il n'eût bien voulu s'en charger lui-même.

Ce qui l'a trompé, c'est qu'il s'est imaginé de pouvoir faire servir *sa vertu séparée* de solution à ce doute prétendu en abusant du passage de Théophylacte sur S. Marc, que nous avons amplement expliqué dans le premier tome de cet ouvrage, parce que cet auteur dit que Dieu *conserve l'espèce du pain et du vin, et qu'il les transélémente en la vertu de la chair et du sang*. M. Claude, qui fait usage de tout, s'est donc imaginé qu'il pouvait se servir de ces paroles pour se démêler de ce doute, en supposant que ces gens doutaient de la vérité de ces paroles : *Le pain est le corps*, parce qu'ils ne voyaient pas de la chair, et que Théophylacte éclaircit cette objection par cette réponse, en leur montrant qu'ils ne devaient pas voir de la chair, parce que le pain n'est changé qu'en la vertu de la chair de Jésus-Christ, et non pas en une chair effective.

Premièrement M. Claude n'a pas pris garde qu'il ruinait par-là sa propre hypothèse, qui est que le doute marqué par ces auteurs fut fondé sur l'incompatibilité des termes; car cette solution, que *ce n'est le corps de Jésus-Christ qu'en vertu*, ne peut être raisonnablement alléguée que pour détromper des gens qui crussent que c'était réellement le corps de Jésus-Christ et qui en conclussent que l'on devait donc voir sa chair; et ainsi cette solution même supposait que ces gens doutaient de la réalité. Secondement, si M. Claude eût pris la peine de considérer avec plus d'attention les divers lieux où Théophylacte propose et résout le même doute, il aurait aisément reconnu que cette pensée, qui le flatte, est une nouvelle vision, qui ne peut aucunement subsister; car ce doute n'est pas proposé ni résolu en un seul endroit, il l'est en trois, et par des termes qui doivent être pris pour équivalents, puisqu'il paraît que Théophylacte a eu dessein d'y en-

seigner la même doctrine, d'y proposer le même doute, et d'y donner la même solution. Il le propose dans son commentaire sur S. Matthieu, dans celui qu'il a fait sur le chapitre 6 de S. Jean, et dans celui sur S. Marc. Il dit, dans le commentaire sur S. Matthieu, que *le pain est changé par une force ineffable, quoiqu'il nous paraisse du pain,* κἂν φαίνηται ἡμῖν ἄρτος, c'est-à-dire que, nonobstant le changement, il paraît pain : par où il marque que l'effet naturel du changement devrait être qu'il parût chair, et c'est pour en rendre raison qu'il ajoute : *Car, parce que nous étions faibles, et que nous aurions eu peine à manger une chair crue, et de plus la chair d'un homme, c'est pour cela qu'il nous paraît pain; mais dans la vérité c'est de la chair,* σάρξ δὲ τῷ ὄντι ἐστίν. Dans le commentaire sur S. Jean, il propose ce doute un peu plus expressément : car, après avoir dit que le pain est changé en la chair du Seigneur, il ajoute : *Comment,* dit-il, *ne paraît-il point chair, mais pain? Afin,* dit-il, *que nous n'eussions pas horreur de le manger: car s'il avait paru chair, nous n'y aurions pu participer sans horreur; et c'est pourquoi le Seigneur s'accommodant à notre infirmité, cette viande mystique nous paraît semblable à celle dont nous usons ordinairement :* Τοιαύτη φαίνηται ἡμῖν ἡ μυστικὴ βρῶσις οἵα ἐστὶν ἡ συνηθὴς. Et dans le commentaire sur S. Marc : *Le Seigneur déclare,* dit-il, *que le pain qu'il donnera est sa chair. Il ne dit pas l'image de sa chair, mais sa chair. Mais comment cela peut-il être, puisqu'on ne voit pas de la chair? C'est à cause de notre faiblesse : car parce que le pain et le vin sont nos aliments ordinaires, et que nous aurions conçu de l'horreur si l'on nous eût mis devant nous de la chair et du sang, c'est pour cela que Dieu, plein de miséricorde, s'accommodant à notre infirmité, conserve l'espèce du pain et du vin, et les change en la vertu de sa chair et de son sang,* c'est-à-dire en sa chair et en son sang plein de vertu et d'efficace, comme on l'a montré.

On voit clairement par la comparaison de ces trois lieux que Théophylacte y propose un même doute, qu'il le résout par une même solution; or il est visible, par le passage tiré du commentaire sur S. Matthieu, et par celui qui est tiré du commentaire sur S. Jean, que cette solution n'est point une solution physique et naturelle, fondée sur cette vertu séparée, et qui tende à éclaircir cette difficulté, en expliquant la manière du changement, puisqu'il n'en dit pas un seul mot en tous ces deux lieux; mais que c'est une solution morale et théologique, qui tend à confirmer la foi en découvrant le dessein de Dieu.

La question est, *pourquoi le pain ne paraît pas chair, puisqu'il est changé en chair?* La solution de théologie est que Dieu le veut ainsi, par un dessein de miséricorde envers nous; car, cela supposé, il ne faut plus se mettre en peine de prouver qu'il le peut, étant certain qu'il peut tout; et les Pères ayant toujours eu horreur de penser seulement que l'on en puisse douter, il ne reste plus que sa volonté à prouver; et sa volonté se prouve naturellement par la raison que Dieu a eue de vouloir les choses.

C'est donc par cette raison que Théophylacte ayant à résoudre cette question, *comment le pain consacré ne paraît pas chair puisqu'il l'est effectivement,* ne s'amuse pas à prouver que Dieu le peut faire; il ne suppose pas ses auditeurs assez impies pour en douter; mais il prouve seulement que Dieu a eu raison de le faire, ce qui suffit pour calmer l'esprit de ceux à qui cela paraîtrait étrange : car il n'est pas étonnant que Dieu fasse des choses étranges, mais il serait étonnant qu'il les fît sans raison. Et ainsi, en alléguant la raison, on dissipe l'étonnement. Cette raison fait voir qu'il n'y a point de sujet de trouver étrange qu'il l'ait voulu. Or, supposé qu'il l'ait voulu, il n'est jamais étrange qu'il l'ait fait.

Cet éclaircissement est fort raisonnable et très-digne de cet auteur. Mais si l'on prend l'esprit de M. Claude, et que l'on suppose qu'il parle dans tous ces deux endroits à des gens qui n'auraient pu comprendre le sens de ces paroles : *Ceci est mon corps,* et qu'il leur ait voulu donner un éclaircissement physique, qui est que la raison pourquoi le pain ne paraît pas chair, est qu'il n'était changé qu'en la vertu de la chair et non dans la chair, il n'y aura point d'absurdité égale à celle de la question et de la solution; car comment Théophylacte aurait-il pu prétendre faire comprendre le changement de vertu par ces paroles du commentaire sur S. Matthieu, ἄρτος μὲν ἡμῖν φαίνεται, σάρξ δὲ τῷ ὄντι ἐστί, *Il paraît du pain, mais dans la vérité, c'est de la chair?* Comment aurait-il pu, au contraire, s'exprimer plus précisement, pour marquer que c'est effectivement de la chair, et non de la chair en vertu? et comment appréhendant, selon la supposition de M. Claude, que quelques personnes n'entendissent pas en quel sens on disait que le pain était changé au corps de Jésus-Christ, aurait-il pu prétendre qu'en leur disant que *c'est effectivement de la chair,* ils comprendraient par-là qu'il n'était changé qu'en la vertu de cette chair? Quelle ombre de changement de vertu y a-t-il de même dans son commentaire sur S. Jean, où il ne dit autre chose pour répondre à ce doute, sinon que cette viande nous paraît semblable à celle dont nous usons ordinairement, par un effet de la condescendance de Dieu à notre infirmité. N'aurait-ce pas été une folie à lui de supposer encore que des gens si grossiers, qu'ils ne concevaient rien dans les termes dont on exprime ce mystère, auraient tiré de là un changement de vertu?

Et que M. Claude ne nous dise pas qu'il s'était déjà expliqué dans son commentaire sur S. Marc : car il est clair qu'il forme le doute tout de nouveau dans son commentaire sur S. Jean, qu'il le résout tout de nouveau, qu'il prétend qu'on doit être satisfait de sa réponse, et qu'il ne parle néanmoins en aucune sorte de la vertu séparée, en quoi cette solution consiste uniquement, selon M. Claude.

Ainsi en laissant là ces imaginations sans fondement, il n'y a qu'à revenir à la verité, et suivre sim-

plement les paroles de Théophylacte, pour trouver ces trois lieux parfaitement clairs. Il y explique en tous les trois la même question : *Pourquoi le pain consacré ne paraît pas chair, puisqu'il est changé en chair*, avec cette différence qu'il forme expressément la question dans le commentaire sur S. Marc et dans celui sur S. Jean, et qu'il l'explique et la résout sans la former dans son commentaire sur S. Matthieu. Il emploie dans tous ces trois lieux la même solution, qui est que la raison que Dieu a eue d'empêcher que le pain ne parût chair, est qu'il s'est accommodé à notre infirmité : car de là il s'ensuit qu'il n'est point étrange qu'il l'ait voulu ; d'où on conclut sans peine qu'il n'est point étrange qu'il l'ait fait. Il se contente, dans le commentaire sur S. Jean, de nous dire simplement que la viande mystique paraît semblable à notre viande ordinaire par un effet de la condescendance de Dieu, sans tirer la conclusion *qu'encore qu'elle paraisse du pain, c'est néanmoins de la chair*, parce qu'elle était assez enfermée dans la question même. Mais il tire expressément cette conclusion, et dans le commentaire sur S. Matthieu en ces termes : *C'est pour cela qu'il nous paraît du pain, quoique dans la vérité ce soit de la chair ;* et dans son commentaire sur S. Marc par ceux-ci : *Il conserve l'espèce du pain et du vin, mais il les change en la vertu de son corps et de son sang.*

Ainsi ces deux clauses sont absolument équivalentes, et ont le même sens ; et, par conséquent, comme la première, qui est que c'est *véritablement de la chair*, n'est point une clause qui contienne aucun éclaircissement, mais que c'est, au contraire, ce que Théophylacte a prétendu éclaircir, il est visible aussi que quand il dit, dans son commentaire sur S. Marc, que *Dieu conserve l'espèce du pain et du vin, mais qu'il les change en la vertu de son corps et de son sang*, il ne prétend pas proposer une solution, mais répéter seulement la vérité qu'il a éclaircie, tout l'éclaircissement consistant uniquement dans la raison qu'il rend de la volonté de Dieu, qui est cette condescendance à notre infirmité. C'est pourquoi, comme c'était la raison essentielle et la olution unique qu'il apportait à cette difficulté, elle n'est omise dans aucun de ces commentaires, au lieu qu'il varie et change tous les autres termes et toutes les autres clauses qui ne sont pas essentielles et qui se peuvent suppléer, ainsi que nous avons fait voir. Il ne se sert de ces termes de *changement de vertu* que dans son commentaire sur S. Marc ; il ne se sert de ceux-ci : *Car dans la vérité c'est de la chair*, que dans son commentaire sur S. Matthieu : il omet toutes ces deux clauses dans son commentaire sur S. Jean ; mais il n'omet nulle part le dessein que Dieu a eu de condescendre à notre infirmité, parce que c'était en cela que consistait essentiellement la solution qu'il voulait apporter au doute qu'il éclaircit dans ces trois endroits.

C'est encore par la même solution morale, tirée de la raison de la condescendance de Dieu, que Nicolas de Méthone résout le même doute, à l'exemple de Théophylacte et de plusieurs Pères anciens. *Peut-être*, dit-il, *que vous doutez de ce mystère, et que vous ne le croyez pas, parce que vous ne voyez pas de la chair et du sang, mais du pain et du vin.* Voilà le doute, et voici la solution : *Et c'est pourquoi il faut que vous sachiez, ingrats et injustes que vous êtes envers votre bienfaiteur, que Dieu qui connaît toutes choses, et qui aime souverainement les hommes, a fait cela par condescendance, et en s'accommodant à la faiblesse des hommes, afin que plusieurs n'eussent pas horreur de ce gage de la vie éternelle, et n'en conçussent pas du dégoût en voyant de la chair et du sang. C'est pour cela qu'il a voulu que ce mystère se fît par des choses auxquelles la nature est plus accoutumée en y joignant sa divinité, lorsqu'il a dit : « Ceci est mon corps... » Et c'est pourquoi ajoutant foi à ce qu'il nous dit, nous offrons un pain parfait et vivant, c'est-à-dire le corps de Jésus-Christ parfait et qui est demeuré entier après sa passion.*

Nous avons fait voir dans le premier tome de cet ouvrage que cette union de la divinité dont Nicolas de Méthone parle dans ce lieu, n'est pas une union qui rende simplement la divinité présente au pain, mais que c'est une union de la divinité au pain, comme cause efficace pour opérer l'effet de ces paroles : *Ceci est mon corps*, c'est-à-dire pour changer le pain au corps de Jésus-Christ ; et que des auteurs très-déclarés pour la transsubstantiation ont parlé de cette sorte ; aussi M. Claude, qui dit en l'air que ce langage est extraordinaire, n'a pas cru devoir insister sur ce point, et il a mieux aimé se jeter sur un autre, comme nous allons voir dans les paroles suivantes, qui méritent bien qu'on les considère. *Je dis*, répond M. Claude (p.314), *que c'est une échappatoire frivole : car à ce compte il faudrait entendre par les choses familières à la nature, le pain et le vin, comme la matière à laquelle la divinité est jointe pour la changer. Mais si c'était là le sens de Nicolas de Méthone, que ferait cela pour éclaircir le doute qu'il s'est proposé? Le doute porte que si la chair et le sang y étaient, ils y paraîtraient ; et Nicolas de Méthone répondrait que le pain et le vin sont la matière changée par la divinité, laquelle opère le changement. Déjà ce serait parler d'une manière fort extraordinaire que de dire : Il y joint sa divinité, pour signifier qu'il les transsubstantie. On ne voit guère de gens qui s'expliquent de cette sorte. Mais supposons qu'on se puisse expliquer ainsi, quel rapport aurait cela au doute qu'il prétend résoudre? Si la chair y était, disent les doutants, elle paraîtrait, nous la verrions. Je réponds, dit Nicolas de Méthone, selon le commentaire de M. Arnauld, que le pain et le vin sont la matière qui est changée, et que la toute-puissance de Dieu les change. C'est la plus* FOLLE *de toutes les réponses ; et il faudrait que cet auteur eût le* SENS RENVERSÉ *pour répondre de cette manière. Ils ne lui demandent ni quelle est la matière changée, ni quelle est la cause efficace de ce changement ; mais ils lui demandent pourquoi, si c'est le corps de Jésus-Christ, il paraît non de la chair,*

mais du pain? Matière, cause efficace, cela ne fait rien pour la solution du doute. Cette glose donc, M. Arnauld, est absurde, et si l'on veut conserver le sens commun à Nicolas de Méthone, il faut reconnaître que sa pensée est que le pain et le vin demeurant pain et vin, sont faits néanmoins le corps et le sang de Jésus-Christ, par le moyen de leur union à la divinité, et non autrement.

Mais si M. Claude n'avait pas le sens renversé en cet endroit, de quoi je ne l'accuse nullement, au moins l'avait-il fort obscurci par la passion qui le possédait, étant difficile de s'imaginer un plus grand éblouissement : car si l'humeur où il était lui eût permis de faire réflexion sur les paroles de Nicolas de Méthone, il aurait reconnu sans peine qu'il n'y a rien que de juste dans le raisonnement de cet auteur, selon l'explication qu'on y donne, et que tout ce *renversement* de raison et cette *folie* qu'il y trouve, ne viennent que d'un sophisme qui lui est ordinaire, qui consiste à joindre les conclusions éloignées aux premiers principes, en supprimant les propositions interposées, qui servent à les lier avec ce principe.

Le doute proposé par Nicolas de Méthone est : *Pourquoi il ne paraît pas de la chair.* La solution de ce doute exprimé par Nicolas de Méthone est que cela arrive par une condescendance de Dieu, de peur que nous n'ayons horreur de voir de la chair et du sang. L'explication de cette condescendance est que ce mystère s'accomplit par des choses familières à la nature, c'est-à-dire que Dieu veut qu'il ne paraisse aux sens que des choses familières à la nature et que Dieu y joint sa divinité pour les changer intérieurement en son corps. Et M. Claude, par une adresse qui lui est ordinaire, omet toutes ces propositions interposées, et joint hardiment la dernière proposition avec la première, pour pouvoir dire ainsi que *c'est la plus* FOLLE *de toutes les réponses, que la glose de M. Arnauld est* ABSURDE, *et que l'on ne peut conserver le* SENS COMMUN *à Nicolas de Méthone sans l'expliquer en son sens.* Voilà de quelle sorte parle M. Claude, lorsqu'il a le plus visiblement tort, et les moyens dont il se sert pour éblouir ceux qui n'approfondissent pas les choses, et qui ne prennent pas la peine de consulter les passages qu'il cite dans les auteurs mêmes

CHAPITRE VI.

Du trouble que ces paroles peuvent causer, selon S. Chrysostôme ; et que ce que dit ce Père sur ce sujet prouve qu'il entend que l'Eucharistie contient réellement le corps et le sang de Jésus-Christ.

Outre ce doute marqué par les Pères, ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, sont encore capables de causer un trouble dans l'imagination, par l'image qu'elles présentent d'une chair à manger et d'un sang à boire. Ce fut le trouble qu'excitèrent dans les Capharnaïtes celles de Jésus-Christ, dans lesquelles il parla aux Juifs de manger sa chair et de boire son sang. Et S. Chrysostôme remarque expressément que celles de l'institution de l'Eucharistie devaient produire le même trouble dans les apôtres, sans deux raisons qu'il en allègue : car, après avoir rapporté les paroles : *Ceci est mon corps*, ce saint s'écrie (hom. 83, in Matth.) : *Comment ne furent-ils point troublés en entendant ceci?* Et plus bas, représentant le langage que ce trouble peut faire tenir, il dit que les apôtres pouvaient dire en eux-mêmes : *Quoi donc! est-ce du sang que nous buvons?* τὶ οὖν αἷμα πίομεν ; Il admire là-dessus leur tranquillité, tant il croit qu'il est naturel à ces paroles de produire cet effet.

Or, de cela seul que ces paroles sont capables de causer du trouble, on en peut au moins conclure que ce sens de figure n'est pas celui qui se présente d'abord, puisque jamais personne ne se sentira troublé pour avoir à boire du vin qui représente du sang, et ne prendra sujet de s'en écrier : « *Quid igitur! sanguinem bibimus?* » *Quoi donc! est-ce du sang que nous buvons?*

Que si le premier sens est capable de jeter dans le trouble, si le sens de figure ne se présente pas d'abord, d'où vient que les Pères n'ont jamais songé à remédier à ce trouble par des solutions calvinistes, et qu'ils n'ont jamais cru être obligés d'expliquer ces paroles : *Ceci est mon corps*, autrement qu'en disant qu'il les faut croire, et qu'il se faut bien garder d'en douter?

Mais ces passages de S. Chrysostôme ne prouvent pas seulement que ces paroles : *Ceci est mon corps*, portent à la foi de la présence réelle, et d'une réception effective du corps et du sang de Jésus-Christ, selon leur première idée, et que cette idée n'est point du tout celle de figure, qui ne troublera jamais personne ; elles prouvent, de plus, que S. Chrysostôme n'a jamais pris ces paroles dans un sens de figure, et qu'il n'a jamais prétendu qu'elles s'y dussent prendre. Cela paraît manifestement par la diversité qui se trouve entre les raisons qu'il allègue de ce que les apôtres ne furent pas troublés, et celles que les ministres allégueraient s'ils avaient à répondre à la même question : car si je leur demande pourquoi les apôtres ne furent pas troublés de ces paroles, ils ne manqueront pas de répondre : 1° Que ces paroles ne sont point obscures ; 2° que les apôtres étaient accoutumés à entendre Jésus-Christ user d'expressions figurées ; 3° qu'ils virent bien que s'agissant d'un sacrement, ces paroles se devaient prendre dans un sens sacramental ; 4° ils diront que les paroles dont les Juifs se servaient à l'égard des azymes les préparaient à ce sens de figure ; 5° ils diront que Jésus-Christ explique lui-même le sens de cette expression, en ajoutant : *Faites ceci en mémoire de moi.*

C'est ainsi qu'Aubertin et M. Claude répondent. Et l'on peut voir sur ce sujet ce grand amas de considérations que fait ce dernier dans son livre contre le P. Nouet, par lesquelles il prétend que les apôtres ont été déterminés au sens de figure.

Mais si ces ministres éclaircissent bien ce doute, il faut dire que S. Chrysostôme l'éclaircit très-mal : car comme il ne leur est pas venu dans l'esprit d'alléguer aucune des raisons de S. Chrysostôme, S. Chrysostôme ne s'est pas non plus avisé d'en alléguer aucune des

leurs ; il ne dit point que les apôtres étaient accoutumés aux expressions figurées ; que, s'agissant d'un sacrement, ils virent bien qu'il les fallait prendre dans un sens sacramental, etc. ; mais il dit deux choses qui ne sont point du tout à l'usage des ministres. La première est que ce qui empêcha qu'ils n'en fussent troublés, c'est qu'ils avaient déjà ouï dire à Jésus-Christ plusieurs choses très-grandes touchant ce mystère, πολλὰ καὶ μεγάλα · or il leur en avait parlé, selon S. Chrysostôme, dans le discours rapporté au chapitre 6 de S. Jean. C'est là qu'il leur avait dit ces grandes choses, et ces grandes choses étaient que *le pain qu'il leur donnerait serait sa chair et son sang ;* que *sa chair est vraiment viande, et son sang vraiment breuvage, et qu'on ne peut avoir la vie éternelle sans les manger.* Voilà ce qui a empêché le trouble des apôtres, selon ce saint. Il fut apaisé, non par une explication qui leur ait fait voir que ces paroles de Jésus-Christ ne contenaient rien d'étonnant, mais parce qu'ils avaient ouï des discours semblables. C'est à quoi se réduit la première raison de S. Chrysostôme. La seconde est exprimée en ces termes : *Jésus-Christ ut lui-même de son calice, de peur que ses apôtres, l'entendant dire ces choses, ne dissent en eux-mêmes : Quoi donc! Buvons-nous du sang, et mangeons-nous de la chair? et qu'ils ne s'en troublassent : car lorsqu'il parla de ces mystères, plusieurs furent scandalisés de ses paroles. Afin donc qu'ils ne s'en troublassent pas alors, il le fit lui-même le premier, les portant ainsi à participer aux mystères sans trouble. Et ce fut pour cela qu'il but lui-même son sang même :* διὰ τοῦτο τὸ ἑαυτοῦ αἷμα καὶ αὐτὸς ἔπιεν.

Aubertin demande sur cela ce qu'on en veut conclure, et si le sang mystique, dont il prétend que ce passage se doit entendre, c'est-à-dire, selon lui, le symbole du sang, ne peut pas être appelé le sang de Jésus-Christ? On lui répond que τὸ ἑαυτοῦ αἷμα signifie naturellement *son propre sang,* ou son sang même ; que cette expression serait fort trompeuse si elle signifiait un pur symbole; que ce serait à lui à le prouver, et non pas à charger les catholiques de la preuve ; mais que sans y être obligés il leur est facile de montrer que dans ce lieu on ne peut entendre par ces paroles que le vrai et naturel sang de Jésus-Christ : car il faut remarquer que S. Chrysostôme représente le trouble qui se devait exciter dans l'esprit des apôtres par ces paroles : *Quoi donc ! buvons-nous du sang ?* Or il est certain que le mot de *sang* signifie là le vrai sang : car ce n'est point un sujet de trouble d'avoir à prendre un sang métaphorique. Cependant S. Chrysostôme dit que Jésus-Christ fit ce qui pouvait paraître étrange aux apôtres, s'il ne leur eût ôté cette peine, πρῶτος αὐτὸς τοῦτο ἐποίησεν. Il but donc du sang, puisque c'était ce que les apôtres eussent pu juger étrange ; et le mot de sang ne peut pas changer de signification dans le dernier membre, puisqu'il est déterminé dans le premier.

Ce raisonnement paraîtra sans réplique si l'on considère qu'il y a dans ce passage trois classes relatives qui s'expliquent l'une l'autre. La première représente le doute qui se pouvait exciter dans l'esprit des apôtres, qui est exprimé par S. Chrysostôme en ces termes : *Quoi donc ! buvons-nous du sang?* τί οὖν αἷμα πίομεν. La seconde, qui est relative à cette première, est celle-ci : *Il fit cela le premier,* πρῶτος αὐτὸς τοῦτο ἐποίησεν, il fit ce qu'il avait dit, c'est-à-dire, αἷμα ἔπιεν, il but du sang. Et la troisième est manifestement explicative de la seconde, τὸ ἑαυτοῦ αἷμα καὶ αὐτὸς ἔπιεν, *il but lui-même son propre sang ;* de sorte que comme la seconde est la même que la première, la troisième, qui est la même que la seconde, convient aussi en signification avec la première : et ainsi le mot *sang* marquant de vrai sang dans la première, il ne peut pas marquer autre chose que de *vrai* sang dans la dernière, qui n'en est qu'une répétition.

Mais, dit Aubertin, était-ce le moyen d'apaiser le trouble des apôtres que de boire lui-même ce sang? N'était-ce pas au contraire le moyen de l'augmenter? Oui, c'était le moyen de l'apaiser, et un moyen très-propre, et c'est ne pas connaître la nature de l'esprit humain que d'en douter. Ces horreurs naturelles sont des effets d'imagination, et l'imagination se guérit par l'exemple, et surtout par l'exemple d'une personne considérable que l'on fait gloire d'imiter. Ces horreurs naissant même souvent sans raison, il ne faut presque rien pour les dissiper. La présence d'un enfant rassure ceux qui ont peur des esprits. Cependant quel secours peut-on espérer d'un enfant contre un esprit? il n'importe, il soulage l'imagination. Or Jésus-Christ n'avait pas dessein de guérir la raison des apôtres ; il supposait que la foi et la docilité le devaient faire ; et comme il savait bien que cette horreur cesserait quand ils n'y trouveraient que le goût et l'odeur du vin, il ne voulait que les aider à surmonter pour la première fois ce trouble naturel, qui n'est pas entièrement volontaire, et qui naît purement d'imagination. Et c'est à quoi son exemple était très-propre. Il serait aisé de rendre raison de ce pouvoir de l'exemple, même dans les choses naturelles, mais il vaut mieux renvoyer à l'expérience comme plus sensible. On n'est le plus souvent choqué des choses de cette sorte que lorsqu'on les fait la première fois, on en perd le sentiment ensuite, et l'on doit juger même que dans ces alliances horribles où l'on dit que l'on a bu du sang humain, le premier en eut plus d'horreur que le second, et le second plus que le troisième. L'exemple la dissipe, parce qu'il applique l'esprit à cette idée, que ce qu'on fait a été fait par plusieurs autres, qui ne l'ont pas cru si étrange ni si horrible.

Mais il y a bien plus lieu de demander à Aubertin si, supposé que Jésus-Christ n'eût prétendu donner à ses apôtres que le symbole de son sang, c'était un bon moyen d'empêcher qu'ils ne se troublassent par la pensée qu'ils avaient que c'était du sang, que de prendre lui-même ce qu'ils prenaient pour du sang? Des personnes troublées par cette pensée, et qui par conséquent n'avaient point dans l'esprit ni la *clé de*

figure, ni la *clé de vertu*, ni le *langage sacramental*, étaient-ils suffisamment instruits de toutes ces choses, en voyant Jésus-Christ boire ce qu'ils prenaient pour son sang? Ceux qui n'auraient pas perdu cette idée d'un vrai sang, en voyant que Jésus-Christ appelait du vin son sang, et qu'il le leur présentait à boire, la devaient-ils quitter en voyant qu'il le buvait lui-même? Y a-t-il tant de différence entre ces choses pour produire de si différents effets? Et Jésus-Christ n'avait-il point d'autre manière de les instruire de ce sens de figure que par une conséquence si éloignée?

Il est donc clair que l'exemple de Jésus-Christ ne pouvait agir sur leur esprit, puisqu'il ne leur donnait aucune nouvelle lumière, et qu'ainsi comme ils concevaient de vrai sang, et que c'est cette idée que S. Chrysostôme dit avoir été capable de les troubler, cette action de Jésus-Christ ne la leur a pu ôter; mais il a pu agir sur leur imagination, et c'est par l'impression qu'il y fit qu'il dissipa, selon S. Chrysostôme, l'horreur naturelle que ces paroles leur pouvaient causer.

Mais ce passage nous donne lieu de faire une réflexion sur S. Chrysostôme, qui met encore son sentiment en un plus grand jour : ce saint reconnaît que ces paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, sont capables de troubler; il reconnaît qu'elles excitent l'idée d'un vrai corps et d'un vrai sang, puisque c'est par là qu'elles troublent. Si elles ont pu troubler les apôtres, selon lui, il a dû juger qu'elles en pouvaient troubler d'autres de son temps. Que si le moyen d'empêcher ce trouble était de faire entendre que ce que l'on nommait sang n'était du sang qu'en figure, pourquoi ne donnait-il pas lui-même cet éclaircissement? Pourquoi fortifie-t-il lui-même cette idée qui trouble, en donnant lieu de croire que ce que nous recevons est le vrai corps de Jésus-Christ et son vrai sang? Pourquoi dit-il, dans cette même homélie, sur le sujet de ces paroles, qui impriment, selon lui, l'idée d'une véritable chair, qu'*il faut croire Dieu, quoique ce qu'il nous dit paraisse contraire à nos yeux et à nos raisonnements?* Pourquoi dit-il que *ceux qui désirent de voir sa figure ont plus que ce qu'ils désirent, puisqu'ils le voient lui-même, ils le touchent, ils le mangent?* Pourquoi dit-il que *Jésus-Christ se mêle et s'unit avec nous, et qu'il nous fait son corps, non seulement par la foi, mais réellement et en effet?* Pourquoi dit-il que *nous sommes honorés jusqu'à être reçus à une table que les anges ne regardent qu'avec tremblement, et dont ils détournent leurs yeux, à cause de l'éclat de la lumière qui en sort?* Pourquoi dit-il que *Jésus-Christ est l'unique pasteur qui nourrisse ses brebis de ses propres membres?* Pourquoi dit-il qu'*il ne fait pas comme les mères qui donnent leurs enfants à nourrir à d'autres; au lieu que Jésus-Christ nous nourrit de son propre sang?* οἰκείῳ αἵματι.

Si le moyen de remédier à ce trouble que ces paroles : *Ceci est mon corps* causent d'elles-mêmes, et qu'elles pouvaient causer au temps de S. Chrysostôme aussi bien que du temps des apôtres, était de faire concevoir que ce n'était son corps qu'en figure, S. Chrysostôme, n'était-il pas le plus imprudent homme qui fut jamais, d'augmenter la cause de ce trouble par des expressions si fortes, et de ne la diminuer en rien? Pouvait-il en conscience parler de cette sorte devant les catéchumènes, qui ne pouvaient entendre ces paroles qu'en un sens de réalité, et qui n'avaient garde de changer par là l'idée d'une chair réelle, qu'ils concevaient sans doute aussi bien que les apôtres? N'aurait-ce pas été les tromper, les scandaliser, les éloigner de l'Église, les porter à rejeter la foi?

Cette imprudence n'est pas humaine, et il est ridicule d'en soupçonner un homme tel que S. Chrysostôme : de sorte qu'il paraît manifestement que s'il a cru que ces paroles étaient capables de troubler, il a cru aussi que le moyen d'empêcher ce trouble n'était pas d'ôter l'idée d'une véritable chair, mais plutôt d'y accoutumer l'esprit, et de fortifier la foi. Voilà ce qui détruit ce trouble, selon S. Chrysostôme, et c'est la méthode qu'il a pratiquée lui-même, et dans cet ouvrage et dans les autres.

CHAPITRE VII.

Explication d'un passage d'Hésychius, par lequel Aubertin prétend montrer que Jésus-Christ n'a bu son sang qu'en figure.

Aubertin, pour fortifier l'explication absurde et insoutenable qu'il donne à ce passage de S. Chrysostôme que nous avons rapporté, allègue un passage d'Hésychius, que nous traiterons par occasion, et il le propose en cette manière (p. 538) : Hésychius éclaircit fort bien ce lieu. *Le Seigneur*, dit-il (in Levit. l. 2), *prit lui-même le premier, dans la cène mystique, le sang intelligible, et il donna ensuite le calice aux apôtres, marquant par ce sang intelligible un sang qui n'était appelé de ce nom qu'en figure; car c'est le sens qu'il donne toujours à ce mot d'intelligible, comme nous le montrerons en son lieu.*

Mais je prétends faire voir ici qu'Aubertin ne montre point du tout ce qu'il prétend, et qu'on ne doit conclure autre chose de tout ce qu'il dit, sinon que ce n'est pas assez d'avoir beaucoup lu et d'avoir fait de grands recueils, pour entrer dans le véritable sens des auteurs, et qu'il arrive souvent qu'en voulant faire montre de sa science, on ne fait que découvrir la faiblesse de son jugement.

La preuve d'Aubertin pour montrer que le *sang intelligible* dont parle Hésychius se doit entendre d'un sang en figure, consiste en ce qu'il prétend que le mot d'*intelligible* n'a que deux usages : l'un, de signifier les choses purement immatérielles; l'autre, de signifier les choses qui ne sont pas proprement, mais seulement par figure, ce que l'on dit qu'elles sont, comme quand Eusèbe appelle la parole de Dieu le *pain intelligible*, pour montrer qu'il ne l'appelle pain qu'en figure.

Pour prouver la première signification, il renvoie à un passage de S. Grégoire de Nysse, qu'il avait cité dans l'examen de S. Chrysostôme, où ce saint dit que *la nature des êtres se divise en deux, l'une sensible et matérielle, l'autre intelligible et immatérielle;* et pour prouver la seconde, il cite quarante et un passages de divers auteurs, et principalement d'Hésychius, ce

qui ne lui a pas été bien difficile ; car, pour peu que l'on ait dessein de recueillir dans les auteurs grecs les expressions où se trouve le mot de νοητὸς, *intelligible*, on en peut amasser en aussi grand nombre que l'on veut, n'y ayant guère de terme qui leur soit plus ordinaire, principalement quand ils expliquent des figures, comme il me serait aisé de le faire voir.

Mais parce qu'Aubertin en produit assez, je veux bien que l'on s'arrête à ceux qu'il cite, et que l'on juge par là du sens de ce passage contesté. Il croit que ce sont quarante et un passages qui autorisent son sens, et je prétends, au contraire, que ce sont quarante et un passages qui le détruisent, et que c'est un assez rare exemple des surprises où les plus savants peuvent tomber, puisque l'on peut sans doute donner le nom de savant à Aubertin, en prenant ce terme pour un homme de grande lecture.

Il ne faut presque qu'expliquer les choses pour découvrir cette surprise. Le mot d'*intelligible* signifie proprement ce qui se conçoit par l'esprit ; c'est son unique signification, qu'il conserve toujours dans tous les usages où il est employé ; mais comme les termes affirmatifs sont souvent pris dans un sens exclusif, ce terme ne se prend pas seulement pour ce qui est *conçu par l'esprit*, mais il se prend pour ce qui *n'est conçu que par l'esprit*, et il enferme ainsi une opposition secrète avec les choses sensibles qui se connaissent par les sens. Or, parce que toutes les choses immatérielles ne se connaissent que par l'esprit, il est vrai que le terme d'*intelligible* s'applique souvent et proprement aux choses immatérielles ; mais il ne faut pas conclure de là que ce terme signifie la même chose qu'immatériel ; ce sont deux idées toutes différentes : le mot d'*immatériel* exclut la matière, le mot d'*intelligible* exclut la connaissance des sens ; et c'est pourquoi on les joint l'un avec l'autre, pour former ces deux idées différentes. Ainsi ces deux propriétés convenant aux natures spirituelles, S. Grégoire de Nysse a eu raison de les marquer par ces deux épithètes d'*immatérielles* et d'*intelligibles*.

Mais quoique ce terme convienne à toutes les choses immatérielles, néanmoins, comme il ne signifie précisément qu'une chose qui ne se connaît que par l'esprit, si une chose matérielle vient à être dans un état où nous ne la concevions plus que par l'esprit, elle devient par là capable d'être appelée intelligible. Ainsi, encore que Jésus-Christ soit véritablement *prêtre* selon son humanité, et que cette humanité enferme un vrai corps, néanmoins, parce que nous ne voyons plus Jésus-Christ, il est appelé par Hésychius (lib. 6) *le prêtre intelligible*, INTELLIGIBILIS *sacerdos*.

Voilà l'usage propre de ce terme, qui est marqué par l'étymologie même, puisqu'il vient de νοεῖν, qui signifie concevoir, comme celui d'*intelligibilis* vient du mot *intelligere*, qui a le même sens. Et il ne faut pas s'imaginer qu'il en change lorsqu'il est joint à des termes métaphoriques, car il signifie toujours *conçu par l'esprit ;* mais il fait changer de sens aux termes auxquels il est joint, et cela d'une manière qu'il faut expliquer exactement, car c'est ce qu'Aubertin n'a pas entendu.

Les hommes étant naturellement portés à concevoir les choses spirituelles sous des images corporelles, afin de se les mettre par ce moyen plus vivement dans l'esprit, qui sans ce secours ne les conçoit que faiblement, il arrive de là que ces choses corporelles en deviennent les signes et les images : or, comme tout signe présente une double idée à l'esprit, l'une de la chose signifiante et figurante, l'autre de la chose signifiée et figurée, on les peut regarder selon ces deux faces et ces deux manières : l'une en les considérant dans leur être propre ; l'autre en les regardant dans leur être significatif, c'est-à-dire en y considérant la chose signifiée.

Mais comme il y a cette différence entre l'une et l'autre de ces manières, que le signe corporel considéré dans son être propre peut être conçu par les sens, et qu'il ne peut être conçu que par l'esprit lorsqu'on le considère dans son être significatif, c'est-à-dire lorsque l'on considère ce qu'il signifie, les auteurs, pour distinguer ce second regard, se sont servis du mot d'*intelligible*, ou de νοητὸς, qui, étant joint avec le mot propre du signe corporel, signifie que ce terme est considéré dans son être significatif, c'est-à-dire qu'il est pris pour la chose signifiée.

Ainsi le vrai usage du mot *intelligible* est de faire que le terme auquel il est joint, qui de soi-même signifie l'être corporel du signe, change de signification, et commence à signifier la chose figurée par ce signe. Cela paraît par tous les exemples proposés par Aubertin. Le pain est souvent pris pour figure de la parole de Dieu ; on peut donc regarder le pain en deux manières : l'une dans son être corporel, l'autre dans son être significatif ; mais que faut-il faire pour marquer qu'on le prend dans son être significatif ? Il ne faut qu'ajouter le mot d'*intelligible ;* et ainsi quand on parlera de *pain intelligible,* ce sera dire qu'on voudra faire concevoir la parole de Dieu comme la chose figurée par le pain matériel. Pharaon est la figure du diable ; qu'est-ce donc que le Pharaon intelligible ? c'est le diable figuré par Pharaon. Melchisédech est la figure de Jésus-Christ ; donc le Melchisédech intelligible, c'est Jésus-Christ même figuré par Melchisédech. Le feu est la figure du Saint-Esprit ; ainsi le feu intelligible, c'est le Saint-Esprit.

Mais il faut remarquer que comme on se sert du signe pour faire concevoir la chose signifiée, mais que l'on n'emploie pas ordinairement la chose signifiée pour faire concevoir le signe, quoique le terme qui signifie la figure, joint au mot d'*intelligible,* signifie la chose figurée, le même terme d'*intelligible,* joint à la chose figurée, ne la fait pas signifier le signe, mais il marque seulement qu'elle ne se conçoit que par l'esprit ; et c'est pourquoi les propositions que nous avons marquées ne sont point réciproques, et ne se peuvent pas renverser.

On dit que le diable est le Pharaon intelligible ; mais on ne dit pas que Pharaon soit le diable intelli-

gible, et quand on le dirait, ce terme ne marquerait pas alors que le terme de *diable* fût pris pour la figure de Pharaon. Hésychius, dans les exemples cités par Aubertin, appelle Jésus-Christ le Melchisédech intelligible, le Moïse intelligible, l'Aaron intelligible, le Salomon intelligible, le bélier intelligible, l'agneau intelligible, le propitiatoire intelligible; mais on ne donne point le nom de Jésus-Christ intelligible, ni à Melchisédech, ni à Moïse, ni à Aaron, ni à Salomon, ni à un bélier, ni à un agneau, ni au propitiatoire. En un mot, le mot d'*intelligible*, dans cet usage métaphorique, est toujours joint au signe, et jamais à la chose figurée.

Cela paraît sans exception dans tous les exemples d'Aubertin; car, outre ceux que j'ai déjà marqués, il n'y a qu'à parcourir les autres, pour reconnaître que la règle est générale : le terme de bouche intelligible signifie la foi dans S. Basile, mais celui de foi intelligible ne signifie pas la bouche; goût intelligible marque un sentiment spirituel de l'âme; mais sentiment intelligible de l'âme ne marque pas un goût corporel; os intelligible signifie une force spirituelle, mais force intelligible ne signifie point un os; les viandes intelligibles sont les aliments de l'âme, mais les objets intelligibles qui nourrissent l'âme ne signifient point des aliments corporels; Sion intelligible c'est l'Église, mais l'Église intelligible n'est pas la Sion terrestre; la pierre intelligible c'est Jésus-Christ, mais Jésus-Christ intelligible ne signifie pas une pierre matérielle; manne intelligible c'est le Verbe, mais le Verbe intelligible n'est pas la manne corporelle; le vin intelligible signifie les grâces de Dieu, mais les grâces intelligibles ne signifient pas du vin; les lévites intelligibles sont les apôtres, mais les apôtres intelligibles ne sont pas les lévites; les villes intelligibles sont les prophètes, mais les prophètes intelligibles ne sont pas des villes; le sel intelligible c'est la doctrine apostolique, mais la doctrine intelligible n'est pas du sel; la terre intelligible c'est l'Écriture, mais l'Écriture intelligible n'est pas la terre; les bêtes et les serpents intelligibles sont les diables, mais les diables intelligibles ne sont ni les bêtes ni les serpents; l'Israélite intelligible c'est le vrai chrétien, mais le vrai chrétien intelligible n'est pas l'Israélite charnel.

On peut faire la même réflexion sur tous les autres exemples produits par Aubertin : de sang intelligible, pris pour les âmes; de graisse intelligible, pour les désirs; de ventre intelligible, pour notre esprit; d'holocauste intelligible, pour les prières; de tabernacle intelligible, pour l'Église; de lèpre intelligible, pour le péché; de lépreux intelligibles, pour les faux docteurs; d'adultère intelligible, pour l'idolâtrie; de Pharaon intelligible, pour le monde; d'Égypte intelligible, pour les ténèbres du monde; d'armes intelligibles, pour la foi et la parole de Dieu; de talents intelligibles, pour les diverses grâces; de possession intelligible, pour les vertus; de moisson intelligible, pour les gentils; de matin intelligible, pour le siècle futur. Le mot d'*intelligible* est joint, dans tous ces exemples, avec le signe, et jamais avec la chose signifiée, et il ne change la signification du terme auquel il est joint que parce que c'est un signe. Et c'est pourquoi les auteurs opposent formellement aux signes les choses auxquelles ils joignent le mot d'intelligible. *La loi*, dit Hésychius dans un passage cité par Aubertin, *défend de manger la pâque, qui est figure, avec celle qui est intelligible, c'est-à-dire avec la pâque figurée;* où l'on voit que le mot d'*intelligible*, ajouté au terme de *pâque*, fait qu'il est pris pour la chose figurée par opposition à la figure. On voit la même chose, quoiqu'en une autre manière, dans ce passage de S. Cyrille de Jérusalem, qui dit de Nabuchodonosor qu'il brisa les chérubins, οὐ τὰ νοητὰ, ἀλλὰ τὰ γλυπτὰ, non les intelligibles, mais ceux qui étaient taillés sur du bois : car si le mot de νοητὰ χερουβεῖν pouvait signifier des chérubins symboliques, la correction serait ridicule, et elle n'est fondée que sur ce que le mot de νοητὸς, joint à la chose figurée, ne change jamais la signification.

Il est donc bien aisé de tirer de ces exemples la vraie règle pour reconnaître quand le terme d'*intelligible* rend le mot auquel il est joint métaphorique; car quand il est joint au signe, il est indubitable qu'alors il change la signification de ce signe, et fait qu'il marque la chose signifiée, comme il est prouvé par tous les exemples que j'ai produits après Aubertin; mais quand on joint ce terme avec la chose signifiée, il ne la rend nullement métaphorique, et ne fait jamais qu'elle soit prise pour son signe.

Suivant cette règle, il est indubitable que si Hésychius avait dit que Jésus-Christ but le vin intelligible, le mot d'*intelligible*, joint au terme de vin, le rendrait métaphorique, et ferait qu'il serait pris pour la chose signifiée, c'est-à-dire pour le sang de Jésus-Christ. Mais comme il l'a joint à la chose figurée, et qu'il a dit que Jésus-Christ avait pris le sang intelligible, le mot d'*intelligible* étant joint au terme de sang, qui est non la figure, mais la chose figurée, ne le peut rendre métaphorique, mais le laisse dans sa propre et naturelle signification, puisque, comme il est clair par tous les exemples produits par Aubertin, il ne fait cet effet que lorsqu'il est joint à la figure.

Ainsi l'on a quelque obligation à Aubertin de la peine qu'il a prise de ramasser ce grand nombre d'exemples où le mot d'*intelligible* est employé; on en avait besoin pour bien montrer que dans ce passage d'Hésychius : *Dominus intelligibilem accepit sanguinem*, le mot de *sang* signifiait de vrai sang; car on ne pouvait pas mieux prouver que le terme d'*intelligible* ne change la signification du mot auquel il est joint que lorsque c'est un signe et une figure, qu'en faisant voir que dans quarante et un exemples, produits par Aubertin comme métaphoriques, ce terme est toujours joint aux signes, et que son effet est de faire qu'ils signifient la vérité figurée; et l'on ne peut pas mieux montrer aussi, qu'étant joint à la chose figurée, il ne change point la signification, qu'en mon-

trant qu'il n'y en a aucun exemple, et que ceux que l'on pourrait former en renversant les exemples allégués par Aubertin, sont visiblement ridicules. De sorte qu'il n'y a qu'à ajouter à ces principes qu'Aubertin nous fournit, cette remarque indubitable, que le mot de *sanguis*, sang, n'est pas dans le passage d'Hésychius le signe, mais la chose figurée, pour en conclure démonstrativement que le terme d'*intelligible* qu'il y joint le laisse dans sa signification propre, et qu'ainsi quand il dit que Jésus-Christ a bu le sang intelligible, il veut dire qu'il a bu de vrai sang, quoiqu'il ne pût être connu que par l'esprit. Et par conséquent ce lieu d'Hésychius n'est propre que pour confirmer que lorsque S. Chrysostôme dit que Jésus-Christ but *son propre sang*, il entend qu'il but réellement son sang, quoique dans un état intelligible et spirituel.

Aubertin ajoute à son ordinaire et à ce lieu d'Hésychius, et à celui de S. Chrysostôme, trois passages où S. Cyrille d'Alexandrie dit *qu'il est impossible d'être participant de soi-même;* et sans nous dire sur quel sujet S. Cyrille se sert de cette espèce de principe, il en prétend conclure que S. Chrysostôme ni Hésychius n'ont donc pas cru que Jésus-Christ eût participé à son propre sang. Mais un homme de bonne foi ne proposerait jamais de telles objections pour affaiblir des passages formels et décisifs : S. Chrysostôme ni Hésychius n'étaient pas obligés d'avoir présents dans l'esprit les principes de philosophie de S. Cyrille, ni de régler sur cela leurs expressions ; S. Cyrille n'y était pas obligé lui-même, étant très-ordinaire aux auteurs de se servir de certains principes qui sont bons pour la matière dans laquelle ils les emploient, et qui ne seraient pas bons pour une autre : il suffit qu'il ne s'agisse en aucune sorte de l'Eucharistie dans ces passages, comme Aubertin est obligé de l'avouer.

Mais quand il l'aurait eue en effet en vue, il n'eût porté aucun préjudice à la doctrine de la présence réelle par ce principe, en la manière qu'il l'entend ; et pour le comprendre, on doit savoir en général que le mot *participer* est fort vague et peut avoir différents sens par rapport auxquels on peut dire, sans contradiction, que l'on peut être participant de soi-même, et qu'il est impossible d'être participant de soi-même. Tout esprit qui connaît et qui comprend un objet, participe à cet objet. Toute mémoire qui le conserve et le retient y participe à sa mode, et toute volonté qui l'aime y participe aussi ; or il est très-possible qu'un homme se comprenne lui-même, qu'il se souvienne de lui-même, qu'il s'aime lui-même ; il est donc possible en un sens qu'il participe à lui-même. Cette participation de soi-même se trouve aussi dans Dieu ; car il se comprend lui-même, et il jouit de lui-même ; il participe donc à lui-même dans ce sens.

Mais comme il y a certainement un sens dans lequel il est très-possible de participer à soi-même, il y en a un aussi dans lequel il est impossible d'y participer ; et c'est quand on entend par ce mot l'acquisition nouvelle d'un être ou d'une perfection que l'on n'a pas par sa nature : car il est clair qu'en ce sens on ne peut participer à soi-même, puisque l'on ne s'acquiert pas soi-même, on ne commence pas à être ce que l'on a toujours été, on n'est point nouveau à son propre être. Or c'est justement le sens auquel ce terme est pris dans les passages de S. Cyrille rapportés par Aubertin : il s'agit dans deux de ces lieux, savoir dans celui qu'il cite du premier livre sur S. Jean, et dans celui du sixième dialogue sur la Trinité, si Jésus-Christ, comme Dieu, a été sanctifié d'une sanctification nouvelle par le S.-Esprit ; et il y entreprend de réfuter ceux qui disaient que le Père avait donné à son Fils une nouvelle sainteté, comme ne l'ayant pas, ὡς οὐχ ἔχοντι. Or c'est ce que S. Cyrille combat par ce principe, que le S.-Esprit étant intérieur au Fils, il ne le pouvait recevoir de dehors par participation, c'est-à-dire par une acquisition nouvelle, parce que personne n'est participant de soi-même, c'est-à-dire ne commence d'être de nouveau ce qu'il était déjà par sa nature, et ne reçoit d'autrui ce qu'il a déjà. Voilà le sens de S. Cyrille dans ces deux lieux aussi bien que dans le troisième, qui est tiré du cinquième dialogue sur la Trinité, où il traite une question toute semblable, qui est de savoir si Jésus-Christ reçoit la vie par participation, c'est-à-dire s'il la reçoit de dehors, s'il la reçoit comme une chose étrangère à son être, et si elle lui est donnée comme ne l'ayant pas par sa nature.

Or ce sens ne fait rien du tout à l'Eucharistie : on ne dit point que Jésus-Christ, en participant à son corps, ait acquis un nouveau corps, comme ne l'ayant pas. Il n'est donc point corps par participation au sens de S. Cyrille ; tout ce qu'il acquiert par l'Eucharistie est une nouvelle manière d'être ; or ce n'est point là du tout ce que S. Cyrille nie, quand il dit qu'on n'est pas participant de soi-même. Il veut dire que l'on ne se reçoit pas soi-même, que l'on n'acquiert pas son propre être comme une perfection nouvelle, que l'on ne commence pas en un certain temps à être ce que l'on est par nature. Tout ce qu'on peut conclure de là est que Jésus-Christ n'a point du tout participé à son corps et à son sang dans le sens auquel S. Cyrille prend ce mot, quoiqu'il y ait participé en un autre. Mais c'est une pure moquerie de chercher l'éclaircissement de la doctrine de l'Eucharistie dans ces principes philosophiques, que les Pères ont appliqués à la matière qu'ils traitaient, et qu'ils n'ont point du tout prétendu étendre plus loin.

CHAPITRE VIII.

Que ces expressions ordinaires dans tous les siècles, que l'Eucharistie est la vraie chair de Jésus-Christ, que nous y recevons le vrai corps de Jésus-Christ, qu'elle est véritablement le corps de Jésus-Christ, *montrent que ces paroles :* Ceci est mon corps, *n'ont point été prises par les Pères dans un sens de figure ou d'efficace*

On a déjà remarqué dans le livre de *la Perpétuité*, que ces expressions : *C'est la vraie chair de Jésus*

Christ; le vrai corps de Jésus-Christ; c'est véritablement le corps de Jésus-Christ; c'est le corps de Jésus-Christ dans la vérité, ne sont différentes des expressions simples, qu'en ce qu'elles marquent un certain effort de l'esprit, pour affirmer plus fortement la vérité de la proposition à laquelle on ajoute ces termes *vrai, dans la vérité, véritablement;* qu'ainsi ces termes n'en changent point effectivement le sens, mais qu'ils donnent lieu de le reconnaître, parce que cet effort ayant rapport au doute que l'on prétend étouffer, ils marquent nettement que l'on entend cette proposition dans un sens contraire au doute; et comme ce doute combat la réalité, il faut que l'affirmation qui y est contraire l'établisse.

Comme nous avons prouvé encore plus fortement dans ce second tome que le doute reconnu et combattu par les Pères n'était point un doute de *figure* ou de *vertu,* mais que c'était un doute sur la présence réelle, nous avons encore bien plus lieu de conclure que ces propositions : *C'est véritablement de la chair, c'est dans la vérité le corps de Jésus-Christ,* étaient des déclarations formelles de la vérité de la présence réelle. Mais comme cette preuve est très-importante, il ne sera pas inutile de la mettre ici en sa place, en répétant quelque chose de ce qui a été dit dans le 8ᵉ livre du premier tome de *la Perpétuité,* et en le fortifiant par de nouvelles observations.

La première est qu'il n'y a rien de plus ordinaire dans l'Église des six premiers siècles que cette expression : *C'est véritablement le corps de Jésus-Christ,* parce qu'elle était contenue expressément dans la formule dont on usait en administrant la communion; car ces mots : *Corpus Christi,* que le prêtre disait en donnant l'Eucharistie, et le mot *amen,* que ceux à qui on la donnait répondaient, formaient cette proposition entière : *C'est en vérité le corps de Jésus-Christ.* Aubertin avoue expressément (p. 281) que ces paroles : *Corpus Christi,* signifient : *C'est le corps de Jésus-Christ,* et que l'*amen* en est la confirmation, dans Tertullien, dans S. Augustin, dans S. Ambroise, dans Pélage, dans l'auteur des livres des Sacrements. Il chicane sur S. Léon, mais sa chicanerie a été suffisamment réfutée dans le premier tome de *la Perpétuité.* Et ainsi l'on peut assurer hardiment que c'est le langage commun de l'Église du temps de ces Pères, de dire que *l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ dans la vérité.*

Ce n'est pas seulement le langage d'une église particulière, c'est le langage de l'Église universelle : car cette formule était établie par toute l'Église, et aussi bien parmi les Grecs que parmi les Latins, comme il paraît par ces paroles de la cinquième catéchèse de S. Cyrille de Jérusalem : *Quand vous approcherez de l'Eucharistie, n'ayez pas les bras étendus ni les doigts écartés; mais faisant de votre main gauche un trône à la droite, comme à celle qui doit recevoir le roi, recevez le corps de Jésus-Christ en disant : Amen.* Et cela fait voir que ces professions de foi plus expresses qui sont en usage parmi les peuples d'Orient, ne sont que des explications de cette ancienne profession de la vérité de l'Eucharistie, qui a toujours été dans l'Église.

Ainsi quand les prêtres moscovites disent à ceux qu'ils communient : *C'est le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ;* quand les Éthiopiens disent : *Ceci est, nous le croyons dans la vérité, votre corps;* quand les mêmes Éthiopiens disent : *C'est vraiment le corps et vraiment le sang d'Emmanuel notre Dieu;* quand les Cophtes disent : *C'est le corps saint et le sang précieux, pur et véritable de Jésus-Christ, Fils de notre Dieu, le corps et le sang d'Emmanuel notre Dieu, ce l'est dans la vérité;* quand les Arméniens disent : *C'est le vrai sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* ils ne signifient que la même chose que l'on a marquée dans l'ancienne Église, en disant : *Corpus Christi, amen;* quand on faisait dire aux Sarrasins convertis dans l'église grecque que *le pain et le vin mystiquement consacrés sont, selon la vérité, le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* c'était encore pour marquer la même chose.

Cette expression donc, que ce que l'on reçoit est le corps de Jésus-Christ dans la vérité, a toujours retenti aux oreilles de tous les chrétiens du monde, dans l'Orient et dans l'Occident; ils l'ont tous toujours regardée comme leur profession de foi; c'est le seul éclaircissement, la seule explication qu'on a donnée au peuple de ces paroles : *Ceci est mon corps;* au lieu de leur dire et de leur faire confesser que le pain et le vin qu'on leur donnait dans les mystères étaient le corps de Jésus-Christ en figure et en signification, on les obligeait d'avouer que c'était le corps de Jésus-Christ dans la vérité, et d'ajouter seulement ces mots, *dans la vérité,* à ceux de l'institution : *Ceci est mon corps,* pour marquer ce qu'ils en croyaient.

Les Pères, en suivant ce langage commun des fidèles, ont souvent employé cette même expression, pour marquer ce qu'il faut croire de l'Eucharistie. S. Hilaire s'en sert expressément au 8ᵉ livre de la Trinité, en disant *que Jésus-Christ est dans nous par la vérité de sa nature; que nous mangeons véritablement par la viande du Seigneur le Verbe fait chair;* « *verè Verbum carnem cibo Dominico sumimus;* » et ensuite il dit *que la déclaration expresse du Seigneur et notre foi nous apprennent que c'est vraiment de la chair et vraiment du sang.* « *Ipsius Domini professione et fide nostrâ verè caro et sanguis est; et hæc accepta atque hausta efficiunt ut nos in Christo et Christus in nobis sit.* » Car il faut remarquer sur ce passage que le sujet de cette proposition, *Verè caro et verè sanguis est,* qui est sous-entendu, ne peut être que le pain et le vin consacrés sous l'idée confuse de chose prise; et c'est ce qui est clairement marqué par les paroles suivantes : *Et hæc accepta atque hausta,* ces choses *prises et avalées,* qui se rapportent clairement aux symboles eucharistiques.

L'auteur du livre des Sacrements s'en sert de même, en disant (l. 6, c. 1) : *Comme Notre-Seigneur Jésus-Christ est vrai Fils de Dieu, et qu'il ne l'est pas par grâce comme les hommes, mais comme étant Fils de la substance du Père, de même c'est sa vraie chair que*

nous recevons, et son vrai sang qui est notre breuvage. Mais vous me direz peut-être, comme dirent les disciples lorsqu'ils entendirent ces paroles de sa bouche : « Celui qui ne mangera pas ma chair et ne boira pas mon sang ne demeurera pas en moi, et n'aura pas la vie éternelle ; » vous me direz donc peut-être : « Comment est-ce de vraie chair ? » Ainsi l'on voit dans ce même passage l'expression du doute et de l'erreur : *Comment est-ce de vraie chair ?* L'expression de la vérité opposée au doute et à l'erreur : *C'est de vraie chair*, et le modèle de cette vérité qui exclut toute figure : *C'est de vraie chair, comme Jésus-Christ est vrai Fils de Dieu, non par grâce, mais par nature.*

C'est dans le même sens qu'Hésychius déclare que ce mystère est *le corps et le sang de Jésus-Christ dans la vérité ; « secundùm veritatem ; »* que l'auteur des homélies attribuées à Eusèbe d'Émèse l'appelle le sacrifice du vrai corps de Jésus-Christ : *Ad percipiendum sacrificium veri corporis ipsius te roboret et potentia consecrantis invitet* (hom. 5, de Pasch.) ; et que Gélase de Cyzique assure que *nous recevons véritablement le précieux corps et le précieux sang de Jésus-Christ.* Anastase Sinaïte emploie le mot *de véritablement* dans une opposition formelle à la figure, lorsqu'il dit : *A Dieu ne plaise que nous disions que la sacrée communion est l'antitype du corps de Jésus-Christ, ou de simple pain, puisque c'est véritablement le corps même de Jésus-Christ, Fils de Dieu ;* ce qu'il répète plusieurs fois dans ce passage célèbre que l'on a traité amplement dans le premier tome de cet ouvrage (liv. 7, cap. 2). Ce n'est aussi qu'en suivant le même langage de la foi commune que les auteurs du neuvième siècle ont employé souvent cette même expression. *On appelle l'Eucharistie mystère*, dit Remi d'Auxerre (in Exposit. missæ), *parce qu'après la consécration elle paraît une chose, et elle en est une autre : elle paraît du pain et du vin, mais dans la vérité c'est le corps de Jésus-Christ ;* ce qu'il répète plusieurs fois et en plusieurs manières, tant dans ce traité que dans son commentaire sur l'Épître aux Corinthiens. L'auteur des homélies attribuées à S. Éloi dit aussi que le pain que les prêtres consacrent *est le vrai corps de Jésus-Christ ;* et Valfridus Strabo déclare que *les mystères de notre rédemption sont véritablement le corps et le sang de Jésus-Christ.*

Il faut que la chicanerie et la contention aient étrangement étouffé dans un esprit le secret discernement qui nous fait reconnaître tout d'un coup quand les auteurs parlent naturellement ou par métaphore, pour ne pas sentir que jamais rien n'eut moins l'air de métaphore que toutes ces expressions des Pères ; cependant M. Claude traite cette preuve avec mépris, et croit l'avoir renversée, en disant en sa manière (contre le P. Nouet, p. 563) : *Si toutes les fois que nous trouvons le terme de* véritablement *dans les Pères, il le fallait prendre en un sens de substance et de réalité, par opposition au sens mystique et figuré, on tomberait dans les plus grandes extravagances du monde. Il faudrait dire que la sanctification du S.-Esprit est une onction réelle, et que Jésus-Christ est réellement et proprement un premier fruit, et que la piété est réellement un vêtement blanc, sous prétexte que S. Cyrille de Jérusalem a dit que nous sommes véritablement oints du S.-Esprit, que Jésus-Christ est véritablement les prémices, et que la sainteté de vie est véritablement un vêtement blanc. Il faudrait dire que le corps de Jésus-Christ est réellement un autel, qu'un homme craignant Dieu est réellement un arbre, que la volupté et l'ivrognerie sont réellement un ulcère de notre chair, sous prétexte qu'Hésychius a dit que le corps du Seigneur était véritablement un autel, et que celui qui médite la loi est véritablement un arbre, et que les voluptés des sens sont véritablement les ulcères de notre chair négligée. On pourrait apporter mille exemples où ce terme est employé dans des propositions impropres et métaphoriques, et où, par conséquent, il ne veut dire rien moins que la réalité ou la propriété de la lettre, comme lorsque S. Chrysostôme dit que le péché est véritablement une paralysie, et l'avarice véritablement un bourbier ; et S. Cyrille d'Alexandrie, que Nestorius était véritablement une zizanie du diable ; et Chrysologue, que les Juifs étaient véritablement une engeance de vipères ; et S. Basile, que les discours des philosophes sont véritablement une toile d'araignée. C'est connaître peu le style des Pères que de presser ces sortes d'expressions, et de les rapporter à une réalité telle que Rome l'établit dans le sacrement.*

Mais M. Claude me permettra de lui répondre que c'est avoir bien peu de lumière que de s'imaginer que ce ramas d'exemples qu'il a tirés d'Aubertin, quand il y ajouterait même tous ceux que ce ministre a recueillis, et qu'il insère dans son premier livre sur ce passage : *Ma chair est vraiment viande*, et dans son second sur celui d'Hésychius, que *les mystères sont le corps et le sang de Jésus-Christ dans la vérité*, puissent empêcher que l'on ne se serve de ceux que j'ai allégués pour établir la présence réelle, et qu'il faut avoir bien peu de discernement pour n'en pas reconnaître la différence.

Quand je dirais simplement à M. Claude que toutes ces expressions qu'il rapporte comme semblables à celle-ci, l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ dans la vérité, n'ont peut-être été employées séparément qu'une fois chacune par les auteurs, au lieu que celle-ci, que l'Eucharistie est le vrai corps de Jésus-Christ, a été une infinité de fois dans la bouche des fidèles et des Pères, ce serait assez pour lui en faire connaître la différence : car il devrait voir par là que cette expression : *C'est le vrai corps de Jésus-Christ*, vient de la nature même et de la proportion que cette manière de s'exprimer a avec son objet, et que c'est ce qui la rend commune à tous, parce que chacun voit cette proportion ; au lieu qu'on n'est porté à ces autres métaphores que par des rencontres particulières, par des circonstances extraordinaires, par la chaleur de l'imagination ; et c'est ce qui fait qu'il est rare qu'une même métaphore se trouve dans divers auteurs. Quand je lui dirais que c'est manquer de jus-

tesse d'esprit et de bonne foi que de comparer des expressions dont on se sert dans la suite d'un discours où l'imagination s'échauffe, où les passions ont part, où l'on veut émouvoir les esprits, avec des paroles de profession de foi, où l'on parle exactement, où l'on ne veut que se faire entendre, et où l'on n'est point du tout porté à employer des expressions extraordinaires et éloignées de la manière ordinaire de parler, je lui ferais un reproche dont il aurait peine à se justifier. Quand je lui dirais qu'il est contre le bon sens de comparer des métaphores non prouvées, non suivies, et qui sont environnées de circonstances qui portent au sens métaphorique, avec des expressions prouvées et suivies, comme celles que j'ai rapportées de S. Hilaire, de S. Ambroise, d'Hésychius, de Remi d'Auxerre, j'aurai suffisamment ruiné tout son prétendu recueil d'expressions, où les mots *vrai* et *véritablement* sont joints à des termes métaphoriques. Quand je lui dirais qu'il y a bien de la différence entre une métaphore expliquée par la suite du discours et une autre expression qui subsiste par elle-même, et qui ne reçoit point de lumière d'ailleurs, ce qui fait que l'esprit est bien plus porté à la prendre littéralement, je ne lui dirais rien dont le bon sens ne l'obligeât de convenir.

Cependant cette expression : *C'est véritablement le corps de Jésus-Christ*, est absolument du second genre : les fidèles, après avoir dit que ce qu'ils recevaient des mains du prêtre était *dans la vérité le corps de Jésus-Christ*, ne s'expliquaient pas davantage ; et les Pères de même n'ajoutent rien pour éclaircir cette expression, que *c'est le vrai corps de Jésus-Christ*. Mais il n'en est pas de même des expressions que M. Claude et Aubertin produisent ; elles sont pour la plupart expliquées et déterminées dans les lieux mêmes dont ils les tirent : si S. Cyrille de Jérusalem, par exemple, dit que nous sommes *véritablement oints du S.-Esprit*, il opppose le terme *verè* à la figure d'une onction toute corporelle, que les pontifes et les rois des Juifs recevaient : ce qui fait voir qu'il le prend pour la vérité de l'onction, que ces onctions corporelles figuraient : quand il dit qu'il faut que nous soyons *revêtus d'habits* qui soient vraiment blancs, il le dit après avoir averti qu'il ne prétendait pas que les baptisés *portassent toujours des robes blanches*, pour montrer que ces habits vraiment blancs n'étaient pas des habits matériels, et ce n'est même que cette opposition avec les habits blancs matériels, qui le jette dans cette expression par laquelle il appelle les vertus des habits vraiment blancs, parce qu'elles possèdent la qualité marquée par la blancheur d'une manière plus véritable et plus noble que toutes les choses corporelles ; de même quand S. Chrysostôme, sur l'Épître aux Hébreux, dit que *l'avarice est effectivement un bourbier*, c'est dans un grand discours où il compare l'avarice avec un bourbier, en faisant voir qu'elle est pour l'âme ce qu'un bourbier est pour le corps, et en ajoutant qu'elle est pire que tout bourbier, parce qu'elle ne souille pas le corps, mais l'âme ; et quand le même saint, dans l'homélie 8 sur l'Épître aux Éphésiens, appelle *le péché une vraie paralysie*, c'est après avoir distingué deux sortes de paralysie : l'une de l'esprit, causée par les péchés ; l'autre du corps, et en opposant la paralysie de l'esprit à celle du corps comme infiniment plus redoutable.

Il me serait aisé de montrer ces mêmes éclaircissements dans la plupart des passages allégués par Aubertin et par M. Claude ; mais il y a tant d'autres différences sensibles, que je néglige celle-là.

Je puis encore dire à M. Claude qu'il y a une différence essentielle entre le mot *verè* lorsqu'il est employé par opposition au doute, et ce même mot lorsqu'il ne marque pas cette opposition, parce que dans l'opposition au doute il prend sa signification de la nature du doute, et ne permet pas à l'esprit de la chercher ailleurs. C'est un principe qui ne se peut pas contester, et dont le sens commun fait voir clairement la vérité. Cependant ce seul principe distingue toutes les expressions alléguées par M. Claude et par Aubertin de celle où il est dit que l'Eucharistie est *véritablement le corps de Jésus-Christ*. Nulle de celles qu'il allègue n'est opposée au doute : ce n'est point pour désavouer un doute qu'Isaïe dit : *Véritablement le peuple est du foin ;* et Hésychius ne combat point aussi un doute lorsqu'il dit que *celui qui médite la loi de Dieu est véritablement un arbre*, ou que les voluptés des sens *sont véritablement des ulcères*. Mais toutes les fois que l'on a dit que l'Eucharistie est véritablement le corps de Jésus-Christ, c'a toujours été par opposition au doute ; et cette opposition est marquée formellement par S. Hilaire, par l'auteur du livre des Sacrements, par S. Ambroise, par Hésychius, et elle est toujours sous-entendue, l'Église n'ayant exigé des fidèles cette confession que l'Eucharistie était le corps de Jésus-Christ dans la vérité, qu'afin qu'ils témoignassent qu'ils n'en doutaient point ; de sorte que ce doute déterminant le mot *verè*, et ce doute étant lui-même déterminé à la réalité, il n'y a aucun lieu de douter que ce terme *verè*, employé dans ces expressions, ne fût une confession de la présence réelle.

Mais je passe plus avant, et je lui veux montrer que les expressions qu'il rapporte comme semblables à celle où il est dit que l'Eucharistie *est véritablement le corps de Jésus-Christ*, sont distinguées par elles-mêmes, parce qu'elles sont d'un genre tout différent.

Il s'agit entre nous du sens de cette expression : *Ceci est mon corps* : les catholiques prétendent qu'on la doit expliquer simplement, et la prendre en ce sens : *Ceci est réellement mon corps ;* les calvinistes prétendent qu'il la faut entendre en un sens de figure, et l'expliquer par ces mots : *Ceci signifie mon corps*, ou *est la figure de mon corps*. Les catholiques insistent et soutiennent que tous les chrétiens et tous les Pères les ont clairement déterminées au sens de réalité par ces additions qu'ils y ont faites, *en vérité, selon la vérité, véritablement*, ou par l'épithète de *vrai* ajoutée au mot de corps ; les calvinistes répliquent que ces additions et ces déterminations n'empêchent pas que

ces propositions ne se doivent expliquer en leur sens de figure, et ils prétendent en trouver une foule d'exemples dans les Pères. Si cela est, la preuve en sera moins forte; mais qu'ils prennent garde à quoi ils s'obligent, et qu'ils ne prétendent pas nous donner le change : ils nous doivent rapporter des exemples dans lesquels les mots *vrai*, *véritablement*, *en vérité*, *selon la vérité*, soient employés, et qui se prennent néanmoins en un sens de figure, c'est-à-dire où le mot *est* soit employé pour celui de *signifier*.

Que M. Claude se mette cela, s'il lui plaît, dans l'esprit, et qu'il ne fasse pas semblant de ne s'en pas souvenir; car il y a une extrême différence entre un sens de figure ou un sens figuratif, et un sens de métaphore proprement dite : dans la métaphore proprement dite, le verbe *est* conserve sa signification naturelle; c'est un *est* d'attribution, et il n'est nullement pris pour *signifie* ou *est figure :* quand on dit que le péché est une *vraie paralysie*, on ne veut pas marquer ce que signifie le péché, mais ce qu'il est; tout le changement consiste donc dans l'attribut, qui n'est pas pris pour son être réel, mais pour sa qualité ou pour la chose qu'il figure et qu'il représente : ainsi dans cette proposition: *Le péché est une vraie paralysie*, le mot *paralysie* n'est pas pris pour une maladie qui prive le corps de son mouvement, mais il est pris pour une privation des mouvements de l'âme, dont la paralysie du corps est l'image et la figure. Au contraire, dans les propositions figuratives, l'attribut retient sa signification propre, et le changement ou trope se fait dans le verbe *est*, qui est pris pour *signifie :* ainsi quand on dit qu'une statue est *Jules César*, on veut dire qu'elle représente le vrai Jules César.

Je le répète donc encore : il ne s'agit point de savoir si les mots *vrai*, *véritablement*, *dans la vérité*, peuvent entrer dans les expressions proprement métaphoriques : on n'a *jamais pensé* à le nier; on avoue qu'ils peuvent y avoir lieu, et la raison en est toute claire : c'est que ces termes métaphoriques étant pris pour une autre chose, et signifiant dans cet usage métaphorique la vérité figurée, ou une qualité qui convient à la chose dont on parle, il y a sujet d'employer le terme *véritablement*, pour montrer que cette vérité figurée et cette qualité lui conviennent réellement : ainsi on dira que *Jésus-Christ est le vrai Melchisédech*, que *le peuple est vraiment du foin*, que *l'avarice est véritablement un bourbier*, pour montrer que la vérité figurée par Melchisédech, c'est-à-dire d'être *prince de paix*, convient réellement à Jésus-Christ; que la qualité marquée par le *foin*, qui est de sécher en peu de temps, convient réellement au peuple; que les qualités d'un bourbier conviennent réellement à l'avarice. Mais comme ces mêmes raisons n'ont pas de lieu dans les propositions figuratives, où l'on ne veut pas marquer que l'attribut convient au sujet, mais que le sujet signifie l'attribut, les hommes ne se sont point du tout portés à se servir de ces termes *en vérité*, *véritablement*, *vrai*, dans ces sortes de propositions.

Voilà ce que l'on dit à M. Claude; c'est ce qu'il a à prouver, et il ne le peut faire qu'en alléguant des exemples où ces termes soient employés dans des propositions où le mot *est* soit pris pour *signifie*, et qui soient proprement figuratives et non simplement métaphoriques; sans cela il ne prouve rien, et il abuse ceux qui le croient. Que nous dit-il donc, ou que nous dit Aubertin ? Qu'il ne faut pas toujours prendre les mots *véritablement* et *en vérité* dans un sens de réalité; que le mot *verè* n'exclut pas toute métaphore ni tout *trope*. Je l'avoue, mais je lui dis que les hommes ne s'en sont point servis pour marquer ce prétendu sens de figure; voilà de quoi il s'agit. Je lui dis que ces termes n'ont jamais été appliqués aux choses qui ne sont que figurément et sacramentalement ce que l'on dit qu'elles sont : que l'on ne dit point de la pierre du désert qu'elle était *véritablement Jésus-Christ;* que l'on ne dit point d'un *olivier* que c'est *véritablement la paix;* que l'on ne dit point d'un *laurier* que c'est une *vraie victoire*.

Voilà les exemples qu'il faudrait trouver. Voyons quels sont ceux que M. Claude produit : que les Pères disent *que Jésus-Christ est véritablement les prémices; que celui qui médite la loi de Dieu est véritablement un arbre; que Nestorius était une véritable zizanie; que les discours des philosophes sont véritablement des toiles d'araignées*. Mais que veut dire M. Claude avec ces exemples ? et n'est-ce pas se moquer du monde que de le vouloir surprendre par des illusions si grossières? Quand on dit que *Jésus-Christ est véritablement les prémices*, veut-on dire qu'il signifie les prémices ? Quand on dit que *Nestorius était une véritable zizanie*, veut-on dire qu'il signifiait zizanie ? Qu'on parcoure tous les autres exemples qui sont produits par Aubertin (p. 218 et 854), où le mot *verè* est employé dans une proposition dont l'attribut est métaphorique, on n'en trouvera aucune qui soit figurative, et où le mot *est* soit pris pour *signifie, représente, figure*, quoiqu'il en rapporte plus de quarante; et comme il est certain qu'il a fait ce qu'il a pu pour en trouver de semblables à l'expression à laquelle il prétend les comparer, il nous donne lieu de conclure qu'il n'y en a point, et que ce n'est que par nécessité qu'il en rapporte qui sont tout d'un autre genre. Et il s'ensuit clairement de là que les Pères n'ont point pris cette proposition : *Ceci est mon corps*, dans un sens figuratif, puisqu'ils y ont joint ces termes, *vrai, en vérité, véritablement*, qui ne se joignent point aux propositions figuratives.

Si M. Claude veut que je le conclue en forme, il me sera bien facile, il n'y a qu'à réduire cette preuve à cet argument : Ces deux propositions : *Ceci est le corps de Jésus-Christ*, et : *Ceci est véritablement*, ou *dans la vérité le corps de Jésus-Christ*, ont le même sens, et le mot *est* signifie la même chose dans toutes les deux; or la seconde qui est : *Ceci est véritablement* et *selon la vérité le corps de Jésus-Christ*, ne signifie point du tout : *Ceci figure ou représente véritablement le corps de Jésus-Christ*, puisqu'il

n'y a nul exemple d'une telle expression, comme il paraît par les catalogues d'Aubertin, où il ne s'en rencontre aucune qui soit prise en ce sens; donc cette proposition : *Ceci est mon corps*, ne signifie point du tout : *Ceci est la figure de mon corps.*

A la vérité, cet argument ne conclut pas que le terme de *corps de Jésus-Christ* ne soit pas *métaphorique*, d'une métaphore proprement dite; mais aussi je n'ai pas besoin de le prouver, puisqu'Aubertin et les ministres l'avouent, en reconnaissant qu'il marque toujours le vrai corps de Jésus-Christ; et si j'étais obligé de le faire, cela ne serait pas difficile, étant clair que le terme de *corps de Jésus-Christ* n'est pas employé dans ces propositions pour marquer une qualité du pain, et pour figurer quelque autre chose plus excellente qui convienne réellement au pain, en quoi consiste la métaphore proprement dite.

C'est donc une vérité de fait admirablement justifiée par les catalogues d'Aubertin, que l'on ne s'est point servi des mots de *véritablement*, de *en vérité*, de *vrai*, dans les propositions proprement figuratives dans lesquelles le mot *est* est pris pour *signifie*. On pourrait peut-être inventer certains exemples faits à plaisir dans lesquels on les ferait entrer; mais ces exemples n'ont aucun rapport à l'expression dont il s'agit. Si l'on disait d'un portrait du roi parfaitement ressemblant que *c'est véritablement le roi*, pour marquer cette parfaite ressemblance, cela ne serait pas obscur; mais l'on n'userait jamais de ce langage à l'égard d'un portrait commun, et encore moins à l'égard d'un signe d'institution, dont le rapport, n'étant fondé que sur la volonté de l'instituteur, n'a point cette conformité vive et sensible qui porterait à dire que *c'est véritablement le roi.*

C'est la raison pour laquelle on ne s'est jamais avisé de dire que *l'agneau pascal fût en vérité le passage*, et que *la circoncision fût en vérité l'alliance*, ou que le sang dont le peuple fut arrosé par Moïse *fût en vérité l'ancien Testament.* Et c'est par la même raison que les Pères qui nous disent que l'eau que l'on mêle dans le calice eucharistique signifie le peuple, que le chrême signifie le Saint-Esprit, ne nous disent pas *que c'est véritablement le peuple*, que c'est *le peuple dans la vérité*, que *c'est le vrai Saint-Esprit.* On se contente des affirmations communes pour exprimer les choses communes. On ne dit point que le soleil est vraiment lumineux, ni que le pain nourrit véritablement : ces expressions marquent une certaine résistance dans l'esprit de ceux à qui on parle, que l'on désire surmonter, et elles deviennent ridicules quand on n'a pas lieu de prévoir cette résistance; or on n'a aucun sujet de la prévoir, quand il s'agit de marquer simplement qu'un signe d'institution signifie son objet; et ainsi pour signifier que le pain est figure de Jésus-Christ, on ne se serait jamais porté à ajouter toutes ces gloses et ces déterminations, que ce *l'est dans la vérité*, *véritablement*, *selon la vérité*, *indubitablement*, *certainement*, parce que c'est faire trop d'effort pour persuader une chose à laquelle l'esprit ne résiste point.

Mais, comme je l'ai déjà dit plusieurs fois, la détermination de ces termes de *véritablement, en vérité*, et des autres qui ont le même sens, n'est point ambiguë, et les Pères ne nous l'ont point laissée à deviner : ils l'ont clairement marquée par l'opposition au doute; on ne peut nier que ces mots ne soient employés par eux pour combattre et rejeter ce doute qu'ils ont marqué, et que l'auteur du livre des Sacrements, par exemple, n'entende que l'Eucharistie est de vraie chair dans un sens directement contraire au doute qu'il exprime par ces paroles : *Quomodò vera?* Ainsi, comme il est évident que ce doute marqué par les Pères ne regarde ni la figure, ni la vertu, il est évident aussi que cette expression : *C'est véritablement le corps de Jésus-Christ*, et autres semblables, n'affirment ni la figure ni la vertu, mais qu'elles contiennent une confession nette et précise de la présence réelle.

CHAPITRE IX.

Réfutation des défaites par lesquelles M. Claude tâche d'éluder dans son dernier ouvrage la preuve que l'on tire de ces termes de vrai corps.

Ceux qui aiment les productions d'une imagination échauffée et d'un esprit agité qui met tout en œuvre, et qui fait exciter beaucoup de poussière pour obscurcir les choses les plus évidentes, estimeront sans doute beaucoup les efforts que fait M. Claude pour se défendre de la preuve que l'on avait déjà tirée dans le premier tome de *la Perpétuité* de ces expressions par lesquelles les Pères nous ont si souvent assuré que l'Eucharistie *est le vrai corps de Jésus-Christ*, ou *qu'elle est dans la vérité et véritablement le corps de Jésus-Christ.*

Mais ceux qui jugent principalement des ouvrages et des esprits par la bonne foi, la sincérité et l'amour de la vérité, et qui regardent comme une chose horrible de faire d'un différend où il s'agit du salut de tant d'âmes, et de celui des personnes qui en disputent, un jeu et un exercice d'esprit, seront particulièrement touchés de douleur, en voyant la manière avec laquelle il s'efforce de résister sur ce point à la vérité qui le convainc.

Ces efforts se réduisent, 1° à tâcher d'affaiblir cet argument par quelques chicaneries; 2° à alléguer quelques exemples captieux, où il prétend que les termes de vrai corps de Jésus-Christ sont employés par métaphore; 3° à proposer diverses manières vagues d'expliquer ces termes, sans qu'il veuille s'arrêter à aucune précisément. Ces paroles, dit-il, peuvent avoir ce sens; elles peuvent encore avoir celui-là; c'est peut-être un doute de vertu que l'on prétend prévenir par ces termes; c'est peut-être une autre sorte de doute. Mais il ne se fixe précisément à rien, et il témoigne assez qu'il ne sait à quoi s'en tenir.

Les chicaneries se réduisent à deux principales : l'une, à nier que ces expressions aient été généralement reçues dans toute l'Église et dans tous les siè-

cles. *Pour pouvoir dire qu'une expression a été généralement reçue par tous les peuples et dans tous les siècles, il faudrait* dit-il, (3e Réponse, page 639), *avoir parcouru les auteurs de tous les siècles et de tous les peuples, et avoir fait voir que cette expression a été reçue par la plupart d'entre eux.* Mais M. Claude exige des conditions injustes, faute de bien prendre garde au sujet dont il s'agit : car quand on fait voir qu'une expression a été employée dans des formules qui ont été dans la bouche des Latins, des Grecs, des Moscovites, des Cophtes, des Éthiopiens, des Arméniens ; que personne ne peut montrer qu'en aucun de ces peuples elle ait commencé d'être pratiquée en un certain temps ; enfin lorsqu'un grand nombre d'auteurs s'en sont servis en divers temps, on a droit d'appeler cela un langage général : or c'est ce que l'on a prouvé des expressions dont il s'agit.

Il allègue en second lieu qu'*il se peut faire qu'une même expression se trouve en usage en divers siècles et entre divers peuples sous de différentes vues, et qu'elle ait été employée pour de différentes fins et pour de différentes occasions ;* et qu'*ainsi ce n'est pas bien raisonner que de conclure qu'il y a eu une raison uniforme et universelle dans tous les siècles qui les a obligés de se servir d'un terme, sous prétexte qu'on s'en est servi.* Mais il ne se serait jamais servi de cette défaite, s'il avait considéré qu'il y a de certaines possibilités qu'il n'est jamais permis d'alléguer sans preuves, parce que le contraire étant infiniment plus probable, le bon sens ne permet pas qu'on y oppose des possibilités métaphysiques, qui ne sont appuyées d'aucune conjecture réelle et solide ; ainsi quand une personne assure qu'un homme est vivant et se porte bien parce qu'elle l'a vu depuis une heure, il serait ridicule qu'une autre prétendît avoir droit de le contredire parce qu'il est possible qu'un homme meure d'apoplexie en un quart-d'heure, ou qu'il soit écrasé par la chute d'une maison. Or ce que M. Claude fait ici est encore moins raisonnable : on trouve cette expression, que *l'Eucharistie est le vrai corps de Jésus-Christ,* qu'*elle est dans la vérité* et *véritablement le corps de Jésus-Christ,* employée en divers siècles par divers auteurs et par divers peuples, sans qu'il y ait aucune marque de diversité de sens. Il y a au contraire plusieurs marques d'unité de sens : 1° parce qu'ils s'en servent tous pour montrer ce qu'il faut croire de ce mystère, ce qui applique à parler simplement : or il n'y a pas plusieurs sens simples d'une même expression ; 2° parce qu'ils s'en servent tous sans explication, et par conséquent qu'ils supposent que ces paroles sont claires : or des paroles qui auraient tant de divers sens ne le seraient pas, cette diversité étant une fort grande obscurité ; 3° parce que plusieurs de ceux qui s'en sont servis les opposent au même doute, qui naît de ce que le pain consacré paraît encore du pain : car c'est cette contrariété de la vérité réelle de l'Eucharistie avec l'apparence extérieure qui est marquée, comme il a été dit ci-dessus par l'auteur du livre des Sacrements, lorsqu'après avoir dit que c'est *la vraie chair de Jésus-Christ* que nous recevons, il s'objecte (l. 6, c. 1) : *Mais vous me direz peut-être : Comment est-ce de la vraie chair ?* Elle est aussi marquée par Remi d'Auxerre, lorsqu'il dit (in Expos. missæ) : *Il semble que ce soit du pain et du vin, mais, dans la vérité, c'est le corps de Jésus-Christ.* Et c'est dans le même sens que Théophylacte dit (in cap. 26 Matth.) que *le mystère paraît du pain, quoique dans la vérité ce soit de la chair :* τῷ ὄντι, car ce terme a le même sens que celui de *verè.*

Aussi M. Claude, qui est bien aise de jeter ces vues vagues à la traverse, pour embarrasser toujours un peu la dispute, ne s'y arrête pas : il entre plus avant dans la question, et il attaque en particulier ce qu'on avait dit dans le livre 8 du premier tome de *la Perpétuité* pour confirmer la preuve que l'on tire de ces expressions, et pour réfuter les faux exemples par lesquels Aubertin s'est efforcé de les éluder. On y avait remarqué que lorsque de deux choses *l'une tient lieu de la vérité figurée, et que l'autre ne tient lieu que de la figure, on se sert des mots* vrai *et* propre, *quand même le mot auquel on les joint serait métaphorique ; qu'ainsi on dira que les chrétiens sont les vrais Israélites, que Jésus-Christ est le véritable Melchisédech, que Jésus-Christ est le vrai soleil, que l'Église est la vraie épouse de Jésus-Christ, parce que les Israélites charnels tenaient lieu de figure à l'égard des chrétiens, que Melchisédech était la figure de Jésus-Christ, que le soleil visible n'est que l'image du soleil invisible.* Et l'on avait conclu de cette remarque que le corps de Jésus-Christ ne tenant point lieu de figure à l'égard du pain, si le pain, au contraire, tenait lieu de figure à l'égard de Jésus-Christ, on pourrait bien dire que Jésus-Christ est vraiment pain, mais que l'on ne pourrait pas dire que le pain fût vraiment Jésus-Christ ; d'où il s'ensuit que l'on pourrait encore moins dire que c'est le vrai corps de Jésus-Christ.

Voilà ce que M. Claude entreprend de réfuter, et il faut voir maintenant de quelle sorte il le fait : il ne conteste pas la remarque générale, qui est que lorsque de deux choses l'une tient lieu d'original et l'autre de figure, on n'affirme jamais l'original de la figure avec le mot *vraiment* ou *vrai,* mais que c'est, au contraire, la figure que l'on affirme de l'original avec ces termes. *Je veux,* dit-il (pag. 634), *qu'on ne puisse pas dire qu'une figure qu'elle est vraiment l'original. Accordons,* dit-il (id., 635), *encore à M. Arnauld qu'on ne puisse pas dire qu'une figure, en tant que figure, soit vraiment la chose même qu'elle représente ; il n'en pourra rien conclure, sinon que ce que les Pères ont dit du pain de l'Eucharistie, qu'il était vraiment le corps de Jésus-Christ, ils ne l'ont pas dit en tant que ce pain est une figure. Mais cela,* dit-il, *n'empêche pas qu'ils ne l'aient pu dire à d'autres égards.*

Mais cet aveu que fait M. Claude est de plus grande importance qu'il ne le croit, et il ruine par là sans qu'il y pense tous les fondements du calvinisme ; car s'il est vrai, comme il l'avoue, que les mots *vrai,*

vraiment, ne se disent pas du pain en tant que figure, il s'ensuit que ces propositions : *Le pain consacré est le vrai corps de Jésus-Christ, la vraie chair de Jésus-Christ, est vraiment le corps de Jésus-Christ*, ne signifient point que le pain consacré soit la vraie figure de la chair et du corps de Jésus-Christ : or si cela est, il s'ensuit que cette proposition simple : *L'Eucharistie ou le pain consacré est le corps de Jésus-Christ* ne signifie point aussi que le pain est la figure du corps de Jésus-Christ, comme prétendent les calvinistes ; car il est certain que dans ces deux propositions : *Le pain est le corps de Jésus-Christ, le pain est le vrai corps de Jésus-Christ,* le mot *est* a le même sens, aussi bien que celui de *corps*, et il est absolument ridicule de prétendre que dans la première proposition : *Le pain est le corps de Jésus-Christ,* le mot *est* se prenne pour *signifie*, et le mot *corps* pour le *vrai corps*, et que le mot *vrai,* qui ne change jamais la signification des termes, et qui est au contraire destiné pour la conserver, produise néanmoins un si grand renversement dans la seconde proposition : *Le pain est le vrai corps de Jésus-Christ,* qu'il fasse que le mot *est*, qui était un *est* de signification et de figure, devienne un *est* de réalité, et que le mot *corps de Jésus-Christ*, qui était pris pour le *vrai corps de Jésus-Christ*, ne se prenne plus que pour sa qualité et non pour le *vrai corps*.

En un mot, il est ridicule de prétendre que dans ces propositions des Pères : *Le pain est le corps de Jésus-Christ ; le pain est le vrai corps de Jésus-Christ,* les mots *est* et *corps de Jésus-Christ* aient des significations différentes ; et, par conséquent, si le mot *est*, dans la seconde, n'est pas pris pour *signifie*, comme l'avoue M. Claude, il ne peut être pris en ce sens dans la première ; et si le mot *corps de Jésus-Christ* n'est pas pris dans la première pour la *vertu ;* mais pour *le vrai corps de Jésus-Christ*, comme les ministres l'avouent encore, il ne peut être pris en ce sens dans la seconde.

Ainsi l'unité du sens de ces deux expressions exclut en même temps toutes les deux clés des calvinistes. La clé de figure est exclue, parce que dans cette proposition : *Le pain est le vrai corps de Jésus-Christ,* le mot *est* n'est point pris pour *signifie* ou *est figure ;* d'où il s'ensuit qu'il ne l'est pas aussi dans la proposition simple : *Le pain est le corps de Jésus-Christ.* La clé de vertu est exclue, parce que dans cette proposition : *Le pain est le corps de Jésus-Christ*, le mot *corps de Jésus-Christ* signifie le propre corps de Jésus-Christ ; et, par conséquent, il le signifie aussi dans cette autre proposition : *Le pain est le vrai corps de Jésus-Christ.*

Il s'ensuit encore de cet aveu que la plupart des exemples qu'Aubertin et M. Claude rapportent pour montrer que l'on peut dire, selon leur doctrine, que *le pain est le vrai corps de Jésus-Christ*, ou *est vraiment le corps de Jésus-Christ,* sont absolument impertinents : car ils sont presque tous d'un genre qui n'a rien de commun avec l'expression dont il s'agit. Il est très-certain, par exemple, que l'on ne peut pas dire que *le pain est le vrai corps de Jésus-Christ*, au même sens que l'on dit que *Jésus-Christ est le vrai soleil, le vrai Melchiséàech*, et que *les chrétiens sont les vrais Israélites*, parce que le sens de ces dernières propositions est que Jésus-Christ possède d'une manière excellente le pouvoir d'éclairer les âmes, qui n'est que figurée par le soleil ; or on ne peut pas dire que le pain possède la qualité marquée par le corps de Jésus-Christ d'une manière plus excellente que le corps de Jésus-Christ même. Ainsi comme presque tous les exemples d'Aubertin sont de ce genre, il s'ensuit qu'ils sont presque tous renversés par cette seule remarque, dont M. Claude reconnaît la vérité, qui est que l'on ne peut pas affirmer l'original de la figure avec le terme de vrai ; et l'on en doit ainsi conclure qu'il compare des expressions comme semblables, qui ont des sens très-différents ; ce qui est une illusion manifeste.

Tout ce que M. Claude peut prétendre est qu'il y ait quelque exemple où, sans marquer cette excellence et ce rapport de l'original à la figure, on dise qu'une chose est vraiment une autre, parce qu'elle en possède la qualité et la vertu.

C'est aussi à quoi il se réduit dans ces paroles : *Qui empêche,* dit-il (p. 634), *qu'on ne puisse appliquer ce terme à une chose qui aura toute la vertu d'une autre, et qui nous en fera sentir tous les effets, soit que d'ailleurs elle en soit la figure ou qu'elle ne le soit pas? La parole de l'Évangile ne contient pas la substance du corps de Jésus-Christ, elle n'en a que la vertu, et toutefois Éthérius et Béatus ne laissent pas d'assurer qu'elle est vraiment le corps de Jésus-Christ.* « *Qu'est-ce que « ce pain,* » *disent-ils,* « *que nous demandons tous les « jours, qui est nôtre, et que pourtant nous ne recevons « point si nous ne le demandons? C'est vraiment le corps « de Jésus-Christ. Sachez que c'est lui-même qui est « notre pain quotidien. Demandez-le, recevez-le, man- « gez-le tous les jours. Lisons les saintes Écritures, et « nous trouverons ce pain. Je crois que l'Évangile, les « Écritures, la doctrine de Jésus-Christ sont le corps de « Jésus-Christ ; car quand Jésus-Christ dit : Qui ne « mangera ma chair et ne boira mon sang, etc., quoi- « que cela se puisse entendre spirituellement et en mys- « tère, toutefois le pain quotidien que nous demandons « corporellement, et qui est* VRAIMENT *le corps de Jésus- « Christ et son sang, est la parole des Écritures, la doc- « trine divine ; et lorsque nous la lisons nous mangeons « la chair de Jésus-Christ, et nous buvons son sang.* » *L'auteur du commentaire sur le psaume attribué à S. Jérôme, a si peu cru que le terme* VRAIMENT, *appliqué à l'Eucharistie, lorsqu'on dit qu'elle est vraiment le corps de Jésus-Christ, se dût entendre d'une vérité de substance, qu'il n'a pas fait difficulté, comparant l'Eucharistie avec la parole de l'Évangile, d'affirmer que cette parole est* PLUS VÉRITABLEMENT *ce corps.* « *Je crois,* dit-il (comm. in psal. 147), *que l'Évan- « gile est le corps de Jésus-Christ, ses saintes Écri- « tures, dis-je, et sa doctrine. Et quand il dit : Qui ne « mangera ma chair et ne boira mon sang, bien que cela*

« *se puisse entendre du mystère, toutefois la parole des* « *Écritures, la doctrine divine est* PLUS VÉRITABLEMENT « *le corps de Jésus-Christ.* »

Il ajoute ensuite un autre exemple, qui est que les Pères ont *dit de l'Église qu'elle était vraiment Jésus-Christ* : car pour celui qu'il tire de Brixius, traducteur de S. Chrysostôme, il nous permettra bien sans doute de n'y avoir aucun égard, puisque le mot *veriùs* n'est point dans S. Chrysostôme; et quand on y en devrait avoir, il sera suffisamment éclairci par les principes qu'on établira ensuite. Mais voici de quelle manière il rapporte son exemple de l'Église. S. *Jérôme*, dit-il (pag. 635), *dans son commentaire sur l'Épître aux Galates, emploie le même terme de* VRAIMENT *sur le sujet de l'Église, bien qu'elle ne soit le corps de Jésus-Christ que mystiquement et moralement.* « *L'Église*, dit-il, *se prend en deux manières :* « *ou pour celle qui n'a ni tache ni ride, et qui est* « VRAIMENT *le corps de Jésus-Christ; ou pour celle qui* « *est assemblée au nom de Jésus-Christ, sans avoir la* « *plénitude ou la perfection des vertus;* » ce que Claude, *évêque d'Auxerre, ou plutôt de Turin, auteur du huitième siècle, a inséré mot pour mot dans son Exposition sur la même Épître.* « *L'Église*, dit-il, *qui n'a ni* « *tache ni ride, et qui est vraiment le corps de Jésus-*« *Christ.* » *On trouvera la même expression dans Béda :* « *Comme Notre-Seigneur*, dit-il (Exp. allegor. in Tobiam), *est le chef de son Église, et que l'Église est* « VRAIMENT SON CORPS, *ainsi le diable est le chef de tous* « *les méchants, et les méchants sont son corps et ses* « *membres.* »

Dans tous ces exemples que je viens d'alléguer de la parole de l'Évangile, des pauvres et de l'Église, M. Arnauld ne peut pas dire que Jésus-Christ ou son corps tiennent lieu de figure, ni que ces choses tiennent lieu de vérités figurées; car le corps de Jésus-Christ n'est pas la figure de l'Évangile, ni Jésus-Christ la figure d'un pauvre, et l'Église aussi, à proprement parler, n'est pas la vérité figurée par le corps du Seigneur. Cependant les Pères ne laissent pas d'assurer que cet Évangile et cette Église sont vraiment le corps de Jésus-Christ, et que le pauvre est vraiment Jésus-Christ. D'où il s'ensuit qu'il n'y a rien de plus vain que la remarque de M. Arnauld, « *qu'on ne peut pas dire que le pain* « *et le vin de l'Eucharistie soient vraiment le corps et* « *le sang de Jésus-Christ, parce que le pain et le vin ne* « *tiennent point lieu de chose figurée, ni le corps de Jé-*« *sus-Christ de figure.* » *Sur cette maxime, les Pères n'auraient pu dire ni que l'Église est vraiment le corps de Jésus-Christ, ni que l'Évangile est vraiment ce corps, ni que les pauvres sont vraiment le Seigneur même : et néanmoins ils l'ont dit, de même qu'ils ont dit que l'Eucharistie est vraiment le corps.*

Quand tout ce que M. Claude dit en cet endroit serait vrai et solide, il aurait tort de conclure qu'*il n'y a rien de plus vain que la remarque que l'on a faite;* car, encore qu'elle ne conclût pas généralement, elle conclurait particulièrement, et elle ruinerait toujours la plus grande partie des exemples d'Aubertin; aussi ne l'a-t-on proposée que dans ce dessein, et l'on n'en tire que cette unique conséquence, que les expressions ramassées par Aubertin *n'ont aucun rapport avec cette expression de toutes les nations et de tous les Pères, que l'Eucharistie est le vrai corps de Jésus-Christ.* Mais je passe plus avant, et je soutiens que ces nouveaux exemples auxquels M. Claude s'attache présentement, et qui sont différents de ceux que l'on a rapportés et réfutés dans le livre de *la Perpétuité*, ne prouvent nullement que les Pères aient pu dire en un autre sens que celui de la présence réelle, que l'Eucharistie *est vraiment le corps de Jésus-Christ*, et qu'ils n'autorisent en aucune sorte le sens que M. Claude y veut donner.

Je ne m'arrêterai point à faire remarquer ici combien il est absurde de comparer des expressions rares et extraordinaires, dont un ou deux auteurs se sont servis, en les rendant intelligibles par la suite du discours, avec une expression commune, qui a toujours été dans la bouche des plus simples, et qui y était détachée de toute explication, qui était même employée en des professions de foi, où l'on n'a point coutume d'insérer des expressions hardies et extraordinaires. Mais je me contenterai de marquer à M. Claude la différence de ses exemples.

Il est donc vrai que l'auteur du commentaire sur les Psaumes attribué à S. Jérôme, en expliquant ce verset du psaume 147 : *Et adipe frumenti satiat te*, s'est servi de ces paroles : *Je crois que le corps de Jésus-Christ est l'Évangile, et que les saintes Écritures sont sa doctrine;* et quand il dit : *Celui qui ne mangera pas ma chair et ne boira pas mon sang, quoique cela se puisse entendre du mystère, néanmoins l'Écriture sainte et la doctrine divine est plus véritablement le corps et le sang de Jésus-Christ;* il est vrai encore que Éthérius et Béatus, l'un évêque et l'autre prêtre d'Espagne, les ont aussi insérés dans le premier livre qu'ils ont écrit contre Élipandus. Mais ces termes, soit qu'on les considère dans le commentaire attribué à S. Jérôme, soit qu'on les regarde dans le livre de ces auteurs postérieurs, n'ont aucun rapport avec cette expression, que *l'Eucharistie est le vrai corps de Jésus-Christ.* Et M. Claude n'aurait pas manqué sans doute d'en reconnaître la différence, s'il n'était pas si appliqué à ses intérêts, qu'il ne voit point d'ordinaire ce qui n'y est pas favorable.

Premièrement le mot de *veriùs*, dont se sert l'auteur de ce commentaire, a un sens tout particulier dans son passage, et qui n'a nul rapport avec l'expression dont il s'agit : car cet auteur ne veut pas dire que l'Écriture soit plus véritablement le corps de Jésus-Christ que le mystère; mais il veut dire que l'Écriture sainte est plutôt marquée par les mots de *corps* et de *sang de Jésus-Christ*, dans ce passage : *Qui non comederit carnem meam et biberit sanguinem meum*, que non pas le mystère même; c'est-à-dire que ces paroles : *Qui non comederit carnem meam*, se pouvant entendre et du mystère et de l'Écriture, s'entendent plutôt, selon cet auteur, de l'Écriture que du mystère : de sorte qu'il ne compare point absolument le mys-

tère et l'Écriture sainte dans la qualité du corps de Jésus-Christ comme M. Claude l'a cru, mais il les compare dans le rapport à ce passage de S. Jean, qu'il croit s'entendre plus naturellement de l'Écriture que de l'Eucharistie. Et c'est aussi dans ce même sens que cet évêque et ce prêtre d'Espagne, qui ne font que rapporter ce passage, en changeant le mot de *veriùs* en *verè*, l'ont entendu, quand ils disent que *verè corpus Christi et sanguis ejus sermo Scripturarum doctrina divina est*, cela ne veut dire autre chose, sinon que l'Écriture sainte et la doctrine de Jésus-Christ sont véritablement signifiées par les mots *corps de Jésus-Christ* dans le passage de S. Jean. C'est ce qui paraît par le texte entier de ces auteurs, qui porte : *Quando dicit Jesus : Qui non comederit carnem meam et sanguinem meum non biberit, licèt spiritualiter et cum mysterio possit intelligi, tamen corporaliter panem quem petimus quotidianum verè corpus Christi et sanguis ejus* SERMO SCRIPTURARUM EST, *doctrina divina est.* Car il est visible que s'agissant dans le premier membre du sens de ces paroles : *Qui non comederit*, etc., comme il paraît par ces mots, *licèt spiritualiter possit intelligi*, il s'en agit aussi dans le second, qui y est opposé par la particule *tamen*, qui marque que ces auteurs ont eu dessein de proposer un autre sens de ces mêmes paroles dans le second membre, comme s'ils avaient dit : *Licèt hæc verba de mysterio possint intelligi, tamen de Scripturâ, etiam verè intelliguntur.*

Ainsi ces passages n'ont effectivement aucun rapport avec les expressions où il est dit que l'Eucharistie est le vrai corps de Jésus-Christ.

Mais quand il serait vrai que ces auteurs auraient dit absolument que l'Écriture est le vrai corps de Jésus-Christ, ce serait néanmoins dans un sens fort différent de celui auquel les ministres prétendent que les Pères ont dit que *l'Eucharistie est le vrai corps de Jésus-Christ*; car il faut remarquer 1° que quand ces auteurs appellent l'Écriture *le corps de Jésus-Christ*, le mot *corps de Jésus-Christ* n'est point un terme individuel, qui signifie le corps naturel de Jésus-Christ, le corps né de la Vierge, le corps qui a souffert, mais que c'est un terme appellatif et commun au moins par analogie; 2° que le fondement de cette expression n'est point que l'Écriture contienne la vertu du corps matériel de Jésus-Christ, comme le dit M. Claude; les Pères n'y ont jamais pensé : et quand Jésus-Christ n'aurait point de corps, ou que son corps n'aurait point de vertu, ils n'auraient pas laissé d'appeler l'Écriture *son corps*, parce que la raison qui sert de fondement à cette expression n'a aucun rapport au corps naturel de Jésus-Christ ni à sa vertu. Ils ont considéré le Verbe de Dieu comme la vérité essentielle, qui éclaire nos esprits par l'impression de sa lumière divine; mais comme il ne le fait ordinairement que par le moyen des paroles de son Écriture, dans lesquelles il renferme en quelque sorte ses lumières et sa vérité, ils en ont pris sujet de considérer l'Écriture *comme le corps du Verbe*, c'est-à-dire comme ce qui renferme la vérité divine, qui est le Verbe. C'est ce qui est clairement marqué par cet évêque d'Espagne dans le lieu même où M. Claude nous renvoie. *La lettre*, dit-il, *est le corps, mais il y a un esprit dans la lettre; cette lettre contient un esprit, et c'est le sens, mais ce sens ne se peut connaître sans la lettre, qui est le corps, parce que le sens de la lettre n'est pas le corps.*

Ainsi le sens de cette expression : *L'Écriture est le corps de Jésus-Christ*, n'a aucun rapport avec celle que les ministres donnent à ces paroles : *L'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ;* elle est fondée sur cette raison générale qu'une chose corporelle, à laquelle le Verbe se joint, peut être appelée *son corps et sa chair;* mais comme les mots *corps* et *chair* sont pris en cet endroit dans une signification plus générale, on ne dirait nullement que l'Écriture fût le corps de Jésus-Christ qui a souffert, le corps de Jésus-Christ né de la Vierge, le corps naturel de Jésus-Christ; on ne dirait point de l'Écriture ce que disait S. Ambroise de l'Eucharistie : *Et hoc quod conficimus corpus ex Virgine est;* on n'appellerait point l'Écriture *le propre corps dont Jésus-Christ s'est revêtu dans son incarnation*, comme S. Isidore appelle l'Eucharistie; et enfin on ne se servirait d'aucun des termes qui attachent l'idée du corps de Jésus-Christ au corps naturel.

Or c'est néanmoins en cette manière que l'on dit que *l'Eucharistie est le vrai corps de Jésus-Christ;* car dans cette proposition, le mot *corps de Jésus-Christ* signifie la même chose que dans celle de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps*, et, par conséquent, le mot *corps*, dans la proposition de Jésus-Christ, étant déterminé *au corps livré pour nous*, c'est-à-dire au corps individuel, il s'ensuit que cette proposition : *L'Eucharistie est le vrai corps de Jésus-Christ*, signifie qu'il est le vrai corps de Jésus-Christ livré pour nous.

Il en est de même de l'autre exemple pris de l'Eglise : il est vrai que l'on trouve que deux ou trois auteurs ont dit que *l'Église est le corps de Jésus-Christ;* mais ce n'est pas en prenant le mot *corps de Jésus-Christ* pour le corps livré pour nous, ni pour le corps naturel; c'est en prenant, comme j'ai dit, le mot *corps de Jésus-Christ* dans un sens plus général, et sans l'appliquer au corps naturel. S. Léon dit bien à la vérité que nous sommes le corps né de la Vierge : *Hujus caro de Virgine sumpta nos sumus* (de Nativ., serm. 5); mais c'est dans un sens particulier, et qui n'a aucun rapport avec tous ceux dont il s'agit : car il veut dire simplement que le corps de Jésus-Christ né de la Vierge était tiré de notre masse; aussi cette expression de S. Léon n'a jamais été imitée de personne, et il ne l'a même jamais répétée lui-même.

Et quant à celle qu'Aubertin en cite : *Corpus regenerati fit caro crucifixi* (de Pass., serm. 14), elle ne veut pas dire, comme l'a cru ce ministre, que le corps du régénéré devienne le corps naturel de Jésus-Christ; mais elle veut dire que le corps du régénéré devient la chair du crucifié, parce que Jésus-Christ la regarde comme lui appartenant. Ainsi le mot *chair* n'est point pris en cet endroit pour une autre chair que celle de l'homme même; mais cette

chair de l'homme régénéré est appelée la chair du Crucifié, parce que Jésus-Christ habite par son esprit dans les baptisés.

Enfin, encore que l'on trouvât des exemples où le nom de corps naturel de Jésus-Christ serait donné aux fidèels, ce serait toujours par des raisons toutes différentes de *cette vertu séparée*, dont la principale serait leur union réelle avec le corps de Jésus-Christ qu'ils reçoivent dans la sainte communion.

Ainsi il ne laisserait pas d'être vrai que les ministres ne sauraient alléguer aucun exemple où l'on dise qu'une chose est une autre chose individuelle et déterminée, et qu'elle l'est véritablement, parce qu'elle participe à son efficace, et qu'elle lui sert d'instrument; et l'exemple de tant d'instruments du corps de Jésus-Christ, comme le baptême, le chrême, l'Évangile, qui n'ont pourtant jamais été appelés corps de Jésus-Christ livré pour nous, devrait convaincre les ministres de l'absurdité du sens qu'ils veulent donner à ces termes, quand ils les trouvent employés à l'égard de l'Eucharistie.

Que si la nature même de cette expression : *L'Eucharistie est la vraie chair de Jésus-Christ,* ne permet pas qu'on y donne ce sens : *L'Eucharistie contient la vertu au corps de Jésus-Christ*, la manière dont les Pères et les autres auteurs en usent fait voir encore plus clairement qu'ils ne l'ont jamais prise en ce sens. 1° L'auteur du livre des Sacrements, après avoir dit que c'est la vraie chair de Jésus-Christ que nous recevons, marque que la suite naturelle de cette doctrine serait qu'on vît Jésus-Christ. *Vous me direz peut-être : Comment est-ce de vraie chair et de vrai sang, puisque je vois bien la ressemblance du sang, mais que je n'en vois pas la vérité?* Or, par l'aveu même de M. Claude, c'est une chose ridicule de dire, si le vin avait la vertu du sang de Jésus-Christ : Comment est-ce que je ne vois pas du sang? 2° Cette proposition : *L'Eucharistie est le vrai corps de Jésus-Christ*, est, selon les Pères, contraire à l'apparence. *Elle paraît pain, mais dans la vérité c'est de la chair*, disent Remi d'Auxerre et Théophylacte. Or ce serait une conséquence extravagante, que de conclure qu'un pain dût ne paraître pas du pain, parce qu'il servirait d'instrument au Saint-Esprit; et personne ne s'est jamais avisé de dire du baptême que, quoiqu'il paraisse de l'eau, c'est dans la vérité le sang de Jésus-Christ. 3° Tous les Grecs, après Anastase Sinaïte, déclarent unanimement que l'Eucharistie n'est pas la figure, mais que c'est *véritablement* le corps de Jésus-Christ; or le mot *corps de Jésus-Christ*, opposé à la figure, ne peut signifier que le corps naturel, parce qu'il n'y a que le corps véritable qui soit opposé à sa figure. La figure de la vertu peut être opposée à la vertu, mais la figure du corps de Jésus-Christ n'est opposée qu'au corps même de Jésus-Christ. 4° Les Pères prouvent souvent par ces paroles : *Ceci est mon corps*, que l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ, et Hincmar prouve par les mêmes paroles que c'est le vrai corps et le propre corps de Jésus Christ. Le sacrifice *du corps et du sang du Christ*, dit-il, *qui se fait avec le pain et le vin mêlé d'eau, est fait le vrai et propre corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et son vrai et propre sang, comme il l'a protesté lui-même par ces paroles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. »* Or il est ridicule, comme nous l'avons dit souvent, de prouver par ces paroles : *Ceci est mon corps*, que le pain contienne la vertu du corps de Jésus-Christ, et encore plus de supposer que cette preuve soit si claire que chacun s'y doive rendre d'abord sans autre explication; et, par conséquent, on ne peut supposer que le corps de Jésus-Christ signifie sa vertu, ni dans cette proposition simple : *L'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ*, ni dans cette autre, qui est encore plus expresse : *L'Eucharistie est le vrai corps de Jésus-Christ.* 5° Nous avons remarqué ci-dessus que ces paroles : *C'est vraiment le corps de Jésus-Christ; c'est le vrai corps de Jésus-Christ*, ne changeaient pas le sens de la proposition simple : *Ceci est mon corps, qui a été livré pour vous;* or les ministres mêmes n'ont jamais expliqué cette proposition : *Ceci est mon corps,* dans ce sens : *Ceci est la vertu de mon corps;* il est donc impossible que le mot de vrai y étant ajouté fasse cet effet. 6° M. Claude avoue lui-même (p. 308) que lorsqu'on faisait confesser aux Sarrasins que *le pain et le vin sont, selon la vérité, le corps et le sang de Jésus-Christ*, ils demeuraient *dans la généralité, en laissant la détermination à Dieu.* Nous lui ferons voir qu'il se trompe; mais au moins il reconnaît par là que cette expression n'est pas assez claire pour porter l'esprit au sens distinct de la vertu séparée.

Après ces exemples, M. Claude a recours à ces vues vagues des sens que ces expressions pouvaient avoir, qu'il se contente de proposer en l'air, sans se fixer à aucun, et sans oser dire positivement que c'était en ces sens qu'elles étaient prises effectivement. *Il y a*, dit-il (p. 636), *tant de différentes vues sur lesquelles on peut dire raisonnablement que le sacrement est le* vrai corps, *ou* vraiment le corps *de Jésus-Christ, sans avoir aucun égard à la substance, qu'il y a de quoi s'étonner que M. Arnauld ait tant pressé ces termes, et qu'il ait prétendu s'en faire un grand argument. Par exemple, ceux qui avaient en vue l'hérésie des marcionites et des manichéens, qui niaient que Jésus-Christ eût pris un véritable corps, et qui ne lui donnaient qu'un fantôme, ne pouvaient-ils pas dire de l'Eucharistie que* c'est le vrai corps du Seigneur, *pour signifier que c'est le mystère d'un vrai corps, et non le mystère d'un corps faux et imaginaire, tel que ces hérétiques le lui attribuaient, au même sens qu'un catholique romain, qui aurait en vue la fausse idée que les Juifs se forment d'un messie temporel, pourrait fort bien dire d'un crucifix ou d'une autre image de Jésus-Christ que c'est là le vrai Messie qui devait venir au monde, par opposition au messie chimérique des incrédules.*

Mais s'il y a tant de différentes vues, c'est-à-dire de sens différents auxquels on peut prendre ces termes, les Pères étaient donc obligés de les déterminer, puisque

les termes mêmes, selon M. Claude, n'ont pas de sens déterminé, et il nous y devait faire voir ces déterminations. Ainsi, comme les Pères n'y ont jamais pensé, et que M. Claude ne l'a pu faire, c'est un signe manifeste qu'ils les ont pris en un même sens ; or cet unique sens n'est pas certainement celui que M. Claude propose, et il l'aurait facilement reconnu s'il lui avait plu de faire réflexion, 1° sur l'absurdité qu'il y a à faire convenir toute la terre dans cette expression bizarre : *L'Eucharistie est le vrai corps de Jésus-Christ*, pour signifier que *c'est la figure du vrai corps de Jésus-Christ ou du vrai Messie* : M. Claude trouvera peu de personnes qui aient parlé de cette sorte, mais il est sans apparence de faire de cette expression inouïe le langage commun de toutes les nations ; 2° sur l'absurdité qu'il y a à supposer, comme on y serait obligé, que ce langage bizarre n'ait jamais été expliqué de personne ; 3° sur cette autre absurdité, qui n'est pas petite, que les Pères, pouvant s'exprimer de la même sorte sur un grand nombre d'autres sujets, et pouvant dire dans le même sens que le baptême est le vrai sang de Jésus-Christ, qu'une image du crucifix est vraiment Jésus-Christ, que l'Évangile est le vrai corps de Jésus-Christ, puisqu'il est certain que le baptême est la figure du vrai sang de Jésus-Christ, qu'un crucifix représente le vrai Jésus-Christ, que l'Évangile est l'histoire du vrai Jésus-Christ, ne se soient jamais portés à se servir de cette expression qu'à l'égard de la seule Eucharistie ; 4° sur l'absurdité des raisonnements qui seraient enfermés dans les passages des Pères qui emploient ces termes : car il s'ensuivrait de-là que lorsque l'auteur des sacrements demande (lib. 6) : *Comment est-ce de vraie chair et de vrai sang, puisque je ne vois que la ressemblance du sang et non la vérité?* il aurait voulu dire : *Comment est-ce la figure du vrai sang de Jésus-Christ, puisque je ne vois pas ce sang ?* ce qui est la même chose que si on demandait d'une statue de César : Comment dites-vous que c'est la figure du vrai César, puisque je ne vois point de chair et d'os ? Et de même, quand Remi d'Auxerre dit que, *quoique l'Eucharistie paraisse du pain, c'est néanmoins dans la vérité le corps de Jésus-Christ*, cela voudra dire, selon ce nouveau sens, que quoiqu'elle paraisse du pain, elle représente néanmoins le vrai Jésus-Christ, et non pas son corps fantastique ou un faux messie.

Et quand les Grecs nous disent que l'Eucharistie n'est pas l'antitype ou la figure, mais le vrai corps de Jésus-Christ, ils auront voulu dire qu'elle n'est pas la figure, mais qu'elle est la figure du vrai Jésus-Christ.

On peut appliquer la plupart de ces mêmes considérations aux autres sens chimériques que M. Claude propose ensuite, comme à celui qu'il exprime en ces termes (p. 636) : *Ceux qui avaient en vue la vérité des paroles de Jésus-Christ, qui a appelé le pain son corps, ne pouvaient-ils pas dire aussi que c'est vraiment son corps, non pour déterminer le sens de ces paroles, mais pour en établir seulement la certitude, et pour représenter qu'elles sont hors de doute, au même sens qu'ayant en vue des profanes qui se moqueraient de ce que S. Paul a dit que nous sommes ensevelis avec « Jésus-Christ par le baptême, et que nous y sommes « faits une même plante avec lui, par la conformité de « sa mort et de sa résurrection, » je ne ferais pas difficulté de dire que le baptême est vraiment notre mort, notre sépulture et notre résurrection avec Jésus-Christ, pour signifier seulement que les paroles de l'Apôtre sont très-véritables, étant bien entendues.* Il suffit de répondre à ces chimères que les hommes n'ont point établi ces paroles : *C'est le vrai corps de Jésus-Christ*, pour signifier la vérité de la proposition sans avoir égard à son sens, et en considérant seulement l'autorité de celui qui la propose, mais pour signifier que l'attribut conçu et entendu convient véritablement au sujet. Qui dit que Jésus-Christ est véritablement Dieu, qu'il est un vrai Dieu, ne dit point seulement que cette proposition : *Jésus-Christ est Dieu*, est véritable, quelque sens qu'elle ait, ce qui ne serait pas fort contraire aux sociniens ; mais il marque que celui qui la prononce conçoit le mot de Dieu, qu'il le distingue des sens métaphoriques, et qu'il l'attribue ainsi à Jésus-Christ. Lors même que l'attribut que l'on joint au mot *vraiment* est métaphorique, ce qui se peut faire dans certaines rencontres, l'expression ne marque pas seulement la vérité générale du sens de la proposition, quel qu'il soit ; mais elle marque que l'attribut conçu et entendu convient véritablement au sujet. Ainsi celui qui dirait que le baptême est vraiment notre mort, ne voudrait pas dire que cette proposition dans l'Apôtre a quelque sens véritable, quel qu'il soit, mais il marquerait par là que le sens déterminé qu'il concevrait serait véritable. Et c'est pourquoi M. Claude aurait bien fait de citer quelque autre témoin que lui-même, pour justifier le sens bizarre qu'il donne à ces termes.

Que si ces expressions, où les mots *vrai* et *vraiment* entrent, n'ont jamais le sens que M. Claude y voudrait donner, quelle absurdité est ce de supposer qu'elles l'ont toujours, qu'elles l'ont eu dans la bouche des anciens sans explication, que l'on ait parlé de cette manière dans des actes et des professions de foi, et que l'on ait fondé sur ce sens-là les raisonnements que les Pères font sur ces paroles : *C'est la vraie chair de Jésus-Christ ?*

Le troisième sens que M. Claude nous donne à choisir est encore plus rare : *Ceux*, dit-il (pag. 636), *qui avaient en vue les figures et les ombres légales, qui ne représentaient le corps de Jésus-Christ que fort imparfaitement, qui n'en donnaient qu'une idée confuse et obscure, qui n'en communiquaient que fort faiblement la vertu, ne pouvaient-ils pas dire, en les comparant avec notre Eucharistie, que celle-ci est* LE VRAI CORPS DE JÉSUS-CHRIST, *pour signifier qu'elle nous en donne une idée vive, distincte et parfaite, qu'elle le communique pleinement à la conscience fidèle, et qu'elle lui en fait sentir toute la vertu?* Mais nous ferons voir si clairement en son lieu que lors même que l'Eucharistie est appelée simplement *la vérité* des anciennes figures,

on ne peut prendre cette expression dans le sens que M. Claude y donne, qu'il n'est pas besoin de montrer ici qu'on ne le peut pas appliquer à ces autres expressions, encore plus claires et plus fortes, qui portent qu'*elle est le vrai corps de Jésus-Christ.* Il semble à M. Claude qu'il n'y a qu'à inventer des sens extravagants, sans en rapporter aucun exemple, et à soutenir ensuite qu'une expression commune était prise effectivement en ce sens. Mais s'il est rare de soi-même qu'on se porte à renfermer sous des termes des sens qui n'y ont point de rapport, il est contre le sens commun que toute la terre s'y soit portée, et cela sans explication, et sans marquer jamais que c'était ce sens bizarre qu'elle renfermait sous ces termes. Au reste, je ne vois pas pourquoi M. Claude se met en peine de prouver en ce lieu-là que le baptême était l'accomplissement de quelques figures légales, car personne n'en a jamais douté; mais la chose dont on doute, ou plutôt que l'on croit très-fausse, est qu'en qualité de vérité de ces figures, il ait pu être appelé *vrai sang de Jésus-Christ,* et qu'on ait pu dire qu'il était dans la vérité le sang de Jésus-Christ. C'est ce que M. Claude devait prouver s'il eût pu, et qu'il n'a pas entrepris de prouver, parce qu'il n'y aurait pas réussi.

Il nous devait aussi dire si la seule qualité d'être l'accomplissement des figures légales, sans contenir le corps même, donnait droit de dire comme fait l'auteur du livre des Sacrements : *Quomodò vera caro et verus sanguis? qui similitudinem video, non video sanguinis veritatem ;* ce qui voudrait dire dans le sens de M. Claude : *Comment dites-vous que l'Eucharistie est une figure plus claire que les figures légales, puisque je ne vois que la ressemblance du sang et non la vérité du sang?* Il aurait été bon que M. Claude se fût mis en peine d'éclaircir ces difficultés, qu'il nous eût fait voir en particulier qu'on pouvait appliquer ce sens à tous les autres passages des Pères, et qu'il ne se fût pas contenté de nous dire en l'air que l'on peut prendre leurs paroles en ce sens.

Le quatrième sens est proprement celui que nous avons déjà réfuté. M. Claude l'exprime ainsi : *Ceux qui avaient en vue l'effet de la consécration du pain, qui le fait être réellement, et non par une simple imagination, le mystère du corps du Seigneur, ne pouvaient-ils pas dire que c'est* VRAIMENT *le corps de Jésus-Christ, le corps de Jésus-Christ* EN VÉRITÉ, *non pour insinuer qu'il le soit en propre substance, mais pour signifier que ce qui est le corps mystique de Jésus-Christ n'est pas une chose imaginaire, qui n'ait de fondement qu'en notre fantaisie trompée; mais que cela est établi dans les choses mêmes, soit parce que Jésus-Christ l'a ainsi ordonné en instituant son saint Sacrement dans l'Église; soit parce que le Père éternel a ratifié cette institution; soit aussi parce que le Saint-Esprit descend véritablement sur le pain, afin de le consacrer. Un fils adopté ayant en vue que son adoption a été réelle et non illusoire ou chimérique, dira fort bien qu'il est* VRAIMENT *le fils d'un tel homme, et dans ce sens chaque fidèle peut dire avec assurance qu'il est* VRAIMENT *enfant de Dieu. C'est dans ce même sens que S. Basile a dit* (in ps. 14), *que « si notre chair est digne de Dieu, elle est* VRAIMENT *le tabernacle de Dieu; » et Théophylacte* (in Joan. 10), *que « les Juifs étaient* VRAIMENT *aveuglés à l'égard de l'âme. »* Tout ce discours n'est fondé que sur l'équivoque du mot *mystère,* qui forme une idée confuse : M. Claude le prend pour une figure, et ainsi être *vraiment* le mystère du corps de Jésus-Christ, c'est être la vraie figure du corps de Jésus-Christ; de sorte que cette proposition en ce sens est proprement figurative; or nous avons fait voir dans le chapitre précédent que jamais les mots *vrai* et *vraiment* n'entraient dans ces sortes de propositions; et ainsi il est inutile de s'y arrêter ici davantage.

Enfin le cinquième des sens que M. Claude propose, n'est pas plus raisonnable que les autres. *Ceux,* dit-il (p. 638), *qui ont eu en vue l'opinion des Grecs, que le pain est fait le corps de Jésus-Christ par union au corps naturel, et par voie d'accroissement et d'augmentation, n'auront-ils pas pu dire que c'est* VRAIMENT *ce corps, non pour établir que ce soit la même substance en nombre que celle que Jésus-Christ a dans le ciel, mais pour signifier que cette substance-ci et celle-là ne sont pas deux corps différents, mais un seul et même corps, comme on l'a déjà si souvent expliqué, au même sens que les augmentations qu'on fait à une maison ou à une terre, deviennent vraiment cette maison ou cette terre, ou que les conquêtes du roi ajoutées à son royaume deviennent vraiment son royaume en vertu de leur union?* Si les Grecs avaient eu autant de soin de répéter dans tous leurs livres ce sens bizarre, que M. Claude en a eu de l'inculquer dans le sien, il y aurait un peu plus d'apparence à le leur attribuer; mais ce qui rend M. Claude inexcusable, est qu'il se trouve qu'il ne tire cette philosophie de l'accroissement du corps de Jésus-Christ que d'un écrit inconnu à tous les Grecs, et que nous lui ferons voir qu'il entend très-mal; mais il suffit de lui répondre ici que c'est une absurdité inouïe que de vouloir que tous les Grecs aient entendu des termes qui étaient dans leur usage ordinaire par rapport à un écrit qu'ils n'ont peut-être jamais vu, et qu'ils n'ont au moins jamais cité; et encore moins qu'ils supposassent que les Sarrasins convertis, à qui ils faisaient confesser *que le pain et le vin consacrés étaient dans la vérité le corps et le sang de Jésus-Christ,* les entendaient tout d'un coup, et sans aucune explication par rapport à la philosophie de cet écrit expliqué au sens de M. Claude.

Les exemples qu'il rapporte pour rendre ce sens vraisemblable ne sont propres qu'à découvrir combien il est ridicule : car il est bien clair que les additions qu'on fait à une terre voisine deviennent vraiment cette terre, parce qu'elles composent avec les autres parties un certain tout, qui est considéré selon l'opinion des hommes comme comprenant toutes ces parties; mais si un Espagnol qui aurait une terre en

Castille acquérait une terre dans le Mexique, on ne dirait point du tout que cette nouvelle terre deviendrait celle qu'il aurait dans la Castille, parce que les hommes ne sont point du tout accoutumés à considérer deux terres éloignées de deux mille lieues comme une même terre.

Il y a encore beaucoup plus d'absurdité dans le sens que M. Claude attribue aux Grecs : un corps est un certain tout, qui demande une union bien plus réelle de ses parties qu'une terre ; et si une âme informait deux corps, dont l'un fût en Amérique et l'autre en France, on ne dirait point du tout que ce fût un même corps, comme on n'a jamais dit que dans l'opinion de la métempsycose les divers corps informés successivement par la même âme fussent tous un même corps. De plus, on ne comprend ordinairement sous le mot de corps d'un homme, et encore moins de vrai corps, que ce qui est informé par l'âme d'un homme : et il n'y a aucun exemple où une matière étrangère, par la seule participation de la vertu de quelque chose, ait été appelée son corps.

Cependant M. Claude ne craint pas de réunir tout ensemble toutes ces absurdités, et d'y en ajouter même encore d'autres : il veut que la seule participation d'une certaine vertu séparée, qu'il suppose que les Grecs ont reconnue dans l'Eucharistie, leur ait suffi pour l'appeler corps de Jésus-Christ, et vrai corps de Jésus-Christ ; il veut que sans qu'il y ait eu aucune union ni conjonction de ces pains, appelés *corps de Jésus-Christ,* avec le corps naturel de Jésus-Christ, mais les uns demeurant dans la terre et l'autre dans le ciel, ils aient dit néanmoins que ce n'étaient pas deux corps, mais un seul et même corps; c'est-à-dire qu'il veut qu'ils aient choqué toutes les lumières ordinaires du sens commun, qu'ils ont suivies en parlant des autres choses.

Il faut de plus qu'il ajoute à tout cela qu'ils sont entrés dans ces notions bizarres et absurdes sans qu'on se soit mis en peine de les leur expliquer ; qu'ils n'ont eu aucun soin eux-mêmes d'en instruire les autres, et qu'ils ont supposé qu'en disant que l'Eucharistie était le vrai corps de Jésus-Christ né de la Vierge, et que ce ne sont pas deux corps mais un même corps, on conclurait sans peine que ces paroles voulaient dire que le pain recevait une certaine vertu séparée, par laquelle, demeurant en terre, il était uni spirituellement au corps de Jésus-Christ : c'est en quoi consiste ce merveilleux éclaircissement que M. Claude se vante d'avoir donné à l'opinion des Grecs.

Je ne dirai rien ici de ce que M. Claude allègue pour montrer qu'on peut supposer que ces paroles : *C'est le vrai corps de Jésus-Christ,* ont été employées pour combattre d'autres doutes que celui de la présence réelle; parce qu'il a recours pour cela à ses sens chimériques et à son doute de vertu que nous avons réfuté ailleurs avec étendue, et que nous réfuterons encore en traitant en particulier de la vertu séparée, et du passage de S. Cyrille, cité par Victor d'Antioche et Élie de Crète. Il suffit de dire ici que le doute marqué par les Pères, quel qu'il soit, se pouvait exprimer par ces paroles : *Ce n'est pas le vrai corps de Jésus-Christ,* et se combattre par ces paroles : *C'est le vrai corps de Jésus-Christ,* et cela sans explication et sans témoigner de craindre que le sens de ces paroles ne fût pas entendu, puisque les Pères n'ont jamais fait paraître cette crainte ; or il est clair qu'il n'y a que le seul sens de la présence réelle, qui puisse exciter un doute, à qui ces qualités conviennent, et qu'il est contre le bon sens que tous les peuples soient convenus d'exprimer et de combattre tous ces autres doutes bizarres qu'on se peut imaginer, par des paroles qui y ont si peu de rapport, sans se mettre jamais en peine de les éclaircir, et sans témoigner la moindre appréhension qu'elles ne fussent pas entendues.

CHAPITRE X.

Que ces expressions, que l'Eucharistie est le propre corps de Jésus-Christ, *qu'*elle est proprement le corps de Jésus-Christ, *font voir que les Pères n'ont point pris ces paroles :* Ceci est mon corps, *en un sens de figure.*

On peut faire à peu près les mêmes réflexions sur un autre genre d'expressions qui se trouvent dans les Pères, savoir que l'Eucharistie est le *propre corps de Jésus-Christ,* qu'*elle est* PROPREMENT *le corps de Jésus-Christ :* car c'est ainsi que parle S. Irénée (adv. hær. l. 5, c. 2) : *Le Seigneur a déclaré que le calice, qui est une créature, est son* PROPRE *sang, et il a assuré que le pain, qui est aussi du nombre des créatures, est son propre corps ;* c'est ainsi que parle le poète Juvencus, lorsqu'il dit (lib. 1) que *Notre-Seigneur enseigna à ses disciples qu'il leur donnait* SON PROPRE CORPS ; c'est ainsi que parle S. Gaudence, lorsqu'il dit (tract. 2 in Exod.) que *le Créateur des natures fait du pain son* PROPRE *corps, parce qu'il le peut et qu'il l'a promis ;* c'est ainsi que parle S. Isidore de Damiette, lorsqu'il dit (lib. 1, ep. 109) que *le Saint-Esprit fait le pain de l'Eucharistie* LE PROPRE CORPS *dont Jésus-Christ s'est revêtu dans son Incarnation ;* c'est ainsi que parle S. Chrysostôme, lorsqu'il dit (in Matth. hom. 83) que *Jésus-Christ nous nourrit de son* PROPRE *sang,* οἰκείῳ αἵματι ; c'est ainsi que parle S. Cyrille d'Alexandrie, dans le quatrième livre contre Nestorius : *Jésus-Christ,* dit-il, *s'insinue lui-même dans nos corps, et par sa* PROPRE *chair,* καὶ διὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς · et dans son commentaire sur S. Jean, il dit que nous ressusciterons assurément, parce que Jésus-Christ est en nous *par sa* PROPRE *chair,* et qu'il imprime en nous les semences de la vie par sa propre chair, διὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ἐναποκρύπτει τὴν ζωὴν, et dans un autre endroit du même ouvrage, il dit que *Jésus-Christ bénit tous les fidèles par un seul corps, qui est le sien* PROPRE, et il ajoute ensuite que *nous prenons ce corps unique et indivisible en nos propres corps.* Et c'est pourquoi on ne doit pas s'étonner que dans la Chaîne des Pères grecs sur S. Matthieu, imprimée à Toulouse, on ait recueilli sa doctrine en ces termes : *Parce que Jésus-Christ devait, après sa résurrection, être élevé à son*

Père avec son corps, il nous a donné son PROPRE *corps et* SON PROPRE *sang, afin que sa chair et son sang demeurant dans nous, nous sanctifiassent et nous rendissent participants de l'immortalité;* ce qui est encore répété dans une autre Chaîne en termes un peu différents, mais qui ont le même sens. C'est encore ainsi que parle l'auteur des Dialogues attribués à Césarius, lorsqu'il dit (dial. 3, interr. 169) : *Nous croyons par l'autorité de la parole divine que quoique ce qu'on offre ne soit ni semblable ni égal, c'est néanmoins le corps divin* PROPREMENT, κυρίως. C'est le langage de l'ancienne église de France, dans cette oraison rapportée dans la Messe d'Illyricus, où il est dit que nous mangeons et que nous buvons LE PROPRE *corps et le propre sang de Jésus Christ, qui a été donné pour nous.* Le diacre Épiphane, dans le second concile de Nicée (act. 6), se sert de cette même expression avec une opposition expresse à la figure, en disant que *l'on appelle les dons types avant la consécration, mais* qu'*après ils sont appelés, ils sont, ils sont crus* PROPREMENT *corps et sang.* C'était même le langage des iconoclastes, à qui les ministres sont si favorables, puisqu'ils avouaient, comme le remarque Nicéphore (apud Allat., de Perp. cons.), que *l'on recevait le corps de Jésus-Christ* PROPREMENT *et véritablement,* κυρίως καὶ ἀληθῶς.

Aubertin n'ignore pas ces passages; mais il prétend les avoir suffisamment détruits en remarquant que les mots *propre* et *proprement* n'excluent pas toute métaphore, et qu'ils sont souvent employés en des expressions métaphoriques; et sur cela il fait des catalogues d'expressions où ces mots sont joints à des termes métaphoriques; mais c'est toujours par le même sophisme dont nous l'avons convaincu sur les mots *vrai* et *véritablement*, c'est-à-dire en confondant les expressions métaphoriques avec les expressions figuratives. Car quand S. Grégoire de Nysse dit que ceux qui tiennent dans l'Église le *rang de prophètes* sont *appelés proprement yeux*, il ne veut pas dire qu'ils signifient proprement des yeux. Quand le même saint appelle l'Église *le propre corps du Seigneur, sa propre maison, son propre tabernacle;* quand S. Cyrille d'Alexandrie la nomme le *propre troupeau de Jésus-Christ;* quand S. Chrysostôme appelle les fidèles les *propres brebis de Jésus-Christ*, ils ne veulent point dire que l'Église ni les fidèles signifient *une maison, un tabernacle, un troupeau.*

Ces exemples sont donc entièrement hors de propos, puisqu'ils ne prouvent point ce qui est en question. Et c'est une illusion manifeste d'abuser du nom général de métaphore, dont il n'est point question, pour faire croire que l'on produit des expressions semblables à celle dont il s'agit, quoique l'on n'en produise point en effet : car il faut se souvenir de ce que nous avons dit déjà plusieurs fois, qu'il est certain, par l'aveu des ministres, que dans cette proposition : *Ceci est mon corps*, le mot *corps* n'est point métaphorique, et qu'il signifie le vrai corps de Jésus-Christ. Que si l'on ajoute à cette proposition le mot *propre*, on ne rendra pas par-là ce terme métaphorique, puisqu'il ne l'était pas auparavant. Et comme toutes ces autres propositions des Pères, que Jésus-Christ *nous donne son propre corps*, qu'*il nous nourrit de son propre sang*, qu'*il fait le pain son propre corps*, sont des suites de cette proposition de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps*, et que le mot *corps* y est employé au même sens, il est certain que ce terme, *corps de Jésus-Christ*, n'est point métaphorique dans toutes ces propositions.

Il n'est donc point question d'alléguer que le mot *propre* peut être joint avec un attribut métaphorique, puisque, par l'aveu des ministres mêmes, le mot *corps de Jésus-Christ*, n'est point métaphorique dans toutes ces propositions où il est joint avec le mot de *propre.* Mais il s'agit uniquement de savoir si ce terme n'exclut pas le sens figuratif de toutes les propositions où il entre, et s'il ne fait pas voir que le mot *est* n'y est point pris pour *signifie.* C'est en quoi consiste la difficulté qu'Aubertin fait semblant de ne pas entendre, afin d'avoir lieu d'éblouir les yeux du monde par ces listes de passages qui n'ont rien de semblable aux expressions auxquelles il les compare; et cette difficulté se doit décider par le bon sens, qui est le vrai juge des expressions; car je demande à tout homme de bonne foi, si quand on lui dit que Pythagore assurait que *son âme était la propre âme d'Euphorbe*, il n'entend pas que ce philosophe croyait que ce l'était réellement? Si lorsque l'on dit que quelques anciens Pères ont cru que c'était la propre personne du Verbe qui est apparue aux anciens patriarches, on ne leur attribue pas d'avoir cru que c'était le Verbe même qui avait parlé aux patriarches? Si en disant que ce que la pythonisse fit paraître à Saül était la propre âme de Samuel, on ne marque pas par-là que l'on croit que ce n'était pas un démon qui empruntât sa voix et son image? Si quand on dit que c'est une erreur de quelques nouveaux Grecs, que de dire que cette lumière qui parut dans la transfiguration était la propre lumière de l'essence de Dieu, on ne fait pas entendre que ces Grecs croient que ce fut la propre essence de Dieu qui fut vue dans la transfiguration? Si quand on dit que ce que vit S. Paul dans le chemin de Damas était la propre personne de Jésus-Christ, on ne veut pas dire que ce n'était pas seulement une image ou un fantôme?

Pourquoi donnerait-on donc un autre sens à toutes ces expressions des Pères, qui nous assurent de même que ce que Jésus-Christ donna à ses disciples était son propre corps, puisqu'elles sont manifestement semblables à celles-là, et que l'on ne peut pas dire qu'elles soient métaphoriques dans l'attribut, non plus que celles que nous venons de rapporter? C'est le jugement qu'en prononce le sens commun; et il n'est pas difficile de faire voir qu'il est entièrement conforme à la raison. Il ne s'agit point d'exclure le sens métaphorique; il est exclu par lui-même et par l'évidence que le corps de Jésus-Christ n'est point pris dans ces propositions pour la qualité ou la figure d'une autre chose. Il ne s'agit donc plus que d'exclure

le sens figuratif, c'est-à-dire de montrer que le mot *est* n'est pas pris pour *signifie;* et ce sens est exclu par un grand nombre de circonstances, que l'on peut remarquer dans les passages que nous avons allégués. 1° Il est formellement exclu par le second concile de Nicée et par Nicéphore, qui emploient le mot de *proprement* par opposition à *figurativement;* 2° il est exclu par le défaut d'aucun exemple, où le mot *propre* étant joint à quelque terme, on ne laisse pas de prendre la proposition en un sens figuratif, et d'expliquer le mot *est* par celui de *signifie ;* car il est ridicule de donner à une proposition fort commune un sens éloigné, et qui n'est autorisé par aucun exemple; 3° il est exclu par la manière dont le mot *propre* est employé par les Pères : car S. Irénée disant que Jésus-Christ *nous a assuré que le pain qui est une créature est son propre corps,* donne par-là l'idée d'une chose difficile à croire, et qui a besoin pour être crue de l'autorité de Jésus-Christ, ce qui n'a point de lieu dans le sens de figure ; il est exclu par cette addition de S. Isidore (lib. 1, epist. 109), que le S.-Esprit fait le pain le *propre corps que Jésus-Christ a pris dans son Incarnation;* car il faut avoir bien peu de discernement pour ne pas sentir que l'on n'ajoute ces affirmations redoublées que pour fortifier l'esprit contre le doute, et que l'on ne s'en sert point dans les choses communes et ordinaires, auxquelles l'esprit ne résiste pas.

Quelqu'un a-t-il jamais, par exemple, dit qu'il avait mal à sa *propre* tête qu'il a apportée en venant au monde, ou qu'il eût été saigné au *propre* bras qu'il avait en naissant? Quelqu'un a-t-il jamais dit, en faisant faire son portrait, qu'il fît peindre le *propre* visage qu'il avait apporté du ventre de sa mère ? On ne dit pas même que le Tasse ait pris pour sujet de son poème la *propre* prise de Jérusalem, ni qu'Homère ait décrit le *propre* siége de Troie, ni que Michel-Ange ait peint le *propre* jugement de Dieu. Il y a un certain discernement qui nous porte à ne nous servir de ces paroles qu'en certaines rencontres et avec certaines circonstances, sans lesquelles elles sont choquantes.

Ce même sens de figure est exclu par le mot *faire,* dont use S. Isidore, en disant que le S.-Esprit *fait* le pain le *propre corps de Jésus-Christ :* car ce terme montre que le pain n'est le corps de Jésus-Christ que parce qu'il est fait corps de Jésus-Christ, et qu'il est le terme d'une action du Saint-Esprit. Or il n'est point naturel de supposer qu'il faille une action du Saint-Esprit, afin que le pain signifie le corps de Jésus-Christ; comme jamais personne ne s'est avisé de dire qu'il fallût une opération du Saint-Esprit pour faire que la pierre du désert signifiât Jésus-Christ, et que la circoncision fût le signe de l'alliance.

Je sais bien que les ministres rapportent cette action du Saint-Esprit à cette vertu chimérique, séparée du corps de Jésus-Christ, qu'ils prétendent que les Pères ont attribuée au pain; mais il ne leur est pas permis de disposer à leur fantaisie ni du sens ni des expressions des Pères. Les Pères n'ont jamais donné d'autre effet à l'action du Saint-Esprit que de faire que le pain fût le corps de Jésus-Christ. Si donc *être le corps de Jésus-Christ* signifie *être la figure du corps de Jésus-Christ,* comme prétendent les ministres, cette action du Saint-Esprit n'aura pour terme que la production d'une figure. Et comme *être figure* n'enferme point d'efficace, ainsi que nous l'avons souvent prouvé, cette action du Saint-Esprit ne produira aussi aucune efficace, puisqu'elle n'a point d'autre effet que d'accomplir ce qui est précisément enfermé dans ces paroles : *Ceci est mon corps.*

Enfin il est visible que les Pères ont dit que l'Eucharistie était *le propre corps de Jésus-Christ,* au même sens qu'ils ont dit que c'était *son corps véritable ;* et qu'ils ont dit que c'était *proprement son corps,* au même sens qu'ils ont dit que c'était *véritablement son corps,* κυρίως καὶ ἀληθῶς. Ces expressions s'expliquent l'une l'autre et se déterminent l'une l'autre. Et comme nous avons prouvé invinciblement que les expressions d'être *véritablement le corps de Jésus-Christ,* d'être *le vrai corps de Jésus-Christ,* ont rapport au doute marqué par les Pères, on ne peut nier aussi que celles d'être le *propre corps de Jésus-Christ,* d'être *proprement le corps de Jésus-Christ,* n'aient le même rapport. Elles sont toutes destinées pour combattre ces propositions de doute et d'erreur : *Comment dites-vous que c'est de vraie chair? Comment dites-vous que je reçois le corps de Jésus-Christ? Ce n'est pas le corps, ce n'est pas le sang de Jésus-Christ.* De sorte que comme cette proposition : *Ce n'est pas le corps de Jésus-Christ,* signifie que ce n'est pas son propre corps réellement et effectivement, ces propositions contraires : *C'est le propre corps de Jésus-Christ; c'est proprement le corps de Jésus-Christ,* marquent que ce l'est réellement et effectivement.

CHAPITRE XI.

Que cette expression, que l'Eucharistie est le corps même de Jésus-Christ, *fait voir que les Pères ont entendu ces paroles :* Ceci est mon corps, *en un sens de réalité.*

Comme la principale différence qui se trouve entre le sens catholique de ces paroles : *Ceci est mon corps,* et celui qu'il a plu aux sacramentaires de leur donner, est que, selon les catholiques, le mot *est,* retenant son usage ordinaire, signifie que le pain consacré est la même chose que le corps de Jésus-Christ, et qu'au contraire l'explication calviniste altérant la signification du mot *est,* ne le fait pas signifier l'*identité,* mais la *représentation* du corps de Jésus-Christ, il n'y a point d'additions ni de déterminations que l'explication catholique ait dû plutôt produire, que celles qui marquent et affirment plus fortement cette IDENTITÉ. Et il n'y en a point au contraire que l'explication calviniste ait moins dû produire.

Or cette affirmation se faisant ordinairement par le mot *même,* et par ceux qui y répondent dans les autres langues, c'est une suite naturelle de l'opinion catholique que l'on trouve dans les Pères, que *l'Eucharistie est le corps même de Jésus-Christ;* que *le pain est changé au corps même de Jésus-Christ;* que

nous y recevons Jésus-Christ même; que *le corps même de Jésus-Christ entre en nous;* que *Jésus-Christ nous nourrit de son corps même.* Car le mot *même* a son usage entier dans ces propositions, qui est d'affirmer l'identité de deux termes, et une identité surprenante et qui a quelque chose d'extraordinaire, comme nous avons déjà remarqué. Et c'est au contraire une suite naturelle de l'opinion des calvinistes, si les Pères y ont été, qu'ils ne se soient jamais servis de cette sorte d'expression ; car on ne s'en sert point à l'égard des choses qui ne sont regardées que comme des signes. On ne dit pas, par exemple, qu'un portrait du roi soit le roi *même*, ni que la statue qui est sur le cheval de bronze soit le corps *même* de Henri IV. Les Pères ne nous disent point aussi que la circoncision fût l'alliance *même*, la foi *même*, la justice *même;* que l'arc-en-ciel fût la promesse *même* que Dieu a faite aux hommes de ne les plus détruire par un déluge semblable à celui qui arriva du temps de Noé. Ils ne nous disent point que la pierre du désert fût *Jésus-Christ même*, que l'eau du baptême soit son sang *même*, que le chrême soit le Saint-Esprit *même.*

Il est visible que cette expression serait choquante à l'égard de ces signes. Et ainsi en ne mettant l'Eucharistie que dans ce rang par la manière dont les calvinistes prennent ces paroles : *Ceci est mon corps*, on ne voit pas que les Pères aient pu s'en servir raisonnablement, s'ils avaient été de leur sentiment.

Il semble donc qu'on peut discerner sûrement à cette marque le vrai sens des Pères sur la matière dont il s'agit. S'ils ont été catholiques, ils ont dû s'en servir. S'ils ont été sacramentaires, ils n'ont pas dû s'en servir. Aussi voyons-nous que les catholiques s'en servent présentement pour se distinguer des calvinistes, et qu'ils ne croient pas pouvoir mieux faire entendre leur opinion, qu'en disant que l'Eucharistie n'est pas une simple figure, comme les calvinistes le prétendent, mais que c'est le corps même de Jésus-Christ. Et il est certain qu'il y a plus de mille ans que l'on fait continuellement le même usage du mot *même*, et qu'on l'emploie pour marquer que l'Eucharistie est réellement le corps véritable de Jésus-Christ.

C'est en ce sens que le prennent tous les Grecs, lorsqu'ils disent en s'approchant de la communion : *Je crois que ceci est votre corps* MÊME *plein de pureté* (Horologe, dans l'office de la Commun.). C'est en ce sens que les Cophtes s'en servent, lorsqu'ils disent dans leur Liturgie, rapportée par Echellensis : *Nous croyons que c'est ce même corps qui a été attaché à la croix; nous croyons que c'est* CE MÊME *corps qui a été enseveli dans le sépulcre; nous croyons que c'est ce même corps qui est monté aux cieux.* C'est en ce même sens que dans la Liturgie des Indiens, le prêtre dit au peuple : *Mes frères, recevez le corps du Fils* MÊME *de Dieu.* C'est l'usage qu'en fait Jérémie, patriarche de Constantinople, en répondant aux luthériens d'Allemagne. *Le pain,* dit-il, *est changé par le Saint-Esprit au corps* MÊME, *et le vin au sang* MÊME *du Seigneur. Le pain et le vin ne sont point des figures du corps et du sang de Jésus-Christ, à Dieu ne plaise! mais le corps* MÊME *du Seigneur rempli de la divinité* (1re Réponse, c. 10, p. 86; 2e Rép., n. 3, p. 240). Et, avant Jérémie, Marc d'Éphèse, l'irréconciliable ennemi de l'Église romaine, dans le traité qu'il a fait pour montrer que les prières sont nécessaires à la consécration : *L'oraison et la bénédiction du prêtre,* dit-il, *changent effectivement les dons au corps* MÊME *et au sang* MÊME *du Seigneur, qui est l'original représenté dans ces dons.* Et, avant Marc d'Éphèse, Siméon, archevêque de Thessalonique (apud Allat. Exercit. p. 426) : *Après que l'on a mis,* dit-il, *les restes du pain divin dans le sacré calice, on montre à tous ce calice qui est Jésus-Christ, et qui est véritablement son corps* MÊME, *son sang* MÊME. Et ailleurs (de Temp. et Missâ, apud Goar. p. 212) : *A l'heure même,* dit-il, *le prêtre voit devant lui Jésus-Christ vivant, le pain et le calice étant Jésus-Christ* MÊME, *puisque c'est lui-même qui a prononcé cette parole : Le pain est le corps.* Et avant Siméon de Thessalonique, Cabasilas, archevêque de la même ville (in Expos. litt., c. 27) : *Le prêtre,* dit-il, *ayant fait ses prières....., le pain n'est plus une figure du corps du Seigneur; ce n'est plus un don qui porte en soi l'image du véritable don, et qui contienne comme dans un tableau une représentation de la passion; mais c'est effectivement le véritable don; c'est le corps* MÊME *du Sauveur plein de sainteté.....* De même le vin est *le sang* MÊME *qui est sorti du corps immolé sur la croix. C'est ce sang, c'est ce corps formé par le Saint-Esprit, né de la vierge Marie,* etc. Et avant Cabasilas, Zonare (apud Allat., Exercit. ad Creigt., p. 544) : *Le pain,* dit-il, *que l'on offre dans les mystères, est cette chair* MÊME *de Jésus-Christ qui fut sacrifiée au temps de la passion.* Et avant Zonare, Euthymius (in Matth., c. 64) : *Le Verbe,* dit-il, *change par une opération ineffable le pain et le vin en son corps* MÊME *qui est une source de grâce, et en son précieux sang, et en la vertu de l'un et de l'autre;* par où il met une distinction expresse entre le corps et le sang, et cette vertu. Et avant Euthymius, Théophylacte, archevêque d'Acride en Bulgarie (in Joan., c. 6) : *Ce pain,* dit-il, *que nous mangeons dans les mystères, n'est pas seulement une image de la chair du Seigneur, mais la chair* MÊME *du Seigneur.* Ce qu'il répète presque dans les mêmes termes en son commentaire sur S. Matthieu et sur S. Marc. Et avant Théophylacte, Pierre de Sicile (apud Allat., Exercit. ad. Creigt., p. 408) : *Le Saint-Esprit,* dit-il, *descend invisiblement, qui consacre les oblations, et qui les fait non les antitypes, mais le corps* MÊME *et le sang* MÊME *de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* Et avant Pierre de Sicile, Nicéphore, patriarche de Constantinople (apud Allat., de Perp. cons., p. 1212) : *Nous n'appelons point ces dons,* dit-il, *images ou figures de ce corps, quoiqu'ils soient faits sous des symboles et des signes; mais le corps* MÊME *de Jésus-Christ.* Et avant Nicéphore, le diacre Épiphane, dans le second concile de Nicée (act. 6) : *Ni le Seigneur, ni les apôtres,* dit-il, *ni les Pères n'ont appelé image le sacrifice non sanglant qui est offert par le*

prêtre; mais ils l'ont appelé le corps MÊME *et le sang* MÊME. Et avant le diacre Épiphane, S. Jean de Damas (de Fide orthod., liv. 4, c. 14) : *Le pain et le vin ne sont pas la figure du corps de Jésus-Christ, mais ils sont le corps* MÊME *de Jésus-Christ uni à la divinité.* Et avant S. Jean de Damas, Anastase Sinaïte (Tract. Ὁδηγός, c. 23) fait avouer à l'hérétique Gajanite, avec lequel il dispute, que *nous recevons véritablement le corps* MÊME *et le sang* MÊME *de Jésus-Christ, Fils de Dieu.*

Voilà le sens et l'usage de ce terme bien marqués dans cette Chaîne. Si nous le trouvons de même en remontant dans les Pères des six premiers siècles, on ne peut pas mieux prouver l'union de leurs sentiments dans la foi de la présence réelle, que par leur union à se servir de ce terme, qui a toujours été employé pour la signifier précisément. Or c'est en quoi on les trouvera tous conformes, aussi bien que leurs disciples.

Saint Fulgence, dans son second livre à Monime, dit (chap. 11) que dans le sacrement du pain et du vin on offre le corps *même* et le sang *même de Jésus-Christ;* « *ipsum Christi corpus et sanguis offertur.* » Saint Pierre Chrysologue emploie la même expression dans le sermon 34, appelant l'Eucharistie le *corps même de Jésus-Christ*, par opposition au vêtement que toucha la femme travaillée d'un flux de sang. Procle, patriarche de Constantinople, dans son traité sur la Liturgie, se sert de cette expression d'une manière fort authentique : car il dit que les apôtres *attiraient le Saint-Esprit par les prières dont on se sert dans la Liturgie, afin que par sa présence il fît le pain offert pour le sacrifice et le vin mêlé d'eau* CE CORPS MÊME et CE SANG MÊME *de Notre-Seigneur.* Il n'y a guère d'occasion où l'on soit moins porté à se servir de métaphores extraordinaires, que dans l'exposition d'une Liturgie. Saint Cyrille d'Alexandrie s'en était servi avant Procle plusieurs fois dans l'oraison sur la sacrée cène, et par opposition aux figures légales. *Contemplons,* dit-il, *que celui qui a été mangé en figure dans l'Égypte, se sacrifie ici volontairement* LUI-MÊME. *Et après avoir mangé la figure, comme étant venu pour accomplir les figures, il découvrit la vérité, se donnant* LUI-MÊME *sur l'heure en aliment de vie.* Et par une suite de la même vérité et de la même expression, il dit que *le Fils est sacrifié volontairement dans la cène, non par ses ennemis, mais par* LUI-MÊME...., et qu'il demeure LUI-MÊME prêtre et hostie, LUI-MÊME offrant et offert, LUI-MÊME celui qui reçoit et celui qui est distribué : αὐτὸς μὲν ἱερεύς καὶ θυσία, αὐτὸς ὁ προσφέρων, καὶ ὁ προσφερόμενος, καὶ δεχόμενος, καὶ διαδιδόμενος. Saint Augustin s'en était aussi servi avant S. Cyrille; car c'est par cette expression qu'il nous assure que les méchants mangent la chair même et boivent le sang même de Jésus-Christ : *Cùm ipsam carnem manducent et ipsum sanguinem bibant* (Serm. 11 de Verbis Domini). *Que dirons-nous*, dit-il encore (cont. Cresc., l. 1, c. 25), *du corps même et du sang du Seigneur, l'unique sacrifice pour notre salut? Encore que le Seigneur déclare que quiconque n'aura pas mangé ta chair du Fils de l'homme, et n'aura pas bu son sang, n'aura pas la vie en soi; l'Apôtre ne nous enseigne-t-il pas qu'il ne laisse pas d'être pernicieux à ceux qui en usent mal?*

Mais cette expression est particulièrement ordinaire à S. Chrysostôme, qui s'en sert en une infinité de lieux. Il dit dans la vingt-quatrième homélie, sur la première aux Corinthiens, que *nous voyons dans l'Eucharistie ce même corps que les mages ont adoré,* αὐτὸ τοῦτο τὸ σῶμα ὁρᾷς, et que nous en devons approcher avec plus de respect qu'eux, parce qu'ils le virent dans un état moins auguste. *Si l'on vous avait donné à porter,* dit-il encore dans la même homélie, *le fils d'un roi avec sa pourpre, son diadème et tous ses ornements, vous vous dépouilleriez de toutes les choses terrestres et grossières; quel doit donc être votre tremblement, puisque vous recevez, non le fils d'un roi, qui n'est qu'un homme, mais le Fils* MÊME *unique de Dieu!* αὐτὸν τὸν μονογενῆ. Il se sert au même lieu d'une autre expression qui a la même force que le mot *même :* car, parlant du corps de Jésus-Christ, qui peut être touché, dont on s'approche et qui nous est proposé, il dit : *que c'est ce corps-là qui a été ensanglanté,* τοῦτο ἐκεῖνο τὸ σῶμά ἐστι τὸ ᾑμαγμένον. Il dit dans cette même homélie qu'au lieu que les Juifs n'étaient participants que de l'autel, *nous sommes participants de Jésus-Christ même.* Il dit que Jésus-Christ a fait entrer dans nos corps une autre masse et un autre levain, qui est la chair de LUI-MÊME, ἑτέραν μᾶζαν καὶ ζύμην ἐπεισήγαγε τὴν ἑαυτοῦ σαρκά. Il dit que Jésus-Christ a changé les sacrifices, et qu'au lieu *du sang des bêtes, il a commandé qu'on l'offrît* LUI-MÊME, ἀντὶ τῆς ἀλόγων σφαγῆς ἑαυτὸν προσφέρειν κελεύσας. Il dit *que nous tenons dans les mains cela même qu'il a versé,* αὐτὸ τοῦτο ἐξέχεεν. Il dit, dans son commentaire sur S. Matthieu (hom. 83), que *Jésus-Christ se donne à nous* LUI-MÊME, *non seulement pour être vu, mais pour être touché.* Il dit qu'*au lieu que plusieurs seraient contents de voir sa forme et son image, nous le voyons* LUI-MÊME, *nous le touchons, nous le mangeons.* Il dit dans son homélie troisième sur l'Épître aux Éphésiens, que *l'on touche son corps même,* αὐτοῦ τοῦ σώματος.

Et que M. Claude ne prétende pas se défaire de ces passages par le raisonnement ridicule d'Aubertin, que les catholiques ne disant pas eux-mêmes que l'on voie proprement Jésus-Christ, ni qu'on le touche proprement, il s'ensuit qu'il y a de la métaphore dans ces discours, et qu'ainsi il n'est pas plus proprement présent que touché et vu. On réfutera dans un chapitre exprès cette mauvaise manière de raisonner; mais cependant il suffit de dire qu'il n'y a rien de moins raisonnable que cette réponse; car il y a des métaphores si naturelles, si nécessaires, si ordinaires, si autorisées par l'usage, qu'elles ne se distinguent presque pas des expressions simples, parce qu'elles ne causent aucune obscurité. Et c'est n'avoir aucune justesse d'esprit, que de vouloir s'en servir pour autoriser des métaphores dures, obscures, inintelligibles, trompeuses.

Jésus-Christ étant réellement présent dans l'Eucharistie, c'est une expression si nécessaire de dire qu'on

l'y voit et qu'on l'y touche, qu'on ne saurait s'en passer, et qu'il n'y a pas moyen de parler autrement. Les hommes n'ont jamais fait difficulté de dire qu'on les voit et qu'on les touche, lorsque l'on voit et que l'on touche les habits qu'ils portent actuellement. Mais M. Claude ne prouvera pas de même qu'un tableau ait été communément appelé du nom de la chose représentée, avec l'addition du mot *même*, et par opposition à la figure, à la forme, aux vêtements de cette chose, que l'on ait dit, par exemple, en parlant à une personne à qui le roi aurait donné son portrait : Vous avez souvent souhaité de voir quel est le visage du roi et ses habits, il vous accorde beaucoup davantage, car il veut que vous le voyiez lui-même, que vous le touchiez lui-même, que vous viviez avec lui-même. Ce discours serait sans doute extravagant; cependant il n'est en rien différent de celui qu'Aubertin attribue à S. Chrysostôme.

Le même saint dit encore au même lieu que *Jésus-Christ ne s'est pas contenté de se faire homme, d'être touché, d'être tué, mais qu'il se mêle lui-*MÊME *en nous.*

J'ai déjà fait voir que quand le même S. Chrysostôme dit dans cette homélie, τὸ ἑαυτοῦ αἷμα καὶ αὐτὸς ἔπιεν, c'est-à-dire, mot à mot, *le sang de lui-même*, il ne pouvait entendre que son propre sang. Il dit, dans l'homélie 51 sur S. Matthieu, que l'Eucharistie est Jésus-Christ *même tout entier*, et il le dit par opposition à ses habits, quoique les habits soient des signes naturels de la personne à qui ils appartiennent, et qui ont même plus de force pour nous faire ressouvenir d'elle qu'un simple signe d'institution. *Touchons aussi*, dit ce saint, *la frange de son vêtement, ou plutôt, si nous le voulons, possédons-le lui-*MÊME *tout entier; car c'est son corps qui nous est proposé. Ce n'est pas seulement son vêtement, c'est son corps. Il nous est proposé, non seulement afin que nous le touchions, mais afin que nous le mangions, que nous nous en rassasiions. Approchons-nous-en donc avec une grande foi, puisque nous sommes malades; car si ceux qui ont touché la frange de sa robe en ont reçu la guérison, combien la devons-nous plutôt espérer l'ayant lui-même tout entier en nous!* ὅλον αὐτὸς κατέχοντες. Et dans l'homélie de la trahison de Judas, il dit que Jésus-Christ ne refusa pas à Judas le sang même qu'il avait vendu.

On en pourrait rapporter un plus grand nombre. Mais en voilà bien assez pour faire voir que S. Chrysostôme a parlé de l'Eucharistie comme de Jésus-Christ même, par opposition aux signes et aux figures. S. Ephrem, diacre d'Édesse, se sert du même langage, dans le traité où il prouve qu'il ne faut pas vouloir pénétrer dans la nature de Dieu par une curiosité téméraire; et il s'en sert en proposant ce qu'il exprime comme un objet de foi, qu'il faut croire avec une entière certitude, et en combattant le doute qui s'oppose à cette foi: *Participez*, dit-il, *au corps immaculé et au sang du Seigneur avec une foi parfaite, étant assuré que vous mangez l'Agneau* MÊME *tout entier*. Et il fait voir par-là que ce mot *même* est encore un de ces termes que l'on emploie pour s'opposer au doute, et qu'ainsi comme le doute regarde la présence réelle, ce terme l'affirme et l'établit.

Enfin on voit ce même terme expressément employé dans les Liturgies, et dans l'endroit des Liturgies le plus éloigné de toute apparence de métaphore, et qui doit être jugé tel par M. Claude, puisque c'est dans cette oraison même par laquelle il suppose que la consécration se fait. Dans la Liturgie de S. Marc, le prêtre adresse à Dieu cette prière : *Envoyez votre Saint-Esprit sur nous, sur ces pains et sur ces calices, afin qu'il les consacre et les rende parfaits comme Dieu tout-puissant, et qu'il fasse le pain le corps et le calice le sang de la nouvelle alliance du Seigneur* MÊME, *Dieu, Sauveur et souverain Roi Jésus-Christ.* La Liturgie de S. Basile est encore plus expresse : car le mot *même*, signe ordinaire *d'identité*, est joint à ceux de *corps* et de *sang;* ce qui fait voir quel en est le sens dans celle de S. Marc, où le mot *même* est joint à celui de Seigneur. Le prêtre s'adressant à Dieu secrètement, lui demande qu'il fasse *ce pain le précieux corps* MÊME *de Notre-Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ, et ce calice le précieux sang* MÊME *de Notre-Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ.*

Ces seules Liturgies, jointes au passage de Procle, qui en est l'explication, suffisent pour prouver, 1° que cette expression : *Le pain consacré est le corps même de Jésus-Christ*, était une expression ordinaire dans tout l'Orient, n'y en ayant point de plus ordinaire que celles qui étaient employées dans les Liturgies qui se répétaient tous les jours, et principalement dans cette partie de la Liturgie qui était beaucoup plus considérable que les autres; 2° que c'est une expression dogmatique et employée par des auteurs dogmatiques, comme Procle, qui s'en sert dans des discours où l'on est très-éloigné de se servir des figures extraordinaires; 3° qu'ainsi l'on ne doit point faire passer tous les lieux des autres Pères qui l'emploient pour des hyperboles et des figures surprenantes, ce consentement de tant d'auteurs avec le langage liturgique faisant voir qu'ils ont regardé cette expression comme naturelle, comme simple, comme intelligible par elle-même et comme n'ayant pas besoin d'emprunter d'ailleurs la lumière qui la fait entendre en son véritable sens.

Cependant Aubertin, qui n'a jamais su faire différence entre les plus fortes raisons et les plus faibles conjectures, prétend (p. 773) avoir suffisamment détruit la preuve qui se tire de tous ces passages, en alléguant trois ou quatre lieux, où le mot *même* est joint avec des termes métaphoriques. Ces lieux sont, que S. Chrysostôme, dans l'homélie 24 sur la première Épître aux Corinthiens, parlant du corps de Jésus-Christ, dit que *nous sommes ce corps même*, αὐτὸ ἐσμὲν ἐκεῖνο τὸ σῶμα. Que S. Fulgence, dans le dernier chapitre du traité qu'il a fait sur le Baptême de l'Éthiopien, dit que nous sommes le *vrai pain même et le vrai corps*. A quoi il ajoute en un autre lieu (p. 541) que les Pères disent de même qu'en recevant les pauvres dans sa maison, *on y reçoit Jésus-Christ même; qu'il*

faut savoir que le pauvre est Jésus-Christ même, et qu'en le voyant on voit Jésus-Christ même. Mais quand ces exemples seraient entièrement semblables, quelle conséquence pourrait-il raisonnablement tirer de trois métaphores, dont les deux premières ne sont qu'une fois chacune dans les Pères, et la dernière trois ou quatre, à une expression qui a été dans la bouche des fidèles depuis l'établissement de la religion chrétienne, et qui doit être regardée comme le langage ordinaire de l'Église, puisque c'est celui de ses Liturgies? Quelle conséquence pourrait-il tirer de trois ou quatre passages où le mot *même* est employé sans aucune opposition aux figures et aux signes, à ce grand nombre de lieux que nous avons rapportés, où cette opposition est marquée expressément ou tacitement? Quelle conséquence pourrait-il tirer de quelques expressions qui n'ont jamais été expliquées qu'en un sens métaphorique, à une autre expression que M. Claude ne saurait nier avoir été employée dans un sens de réalité par toute la terre depuis mille ans? Car quand elle serait douteuse et équivoque dans les Pères, ce consentement universel de tous les disciples des Pères par toute la terre, ne serait-il pas plus que suffisant pour la déterminer et pour faire voir en quel sens elle a été prise par les Pères?

Mais je dis de plus que ces exemples ne sont nullement semblables; et pour en être convaincu, il n'y a qu'à remarquer que toutes ces propositions des Pères, où ils disent que ce que nous recevons est *le corps et le sang même de Jésus-Christ*, que *c'est le sang même qu'il a versé;* que *Jésus-Christ s'offre lui-même;* qu'*il se donne lui-même à toucher;* que *le pain est fait le corps même de Jésus-Christ*, sont toutes fondées sur cette proposition: *Ceci est mon corps,* et qu'elles la renferment toutes: car quand on prie Dieu qu'il envoie son Saint-Esprit afin qu'il fasse le pain le corps *même* de Jésus-Christ, cela veut dire, afin qu'il fasse que le pain soit le corps *même* de Jésus-Christ. Or on ne demande à Dieu qu'il le soit qu'au même sens qu'il a dit qu'il l'était par ces paroles: *Ceci est mon corps.* Quand on dit que Jésus-Christ se donne lui-même à voir et à toucher, on suppose que ce que *l'on touche est Jésus-Christ même;* or ce qu'on touche n'est Jésus-Christ même qu'en la même manière que ce qu'il a donné à ses disciples *était son corps.* Quand on dit que *Jésus-Christ s'offre lui-même*, que l'on *offre Jésus-Christ même*, on dit que ce qu'on offre est Jésus-Christ; or ce qu'on offre n'est Jésus-Christ qu'en la même manière que ce qu'il donna à ses disciples *était son corps.*

Ainsi toutes ces propositions se réduisent à celle-ci: L'Eucharistie est le corps même de Jésus-Christ, qui n'ajoute au sens de cette proposition: *Ceci est mon corps*, que le mot *même;* et comme les calvinistes prétendent que le sens de ces paroles: *Ceci est mon corps*, est que *le pain signifie le corps de Jésus-Christ,* ils doivent dire de même que le sens de cette proposition: *L'Eucharistie est le corps même de Jésus-Christ,* est que *l'Eucharistie signifie le corps même de Jésus-Christ.* Lors donc qu'ils se vantent d'apporter des exemples d'expressions semblables à celles qui se prennent dans ce sens, ils s'obligent à trouver des expressions où le mot *même* soit employé dans une proposition vraiment figurative, où le mot *est* soit pris pour *signifie.* Voilà des exemples qu'ils doivent produire, et s'ils ne le peuvent, il faut qu'ils avouent qu'ils n'en ont point de semblables.

Il faut donc qu'ils nous montrent que les Pères aient dit que l'Agneau pascal était le *passage même* du Seigneur, que la circoncision était la *justice même,* que la pierre du désert et la manne étaient Jésus-Christ *même.* Il faut qu'ils nous montrent que ce sont des manières de parler fort raisonnables, que de dire que les images de Jésus-Christ et des saints sont *Jésus-Christ même, les saints mêmes,* et qu'en parlant des images de Jésus-Christ, on ait fait admirer sa bonté de ce qu'il nous donnait son corps même à voir et à toucher.

A moins que d'avoir de ces sortes d'exemples, il fallait se taire, et reconnaître de bonne foi que l'on n'en a point. Mais ce silence et cette sincérité ne sont point à l'usage des ministres, qui veulent avoir raison à quelque prix que ce soit. Ils nous donnent donc ici le change à leur ordinaire; et au lieu de propositions figuratives, c'est-à-dire où le mot *est* soit pris pour *signifie*, ils nous en produisent d'autres où le mot *est* n'est nullement pris dans ce sens, mais où il marque, suivant son usage ordinaire, une convenance de l'attribut au sujet, quoique cette convenance soit diversifiée par la matière.

S. Chrysostôme dit donc que *nous sommes ce corps-là même*, en parlant du corps de Jésus-Christ; non pas pour marquer que *nous sommes des figures de ce corps;* c'est à quoi il n'a jamais songé, mais pour signifier que le corps de Jésus-Christ unissant réellement tous les fidèles qui le reçoivent, et tous ces fidèles composant ainsi un corps, dont le corps de Jésus-Christ est le lien, cette union réelle des fidèles avec le corps de Jésus-Christ donne lieu de dire qu'ils sont ce même corps, non par une identité de nature, mais par une unité d'adhésion, l'union réelle étant le degré le plus proche de l'identité. Il ne faut que lire le passage de S. Chrysostôme pour voir que c'en est là le véritable sens, et qu'il contient ainsi une preuve admirable de la présence réelle, qui est cette union corporelle de nous avec Jésus-Christ, par laquelle il nous unit aussi bien que par son esprit en un même corps. *Parce,* dit ce saint (homil. 24 in 1 Epist. ad Cor.), *que celui qui participe à quelque chose est différent de la chose à laquelle il participe, l'Apôtre a voulu ôter cette différence même, quoiqu'elle paraisse petite: car, après avoir dit que le pain que nous rompions était la communion du corps de Jésus-Christ, il a voulu dire ensuite quelque chose qui marquât une union plus étroite; et c'est pourquoi il ajoute que quoique nous soyons plusieurs, nous sommes néanmoins un seul pain et un seul corps. C'est comme s'il disait: Pourquoi est-ce que je me sers de ce terme de communion au corps de Jésus-Christ? nous*

sommes ce corps-là MÊME. *Car qu'est-ce que le pain? Le corps de Jésus-Christ. Que deviennent ceux qui y participent? Le* CORPS *de Jésus-Christ. Ce ne sont pas plusieurs corps, mais un seul corps : car comme le pain est composé de plusieurs grains unis, en sorte que l'on n'y voit plus la différence des grains, et que quoique cette différence subsiste, elle est néanmoins invisible, nous sommes ainsi unis à Jésus-Christ et entre nous.* CAR CELUI-CI N'EST PAS NOURRI D'UN CORPS, ET CELUI-LA D'UN AUTRE; MAIS NOUS SOMMES TOUS NOURRIS D'UN MÊME. *Et c'est pourquoi il ajoute que nous participons tous au même pain.* Que si nous participons au même pain, nous devenons donc aussi la même chose.

N'est-ce pas une chose horrible qu'on ait prétendu abuser contre la présence réelle d'un passage qui en contient une preuve si évidente? *Nous sommes tous joints à Jésus-Christ et entre nous,* dit S. Chrysostôme, *parce que nous sommes nourris d'un même corps.* Et pourquoi sommes-nous nourris d'un même corps? Parce que nous participons au même pain, et que ce pain est le corps de Jésus-Christ. Ainsi le fondement de toutes ces expressions est cette vérité réelle, que le pain consacré est véritablement et réellement le corps même de Jésus-Christ. C'est de là qu'il s'ensuit que nous sommes nourris d'un même corps, puisque le pain dont nous sommes nourris est le corps de Jésus-Christ; c'est de là qu'il s'ensuit que nous sommes nourris d'un même pain, puisque tous ces pains sont le corps même de Jésus-Christ, qui est un; c'est de là qu'il s'ensuit que nous sommes joints à Jésus-Christ : car en prenant son corps nous lui sommes très-réellement et très-intimement unis; c'est de là qu'il s'ensuit que nous devenons son corps : car comme la même âme animant divers membres en forme un même corps, de même le même corps de Jésus-Christ reçu dans tous les corps des fidèles, les unit et en forme un même corps; c'est de là qu'il s'ensuit que nous sommes *ce même corps* : car cette union intime avec le corps de Jésus-Christ, qui est le degré le plus proche de l'identité de nature, s'exprime fort raisonnablement par le terme *même*, lorsqu'on l'explique comme S. Chrysostôme fait ici; c'est de là qu'il s'ensuit que le pain et les fidèles ne sont pas plusieurs corps, mais un même corps, parce que le pain consacré étant le corps de Jésus-Christ par identité de nature, et ce même corps étant dans les fidèles par union réelle, il se fait et des fidèles et de Jésus Christ, et par conséquent du pain, qui est Jésus-Christ, un même corps mystique, dont le lien est le corps naturel de Jésus-Christ.

Il ne faut que comparer ce lieu de S. Chrysostôme avec plusieurs lieux semblables de S. Cyrille d'Alexandrie, comme je le ferai en un autre endroit, pour reconnaître et que l'on ne peut donner d'autre sens à S. Chrysostôme, et que l'on ne peut rien dire de plus fort pour la présence réelle. Et cela fait voir que quand S. Chrysostôme se sert de cette expression, que *nous sommes ce même corps*, il s'en sert, non dans un sens de figure et de signification, mais pour marquer par-là notre étroite union avec Jésus-Christ; il s'en sert d'une manière très-raisonnable et très-intelligible tout ensemble, puisqu'elle est clairement expliquée par la suite; il s'en sert par occasion, c'est-à-dire par l'engagement où il était d'expliquer l'expression de S. Paul : *Unum corpus multi sumus;* et ce sont trois circonstances essentielles qui rendent l'expression de S. Chrysostôme bien différente de celle dont il s'agit, qui est que l'Eucharistie est le corps même de Jésus-Christ, prise dans le sens des calvinistes, puisqu'il faut qu'ils disent que les Pères se sont servis de ces paroles dans un sens de figure, c'est-à-dire où le mot *est* est pris pour *signifie*, ce qui ne se rencontre point ici; qu'ils s'en sont servis sans explication, au lieu que S. Chrysostôme s'est expliqué; et qu'enfin ils s'en sont servis sans que rien les y obligeât, au lieu que S. Chrysostôme y était engagé par le dessein d'expliquer un passage de S. Paul.

L'expression qu'Aubertin rapporte de S. Fulgence, a le même sens que celle de S. Chrysostôme. Ce saint dit (de Baptism. Æthiop. c. 11) que *nous sommes ce vrai pain même et ce vrai corps*, parce que nous en sommes membres, c'est-à-dire que toute la figure consiste en ce qu'il se sert pour marquer une simple union d'un terme destiné à marquer l'identité, parce que ce sont deux degrés qui se touchent; et cela n'a nul rapport avec l'expression dont il s'agit, prise au sens des calvinistes. Secondement, il s'en sert en s'expliquant dans tout ce chapitre, où il dit souvent que les baptisés sont membres du même corps de Christ, au lieu de dire, comme il fait en ce lieu-là, *qu'ils sont ce corps même.* Enfin il s'en sert par occasion, et pour expliquer de quelle sorte on pouvait dire en un sens que l'on participait au corps de Jésus-Christ dans le baptême, en devenant membre de son corps.

Je remarquerai seulement ici en passant, que, quoique S. Fulgence, pour expliquer comment ceux qui meurent sans avoir participé à l'Eucharistie peuvent avoir la vie éternelle, et conserver néanmoins le sens général de cette parole du Fils de Dieu : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous*, ait recours à une participation de la chair du corps de Dieu différente de l'ordinaire, et qu'il prétend être inséparable du baptême où nous devenons membres de Jésus-Christ, il est clair néanmoins que S. Fulgence n'entend nullement par-là cette manducation par foi, que les calvinistes veulent être absolument nécessaire pour participer à la chair de Jésus-Christ : car S. Fulgence étend cette participation à tous les baptisés généralement, et par conséquent aux enfants qui n'ont point de foi actuelle, et que les calvinistes déclarent pour cette raison incapables de manger spirituellement la chair de Jésus-Christ. 2° Il le dit particulièrement sur le sujet d'un Éthiopien qui avait été baptisé sans connaissance, et par conséquent sans foi actuelle, et qui n'avait point reçu l'Eucharistie. Et c'est sur ce sujet qu'il avance que lorsqu'on est baptisé on participe à la chair de Jé-

sus-Christ d'une manière qui satisfait à cette parole du Fils de Dieu : *Si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang, vous n'aurez point la vie en vous.*

Pour cette autre expression plus commune dans les Pères, qui est que *les pauvres sont Jésus-Christ même, et que l'on voit en eux Jésus-Christ même*, elle ne signifie point aussi qu'ils sont des figures de Jésus-Christ ; elle a des fondements réels, connus, marqués dans l'Évangile et souvent expliqués par les Pères, qui sont que Jésus-Christ voulant nous donner moyen de pratiquer envers lui la reconnaissance que nous lui devons, a substitué les pauvres en sa place, et qu'il répute fait à lui-même le traitement qu'on leur fait ; qu'il veut que nous considérions leurs souffrances comme les siennes, et que nous ayons le même désir de les soulager que nous aurions de le soulager lui-même ; qu'il veut que nous l'ayons en vue en les assistant, et qu'il nous déclare qu'il se croira rebuté si nous les rebutons.

Qui doute qu'après cette déclaration formelle du Fils de Dieu on n'ait sujet de dire que lorsque le pauvre demande, c'est Jésus-Christ même qui demande, que lorsqu'il souffre, c'est Jésus-Christ même qui souffre, que lorsqu'on l'assiste, c'est Jésus-Christ même qu'on assiste? c'est-à-dire qu'il y a entre les pauvres et Jésus-Christ identité de fonction et d'effet, et qu'il n'y a pas de différence entre la demande d'un pauvre et la demande que ferait Jésus Christ même, quant à l'effet de nous obliger à l'assister ; qu'il ne doit point non plus y avoir de différence entre les assistances que nous lui rendons, et celle que nous rendrions à Jésus-Christ même ; qu'ainsi le pauvre est en un sens la main de Jésus-Christ, puisqu'il reçoit par ses mains ; qu'il est sa bouche, puisque Jésus-Christ parle et qu'il mange par lui ; qu'il est son corps, puisque Jésus-Christ veut que l'on regarde ses souffrances comme les siennes. De sorte que les pauvres étant d'ailleurs des créatures vivantes et animées, tout cela porte à dire que le pauvre est Jésus-Christ même.

Mais toutes ces raisons n'ont point lieu dans l'opinion des calvinistes à l'égard de l'Eucharistie ; Jésus-Christ n'a point dit : Tout ce que vous ferez à ce pain, vous le ferez à moi-même ; il n'a point dit : Quand vous mangerez ce pain, vous me mangerez moi-même ; quand vous toucherez ce pain, vous me toucherez moi-même ; il n'a point dit : Ce pain fera sur vous les mêmes effets que mon corps ; il n'a point dit : Je vous récompenserai pour avoir mangé ce pain, comme pour avoir mangé mon corps. Il n'a rien dit de tout cela, il a dit seulement : *Ceci est mon corps ;* et ces paroles, prises pour : *Ceci est la figure de mon corps*, qui est le sens des calvinistes, n'impriment aucune de ces idées qui sont le fondement de cette expression, par laquelle on dit que le pauvre est Jésus-Christ même. C'est pourquoi, comme on ne s'y est jamais porté dans les propositions purement figuratives, on ne s'y serait jamais porté dans celle-là, si on l'avait prise dans ce sens figuratif.

Ce serait en vain que les calvinistes, pour le rendre plus probable, auraient recours à leur *vertu* et à leur *efficace* prétendue, puisque cette efficace est elle-même chimérique, et que, comme je l'ai déjà fait voir, et comme je le montrerai encore plus amplement, il serait impossible que l'on se fût imaginé que l'Eucharistie eût aucune efficace, si l'on avait pris ces paroles : *Ceci est mon corps,* dans le sens de figure. Mais d'ailleurs la seule efficace ne suffit pas pour porter les hommes à se servir de ces termes : *l'Eucharistie est le corps même de Jésus-Christ* ; car encore, par exemple, que le baptême et le chrême contiennent l'efficace de la chair de Jésus-Christ, selon les calvinistes, ils ne montreront point qu'il ait jamais été dit que le baptême ou le chrême fussent la chair même de Jésus-Christ ; encore qu'ils contiennent la vertu du Saint-Esprit, et qu'ils en soient les figures efficaces, ils ne trouveront point qu'il soit dit qu'ils sont le *Saint-Esprit même*, ni que l'on ait prié Dieu de rendre ou le baptême ou le chrême *le Saint-Esprit même ;* encore que le baptême soit en particulier une figure efficace du sang de Jésus-Christ, et qu'il en contienne la vertu, on ne trouvera point qu'il soit dit qu'il est *le sang même de Jésus-Christ*, ni que l'on ait prié Dieu qu'il rendît l'eau dont on se sert au baptême, *le sang même de Jésus-Christ.*

Ainsi étant visible d'une part que les hommes ne se sont jamais portés à dire des signes qu'ils sont les choses mêmes qu'ils signifient, ni à cause de la simple signification, ni à cause de la vertu ; et de l'autre que ces mêmes hommes se sont servis de cette expression-ci : *l'Eucharistie est le corps même de Jésus-Christ,* non dans un endroit du monde, mais par toute la terre ; non dans un seul siècle, mais dans tous les siècles ; non rarement, mais fréquemment ; non dans des discours d'éloquence, mais dans les discours les plus dogmatiques et les moins susceptibles de chaleur et de figure ; qu'ils s'en sont servis sans éclaircissement, sans y être attirés par ce qui précède ou par ce qui suit ; qu'ils s'en sont servis avec opposition aux signes, il faut vouloir s'aveugler volontairement, ou renoncer à la bonne foi, pour ne pas reconnaître qu'elle n'a point d'autre sens dans les écrits des Pères que celui qu'elle a présentement dans la bouche des catholiques, c'est-à-dire que dans les uns et dans les autres elle renferme une profession de la realité du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, et une exclusion du sens figuratif des calvinistes.

CHAPITRE XII.

Examen de la nouvelle philosophie de M. Claude sur les expressions qu'il appelle générales.

L'une des plus importantes découvertes que M. Claude ait cru avoir faites dans son dernier ouvrage, est ce nouveau principe qu'il étale en divers endroits, touchant les expressions qu'il appelle *générales*, et qu'il propose expressément dans le troi-

sième chapitre de son troisième livre, en traitant de l'opinion des Grecs. Ce principe est que toutes les expressions par lesquelles on s'efforce de montrer que les Grecs croient la présence réelle et la transsubstantiation, comme sont celles-ci, que *le pain consacré est le corps de Jésus-Christ, le corps même de Jésus-Christ, le propre corps de Jésus-Christ, le corps né de la Vierge, le vrai corps, le corps de Jésus-Christ dans la vérité;* que *le pain est changé véritablement au corps de Jésus-Christ;* que *ce ne sont pas deux corps, mais un même corps;* que toutes ces expressions, dis-je, sont des expressions générales et indéterminées, au lieu que celles de *changer en la substance du corps de Jésus-Christ, transsubstantier au corps de Jésus-Christ,* dont les Latins se servent, sont particulières et déterminées; qu'ainsi ces expressions des Grecs ne prouvent rien de précis, et qu'on n'en saurait conclure qu'ils les aient entendues au même sens que les Latins entendent les leurs, parce, dit M. Claude (3e *Réponse*, p. 167), que *c'est une règle de la droite raison, de n'attribuer jamais un sens particulier et déterminé à des personnes qui ne s'expliquent jamais qu'en des termes généraux.*

Les utilités qu'il tire de ce principe sont merveilleuses, et il avoue lui-même qu'il sert de fondement à tout son livre. C'est par-là qu'il répond à la plupart des passages des Grecs qu'on lui avait produits. *Les Grecs,* dit-il, *s'arrêtent quelquefois aux expressions générales, que le pain et le vin sont le corps et le sang de Jésus-Christ, et qu'ils sont changés en ce corps et en ce sang, laissant au reste à Dieu la connaissance précise de l'espèce de ce changement* (Voy. p. 460, 463, 464 et 465). C'est une exception générale qu'il croit suffisante pour ruiner tout d'un coup toutes les preuves qu'on lui allègue. *Quant à moi,* dit-il (p. 310), *si je ne me proposais que de montrer l'insuffisance des preuves de M. Arnauld,* JE POURRAIS ME CONTENTER D'ALLÉGUER CETTE GÉNÉRALITÉ : *car elle suffit seule pour empêcher qu'il ne puisse rien conclure.*

Ce nouveau principe ne lui fournit pas seulement des réponses, il lui fournit aussi des arguments invincibles. Car c'est de là qu'il tire sa troisième preuve du sentiment des Grecs, qu'il appelle *décisive* (p. 168), et qu'il répète en plusieurs autres endroits.

Enfin il a cru cette raison si plausible, qu'il en fait un sujet de raillerie, et qu'il a pris plaisir à la proposer de cet air qui lui est particulier, et qu'il croit extrêmement agréable. *Que veulent dire ces Grecs,* dit-il (p. 173), *avec leurs expressions générales, qui ne sont bonnes qu'à faire suer les gens? Si nous en voulons croire M. Arnauld, ils ont dans la tête fort distinctement cette pensée, que toute la substance du pain est réellement convertie en la substance du corps de Jésus-Christ; ils veulent bien l'enseigner comme ils le pensent; ils ont intérêt qu'on le sache nettement, afin que cette doctrine porte les peuples à adorer cette substance après la conversion. Ils n'ignorent pas de quelle manière l'Église romaine s'en explique. Ils sont engagés d'ailleurs à ne recevoir pour la foi que les premiers sept conciles, où il n'y a pas un mot de cette conversion substantielle, et à rejeter tous ceux qui l'ont formellement décidée, sans jamais excepter ce dogme; et cependant ils ne s'expliquent que par des généralités qui ne signifient rien. Et il faut que M. Arnauld, pour la gloire de qui les Grecs sont encore au monde, et à qui ils ont obligation de n'être pas péris sous les conquêtes des Ottomans; il faut, dis-je, qu'il se fatigue et qu'il fatigue ses amis; qu'il ennuie ses lecteurs; qu'il épuise les trésors de ses conséquences, c'est-à-dire le trésor de ses illusions, et qu'il tienne toujours son imagination agitée pour tirer du langage ordinaire de ces gens-là au moins une ombre et une apparence de transsubstantiation. Sans mentir, il y en a là pour se mettre en colère contre les Grecs; car il faut qu'ils aient la tête bien dure, et la langue bien sèche, de ne savoir pas exprimer nettement et sans ambiguité une idée qu'ils ont si bien dans l'esprit, et qui d'elle-même est si distincte et si nette.*

Tout cela veut dire en un mot que quand on allègue à M. Claude que, selon les Grecs, *l'Eucharistie est le corps même de Jésus-Christ, le corps propre de Jésus-Christ, le vrai corps de Jésus-Christ;* que *le pain est changé au vrai corps de Jésus-Christ, au propre corps de Jésus-Christ;* que *Jésus-Christ est dans nous par sa chair, par sa propre chair,* ce sont des arguments qui ne sont propres qu'à le mettre en belle humeur.

Or, comme il est aisé de juger que quelque soin que nous ayons eu de montrer que tous ces termes ont été pris par les Pères dans leur signification propre, et qu'on ne les peut entendre en un sens métaphorique, il ne laissera pas de prétendre les éluder dans les Pères, comme il croit avoir fait dans les auteurs Grecs qui ont écrit depuis le huitième siècle, en faisant de même passer ces expressions dans les Pères pour *des termes généraux;* je crois être obligé d'examiner ici cette nouvelle philosophie, non seulement pour prévenir la réponse qu'il pourrait faire aux passages que nous venons d'alléguer, et à ceux que nous alléguerons dans la suite, mais aussi pour tirer en passant, de l'examen et de la réfutation de ce principe, des conclusions toutes contraires à celles qu'il a tirées.

Car au lieu qu'il croit avoir renversé par ce principe *des termes généraux* tous les passages qu'on lui a produits dans le premier tome de *la Perpétuité,* il est clair, au contraire, qu'en le renversant, non seulement tous ces passages subsistent, mais que tout son livre, qui n'est appuyé que sur ce principe fantastique, est entièrement détruit.

Cet examen est donc très-important, et cependant il est si facile, qu'on peut dire qu'il est déjà fait, puisqu'en montrant, comme nous avons fait, que ces termes : *L'Eucharistie est le vrai corps de Jésus-Christ, le propre corps de Jésus-Christ, le corps même de Jésus-Christ,* ne se prennnent ni dans un sens de figure, ni dans un sens de vertu, on a fait voir aussi qu'ils ne se prennent point dans un sens général et indéterminé; car encore que l'on se puisse quelquefois servir de paroles générales et indéterminées, néanmoins la connaissance que l'on a en particulier de la doc-

trine de l'Église les applique toujours aux dogmes précis et déterminés qui sont reçus ; et c'est pourquoi M. Claude avoue que tous ces termes, quoique généraux, ont un sens particulier dans la bouche des Latins : *Nous savons*, dit-il (3e *Réponse*, p. 167), *que dans l'Église romaine on croit communément la transsubstantiation. Quand donc elle nous dit que le pain est fait le corps de Jésus-Christ, ou qu'il est changé au corps de Jésus-Christ, bien que ces paroles soient générales, nous n'hésitons pas néanmoins à les entendre dans ce sens particulier.*

Il faut donc conclure la même chose des Pères ; et ainsi quand on accorderait à M. Claude que ces paroles seraient générales par elles-mêmes, il ne laisserait pas d'être certain qu'ils les ont portées à quelque sens particulier, quel qu'il soit. Or il n'y en a que deux, selon lui-même. *On peut*, dit-il (loc. cit., p. 309), *concevoir en deux façons que le pain et le vin sont changés au corps et au sang de Jésus-Christ : 1° Par une conversion réelle de toute la substance du pain et du vin en celle du corps et du sang de Jésus-Christ, en sorte que la substance du pain ne subsiste plus après le changement ; 2° par l'addition d'une nouvelle qualité ou d'une nouvelle forme au pain et au vin.* C'est ce que M. Claude appelle en d'autres endroits le *changement de vertu et d'efficace*. Qu'il y ajoute, s'il veut encore, le sens de *figure*, pour rendre sa division plus exacte ; mais il est clair par-là qu'étant certain que les Pères ont conçu ces termes en quelques-unes de ces manières particulières, en montrant qu'ils ne les ont point pris dans ces sens de figure et de vertu, on montre aussi qu'ils ne les ont point pris en un sens général, et qu'ils les ont entendus en un sens de réalité et de transsubstantiation. Ainsi comme une grande partie de cet ouvrage est employée à détruire ces sens chimériques, on détruit par conséquent presque partout ce nouveau principe de M. Claude. Il ne serait donc pas besoin absolument de réfuter en particulier ce principe prétendu, puisque l'on en conclut la fausseté de presque toutes les preuves que nous avons allégnées et que nous alléguerons dans la suite de ce livre. Néanmoins, pour montrer l'état que l'on fait des pensées de M. Claude, et pour tâcher de contribuer autant à sa véritable utilité qu'il s'est efforcé de contribuer au divertissement des autres par des railleries qu'il a crues ingénieuses, je veux bien m'y appliquer en particulier, et lui faire voir que cette maxime sur laquelle il a fondé toute sa *Réponse*, est un des plus grands égarements où un homme d'esprit puisse tomber.

La première chose qu'il est bon de remarquer sur ce sujet, est que ce principe étant répété partout dans son livre, et servant de fondement à un grand nombre d'arguments et de réponses, on ne trouve point néanmoins qu'il se mette en peine sérieusement de l'établir en aucun lieu. On le trouve toujours supposé comme un premier principe, et avec cette confiance qui fait le caractère de M. Claude. La première fois qu'il s'en sert, qui est le troisième chapitre de son troisième livre, il le propose si négligemment, qu'on dirait qu'il s'était assuré auparavant du consentement du genre humain. *Les expressions ordinaires*, dit-il, *dont les Grecs se servent pour expliquer ce qu'ils croient du mystère de l'Eucharistie, sont à peu près celles-ci : Ils appellent les symboles les dons saints, les choses saintes, les ineffables mystères, le corps et le sang de Jésus-Christ, le pain sanctifié, le pain saint, les particules ou les parties, la marguerite, c'est-à-dire la perle, et quelques autres termes semblables. Ils disent que le* PAIN EST LE CORPS DE JÉSUS-CHRIST, QU'IL EST *fait le* CORPS MÊME DE JÉSUS-CHRIST, *qu'il est changé au corps de* JÉSUS-CHRIST, *qu'il* EST LE VRAI CORPS *de* JÉSUS-CHRIST; *et pour exprimer ce changement, ils se servent des termes de* μεταβάλλειν, μεταρρυθμίζειν, μεταποιεῖν, μεταστοιχειοῦν, μεταβαίνειν, μετασκευάζειν. *Or il est certain que ces expressions, soit qu'on les prenne chacune à part, soit qu'on les joigne toutes ensemble, ne sauraient former l'idée de la transsubstantiation. Car* OUTRE QU'ÉTANT GÉNÉRALES, *elles sont capables de plusieurs sens particuliers, et qu'on les trouve indifféremment employées en d'autres sujets, où l'on ne s'imagine aucune transsubstantiation, comme on le pourrait prouver par mille exemples, s'il était nécessaire ; outre cela, dis-je, c'est une règle de la droite raison de n'attribuer jamais un sens particulier et déterminé à des personnes qui ne s'expliquent qu'en des termes généraux, à moins qu'il ne paraisse évidemment d'ailleurs qu'elles ont eu ce sens particulier.*

On voit bien par ce discours que M. Claude suppose que ces termes sont généraux. *Outre*, dit-il, *que ces termes sont généraux, il est certain*, dit-il encore, *que ces expressions ne sauraient former l'idée de la transsubstantiation ;* mais on ne voit pas qu'il se mette en peine de le prouver. Il affirme, il suppose, il se met en possession, il tire des conséquences ; mais pour le principe, il demeure toujours uniquement fondé sur la seule autorité de M. Claude.

Cependant nous sommes si éloignés d'être d'accord sur ce point, que je lui soutiens que ce principe qu'il propose comme vrai, clair, certain, incontestable, est non seulement obscur, contestable, faux, mais qu'il est même clairement faux et entièrement insoutenable. Je passe même encore plus avant, et je prétends lui prouver qu'il n'avance avec tant de confiance que ces termes sont généraux, que parce qu'il ne sait pas, ou qu'il dissimule de savoir ce que c'est qu'un terme général, et qu'il abuse de ce mot d'une manière qui témoigne ou peu d'intelligence ou peu de sincérité.

C'est ce que l'on conclut facilement de la manière dont il en parle ; car encore qu'il n'apporte aucune preuve formelle de la généralité de ces termes, il fait voir néanmoins que ce qui l'a jeté dans cette pensée est qu'il prétend que tous ces termes *vrai corps*, *propre corps*, etc., peuvent être pris en divers sens ; et de là il croit avoir lieu de conclure que ce sont donc des expressions générales, et qu'elles ne sauraient former l'idée de la transsubstantiation. C'est ce qu'il marque assez clairement par ces mots : *Outre qu'étant générales, elles sont capables de plusieurs sens particuliers,*

et qu'on les trouve indifféremment employées en d'autres sujets où l'on ne s'imagine aucune transsubstantiation, comme on le pourrait justifier par mille exemples.

Or, comme, par l'aveu des ministres et de M. Claude même, tous ces sens auxquels ces termes se peuvent prendre sont des sens métaphoriques, il faut que M. Claude se soit mis ce principe dans l'esprit, que dès-lors qu'un terme pouvait être employé par métaphore, et être pris ainsi tantôt en un sens propre, et tantôt en un sens métaphorique, il devait passer pour un mot général, indéterminé et commun, et qu'il était incapable de former l'idée du sens propre et déterminé.

Voilà l'unique fondement de ce grand principe ; et tout le raisonnement entier consiste dans cet enchaînement de propositions : *Tous ces termes* vrai corps de Jésus-Christ, changer au corps de Jésus-Christ, au propre corps de Jésus-Christ, etc., *peuvent être pris en des sens métaphoriques; donc ils sont généraux; donc ils ne sauraient former l'idée de la transsubstantiation; donc il faut chercher des clauses qui les déterminent; et s'il n'y en a point, on doit conclure que ceux qui s'en sont servis n'ont ni enseigné ni cru la transsubstantiation.*

Mais cet enchaînement n'est qu'un amas d'illusions et de faussetés : il est faux que ces termes puissent être pris dans un sens métaphorique ; on l'a déjà fait voir de plusieurs, et nous le ferons voir des autres.

Mais il est de plus très-faux qu'encore qu'un mot puisse être pris en un sens métaphorique, il ne puisse plus former l'idée du sens propre et particulier : autrement il faudrait dire que le mot *lion* pouvant être pris métaphoriquement pour un vaillant homme, ne peut former l'idée d'un lion ; que le mot *singe* pouvant être pris pour un mauvais imitateur, ne peut former l'idée d'un singe ; que le mot *chien* marquant quelquefois un impudent par métaphore, ne saurait former l'idée d'un chien ; que le mot *aigle* étant employé en diverses métaphores, ne saurait former l'idée d'un aigle ; que le mot *Dieu* étant appliqué par métaphore à des choses qui ne sont point Dieu, ne saurait former l'idée de Dieu.

M. Claude poussera même bien plus loin, s'il veut, les conséquences de cet admirable principe : car il en conclura que ces paroles, *changement de substance*, qu'il nous propose dans tout son livre comme particulières et déterminées, ne sont ni particulières ni déterminées, mais que ce sont encore de ces termes généraux qui ne prouvent rien, puisqu'il n'ignore pas qu'Aubertin n'ait prouvé qu'ils sont quelquefois employés par métaphore, et que c'est par cette solution qu'il prétend éluder ce passage célèbre de l'auteur des Homélies attribuées à Eusèbe, évêque d'Émèse : *Le sacrificateur invisible change par sa parole et par sa puissance secrète les créatures visibles en la substance de son corps.*

Il en conclura que l'on ne doit pas non plus s'embarrasser du terme de *transsubstantiation*, puisqu'il prétend lui-même, dans son livre contre le P. Nouet (pag. 370), que Gabriel de Philadelphie s'est servi de ce terme dans un sens métaphorique.

La *métousiose* de Gabriel, dit M. Claude, c'est-à-dire la transsubstantiation (car il a ce terme tellement en horreur, que quand il ne se peut empêcher d'avouer que quelqu'un s'en est servi, il aime mieux parler grec que latin ou français), *est un changement non de destruction, par lequel la nature ou la substance du pain cesse d'être, mais de réception ou d'acquisition de grâce;* et par conséquent ce terme a aussi deux sens, selon M. Claude, et ainsi il est général et ne prouve rien.

Le principe de M. Claude est donc si vaste et si étendu, qu'en suivant les conséquences naturelles qui en naissent, il faut conclure non seulement des termes dont il s'agit, mais généralement de tous ceux dont les catholiques se servent, qu'ils ne sauraient former l'idée de transsubstantiation ; puisque pouvant être employés dans des métaphores, il les faut mettre au nombre de ces termes généraux qui ne prouvent rien.

Ces étranges conséquences donnent d'abord sujet de demander à M. Claude pourquoi il nous a tant pressés de lui montrer dans les auteurs grecs les termes de transsubstantiation, de μετουσίωσις, de changement de substance, puisque quand on les lui aurait montrés une infinité de fois, il s'en serait moqué comme des autres, par son admirable principe *des termes généraux;* et qu'il aurait pu nous dire de même, avec cet air enjoué qui lui sied si bien : *Que nous veulent dire les Grecs avec leurs expressions générales de transsubstantiation et de changement de substance, qui ne sont bonnes qu'à faire suer les gens? Sans mentir, il y en a là pour se mettre en colère contre les Grecs. Car il faut qu'ils aient la tête bien dure et la langue bien sèche, de ne savoir pas s'exprimer autrement.* Cela serait tout aussi raisonnable étant appliqué à ces termes, qu'à ceux de *vrai corps* et de *propre corps*, auxquels il plaît à M. Claude de l'appliquer.

Mais il est surtout important de lui faire considérer sérieusement les horribles conséquences de ce principe, à l'égard des autres articles de la foi, et les ouvertures qu'il donne aux sociniens pour en détruire toutes les preuves : car s'il suffit, pour montrer qu'un terme ne prouve rien, de dire qu'il peut être employé en diverses métaphores, et par conséquent qu'il est général, que deviendront la plupart des passages qu'on emploie pour prouver la divinité de Jésus-Christ, la personne du Saint-Esprit, le péché originel, l'unité de la nature divine? Faudra-t-il s'engager toujours à prouver que les termes dans lesquels ces passages sont exprimés, ne se prennent jamais métaphoriquement? Et comment le pourrait-on faire de la plupart? Je ne veux pas faire ici l'application de cet étrange principe à toutes les preuves des mystères : les sociniens ne la font que trop. J'aime mieux découvrir à M. Claude l'illusion de son principe, qui n'est pas certainement digne de sa subtilité, afin qu'il se puisse servir de ce que nous lui allons dire contre l'abus que les sociniens en font.

Cette illusion consiste en ce qu'il ne s'est pas souvenu qu'afin qu'un terme soit général, il faut qu'on s'en puisse former une certaine idée générale, qui se puisse concevoir sans y enfermer aucune espèce particulière; comme l'on conçoit l'idée de vertu, sans concevoir les idées des vertus particulières, et celle de ligne ou de triangle, sans l'appliquer à aucune des espèces de lignes ou de triangles.

C'est de ces mots généraux dont il est vrai de dire qu'ils ne prouvent rien par eux-mêmes, et qu'ils ne sauraient former l'idée des espèces particulières, puisque nous supposons qu'ils ne forment dans l'esprit qu'une idée générale à laquelle l'esprit s'arrête. Ainsi dire simplement qu'on a vu un animal, n'est pas dire qu'on a vu un homme ni qu'on a vu un cheval.

Mais il n'en est pas de même des mots propres, qui sont quelquefois employés en des sens métaphoriques: car le sens propre et le sens métaphorique n'ayant pas d'idée commune, l'usage que l'on fait de ces termes dans les métaphores ne les rend pas généraux, parce que l'esprit se porte toujours au sens propre distinctement conçu, ou au sens métaphorique conçu aussi distinctement, et ne demeure jamais dans une idée générale, parce qu'il n'y en a point. Tout ce qu'il peut faire est de demeurer en suspens entre les deux sens particuliers, ou dans une ignorance absolue de tous sens, s'il ne le fait pas; mais il ne demeure jamais dans une idée générale, indistincte et indéterminée, parce qu'il n'y en a point, comme j'ai dit.

Or tous les mots dont il s'agit : *Corps de Jésus-Christ, vrai corps, propre corps, corps même de Jésus-Christ;* et toutes ces expressions, que *le pain est changé au corps de Jésus-Christ, né de la Vierge, au corps crucifié,* etc., ne sont pas de ces idées générales qui se subdivisent en diverses espèces, et qui se peuvent concevoir sans se former l'idée d'aucune de ces espèces. Ce sont des termes propres et déterminés par eux-mêmes. *Corps de Jésus-Christ*, signifie le corps de Jésus-Christ, sa substance, son être; *vrai corps, propre corps, corps même*, le signifient encore plus fortement, plus affirmativement, plus expressément, et marquent une plus grande attention de l'âme à la vérité de la chose signifiée. Et de même quand on dit que *le pain est changé au corps de Jésus-Christ et au vrai corps de Jésus-Christ*, cela signifie proprement qu'il est fait la substance même du corps de Jésus-Christ. Les ministres même les plus déraisonnables se sont contentés de soutenir jusqu'ici que ces termes se pouvaient employer en un sens métaphorique; mais ils n'ont jamais nié que ces termes ne signifiassent proprement un changement substantiel. Il s'ensuit de là qu'il n'y a point d'idée commune entre ces termes pris proprement, et ces mêmes termes pris métaphoriquement; quand ils pourraient y être pris, ils seraient toujours ou propres ou métaphoriques, mais jamais généraux, c'est-à-dire que l'on ne s'en sert jamais pour signifier une idée commune qui se puisse concevoir séparément des sens particuliers. On peut bien en ignorer absolument le sens; on peut bien être en doute à quelle idée on les doit rapporter; mais on ne s'en peut jamais former une idée générale, ni les prendre par conséquent pour des termes généraux.

Je dis qu'on peut bien en ignorer absolument le sens, ou douter à quel sens on les doit rapporter, du propre ou du métaphorique, parce que ces dispositions ne sont pas impossibles. mais il est ridicule néanmoins d'attribuer ces dispositions ou aux Pères ou aux auteurs grecs qui s'en sont servis, ou même au commun des peuples à qui ils parlaient; car puisqu'ils se servaient de ces termes pour exprimer leurs pensées, ils y concevaient donc un sens; et comme ils n'ont jamais marqué que ce sens fût difficile, et qu'ils n'ont jamais appréhendé qu'on ne s'y trompât, il est encore ridicule de supposer que les peuples à qui ils parlaient, et qui se servaient des mêmes paroles, ne les entendissent pas.

M Claude doit donc d'abord corriger toute cette vaine philosophie sur les termes généraux. Il ne nous doit plus dire, comme il fait (3e *Réponse*, p. 463, et p. 308 et 309), que ces expressions *peuvent être prises en un sens général et indistinct;* ni que les Grecs *se tiennent quelquefois dans la réserve, en se restreignant à leurs termes généraux, ni qu'ils abandonnent quelquefois la détermination à Dieu, demeurant, quant à eux, dans la généralité.* Car ce sens *général et indistinct* est une pure chimère, puisqu'il n'y a aucune idée générale entre le sens propre et le sens métaphorique, et qu'il faut par nécessité qu'ils aient pris ces termes dans le sens propre ou dans le sens métaphorique, et qu'ainsi il est impossible qu'ils soient demeurés dans la *généralité.* Il ne nous doit plus dire que ces expressions *ne sauraient former l'idée de la transsubstantiation :* car comme un mot est toujours capable de former l'idée de l'objet qu'il signifie proprement, il est ridicule de dire que les mots de *pain changé au corps de Jésus-Christ,* ne puissent former l'idée d'un pain changé au corps de Jésus-Christ, véritable, réel et naturel. Il ne nous doit plus dire que *la transsubstantiation est la détermination précise et distincte de la manière en laquelle le pain est fait corps de Jésus-Christ.* Comme si dire que le pain *est fait corps de Jésus-Christ,* était une expression générale, et dire *qu'il est transsubstantié au corps de Jésus-Christ,* fût une expression déterminée et particulière. Car on lui soutient que la première n'est pas plus générale que la seconde; qu'elles signifient toutes deux la même chose précisément, quoique d'une manière différente, comme nous l'expliquerons dans le chapitre suivant. Enfin il doit reconnaître qu'il a établi tout son livre sur un principe qu'il lui a plu de supposer comme évident et incontestable, et qui est néanmoins évidemment faux, comme nous l'avons fait voir.

CHAPITRE XIII.

Réponse à deux difficultés qui peuvent rester sur cette matière, où l'on fait voir qu'il n'est pas possible que les peuples aient entendu les termes dont il s'agit en un sens métaphorique, et l'on découvre la véritable

raison pourquoi les termes de changement de substance et de transsubstantiation ont été plus souvent employés par les Latins que par les Grecs.

Comme je n'ai pas seulement dessein de ruiner les vains efforts de M. Claude, et de montrer qu'il ne prouve rien, mais que je tâche autant que je puis de donner aux choses qu'il m'oblige de traiter toute la lumière que l'on y peut désirer, il me semble qu'il est bon de pousser encore plus avant cet examen de la nature des termes dont M. Claude avoue que les Grecs se sont servis depuis le septième siècle, et que les anciens Pères avaient employés aussi bien qu'eux. Car encore qu'il soit certain, comme nous l'avons prouvé dans le chapitre précédent, que les termes dont il s'agit ne sont nullement généraux, et que l'on ne s'en saurait former une idée commune et indistincte; et qu'il soit clair que les auteurs qui s'en sont servis les ont pris ou dans le sens propre, ou dans le sens métaphorique; et enfin, quoiqu'il soit ridicule de prétendre *qu'ils ne peuvent former l'idée de la transsubstantiation,* on pourrait pourtant, en tournant d'une autre manière le raisonnement de M. Claude, former encore deux difficultés : la première serait de dire que si ces termes ne sont pas généraux, ils sont au moins équivoques, puisqu'ils se peuvent prendre en un sens propre et en un sens métaphorique, et qu'ainsi ils ne suffisent pas seuls pour prouver qu'ils ont été pris par les Pères et par les Grecs postérieurs dans ce sens propre et naturel. La seconde serait de dire qu'une preuve que ces termes ne suffisent pas seuls pour déterminer l'esprit au sens propre, c'est que les Latins ont introduit le nouveau terme de transsubstantiation, pour exprimer distinctement cette idée, et pour ôter l'équivoque.

Or, pour la première difficulté, nous y avons pleinement satisfait presque par tout cet ouvrage : car nous ne nous sommes pas contentés de proposer simplement ces termes; mais nous avons fait voir de plus qu'il n'était pas possible de les prendre en un sens métaphorique, et que l'usage et la raison excluent positivement toute métaphore de la manière dont les Pères s'en sont servis. Ainsi il est inutile de dire qu'on est obligé de faire voir que ces termes n'ont pas été pris par les Pères en un sens métaphorique, puisque l'on a entièrement satisfait à cette condition, quand elle serait même légitime.

Mais il faut néanmoins remarquer sur ce sujet que quoique presque tous les mots dont on se sert dans toutes les langues se prennent quelquefois en un sens propre, et quelquefois en un sens métaphorique, il y a néanmoins cette différence entre l'un et l'autre, que comme le sens propre est le sens naturel du terme, il ne faut point de preuves particulières pour montrer qu'il se doit expliquer en ce sens propre; il suffit qu'il n'y ait point de raison qui force de le prendre en un autre sens.

Mais comme le sens métaphorique est étranger aux termes, il faut qu'il y ait quelque chose qui y détermine l'esprit; il faut que l'idée que l'on veut exprimer soit très-connue; que le rapport du terme à cette autre idée soit ou autorisé par un usage public et connu, ou clairement marqué par les circonstances; autrement l'esprit demeure dans le sens simple et littéral, comme dans sa situation naturelle. Je puis bien appeler un vaillant homme un *lion,* et un homme cruel et brutal *un tigre,* parce que tout le monde connaît le rapport que le terme de *lion* a à signifier la *valeur,* et celui que le mot de *tigre* a à signifier la *cruauté;* mais si ce rapport était inconnu, ces expressions seraient ridicules dans un sens métaphorique. Il y a, par exemple, des auteurs qui rapportent qu'un certain oiseau appelé *caradrius* se détourne des malades quand ils doivent mourir, et s'approche au contraire d'eux pour attirer la cause de leur maladie, lorsqu'ils doivent réchapper; et sur ce fondement ils comparent cet oiseau à Jésus-Christ, qui s'est ainsi approché des hommes pour prendre sur soi leurs infirmités, et leur procurer le salut (Honorius presb., serm. de Ascens.). Mais ne serait-ce pas une extravagance, si en vertu de la propriété de cet oiseau inconnu, on prenait la liberté de se servir du mot *caradrius* pour signifier Jésus-Christ, en parlant à des gens qui ne connaîtraient ni cet oiseau, ni sa propriété, et si on leur disait, par exemple, qu'il faut espérer *en caradrius,* et qu'il n'y a que *caradrius* qui nous puisse sauver?

Il n'est donc pas besoin proprement de raisons pour prendre un terme dans son sens naturel; mais il en faut pour le prendre en un sens métaphorique; et le seul défaut de ces raisons est une détermination suffisante au sens propre et naturel.

Ainsi ce ne sont point ceux qui prétendent que quand les Pères et les auteurs grecs disent que le pain consacré *est le vrai corps de Jésus-Christ, le propre corps de Jésus-Christ, le corps même de Jésus-Christ,* ils ont pris ces termes dans leur sens propre, qui sont obligés de le prouver : car cela se suppose de soi-même. Mais ce sont ceux qui prétendent qu'ils les ont pris en un sens métaphorique, qui sont obligés d'en apporter des preuves, et qui doivent faire voir que les esprits étaient suffisamment portés à les prendre dans ce sens métaphorique par les circonstances et les termes auxquels ils étaient joints. Il faut qu'ils fassent voir que les expressions de *vrai corps,* de *corps propre,* de *corps même,* de *pain changé au vrai corps de Jésus-Christ,* ont un rapport naturel et connu à cette *vertu surnaturelle et à cette forme économique,* au sens de laquelle ils prétendent qu'elles ont été prises par les Grecs. Il faut qu'ils montrent que comme ces expressions étaient communes et ordinaires, selon M. Claude même, l'explication en était aussi commune et ordinaire, ou facile à deviner par les termes mêmes, en sorte que l'on eût droit de supposer le rapport de ces mots à cette idée, comme aussi connu et aussi certain que celui de lion à un vaillant homme.

Mais comment M. Claude satisferait-il à cette obligation, puisqu'il faut qu'il reconnaisse, d'une part, que cette *forme économique et surnaturelle* du corps

de Jésus-Christ à laquelle il rapporte ces expressions, n'a jamais été exprimée que par un seul auteur, qu'il prétend être S. Jean de Damas, qui n'a jamais été cité de personne, comme nous l'avons remarqué ailleurs; et qu'ainsi elle devait être plus inconnue à tous les Grecs que l'oiseau caradrius et le rapport qu'il a avec Jésus-Christ; et que d'ailleurs *l'usage* du terme de *corps*, ou de *vrai corps*, de *propre corps*, pour signifier une forme économique et surnaturelle, ou une vertu séparée, est la chose du monde la plus éloignée des pensées ordinaires des hommes?

Comment serait-il donc possible que les peuples, ne connaissant ni cette forme, ni ce rapport, eussent conçu que ces termes : *Le pain, le vin mystiquement consacrés sont,* SELON LA VÉRITÉ, *le corps et le sang de Notre-Seigneur, étant changés par sa vertu divine d'une manière que les yeux ne découvrent point, et qui n'est connue que par l'esprit,* signifient qu'ils reçoivent la *forme économique et surnaturelle du corps de Jésus-Christ?* Comment les évêques grecs auraient-ils pu prétendre sans folie que les Sarrasins, à qui ils faisaient prononcer ces paroles en les recevant à l'Église, les prendraient dans un sens si extraordinaire et si inouï? M. Claude n'avoue-t-il pas lui-même (p. 493) que *ces termes ne prouvent point le changement de vertu?* et ne les rapporte-t-il pas encore (p. 308), comme ayant été pris par les Grecs en un certain sens général, qui ne contenait aucune détermination? Il est donc impossible que ces termes aient été pris par tous les peuples d'Orient dans le sens de cette vertu et de cette forme économique.

Les exemples dont M. Claude se sert pour rendre ce sens probable, ne sont propres qu'à en faire mieux connaître l'absurdité. *Dans la seconde manière,* dit-il, *de concevoir le changement du pain au corps de Jésus-Christ, le pain est considéré comme un sujet qui subsiste toujours, mais qui, recevant en soi ce qu'il n'avait pas, est fait par ce moyen le corps et le sang de Jésus-Christ, en la manière que le papier qui reçoit son caractère et le seing du prince est fait la lettre du prince; ou que la cire qui reçoit l'impression du sceau est faite le sceau; ou que la laine teinte en écarlate est faite écarlate; ou que le bois recevant l'impression du feu, est fait feu; ou comme l'aliment recevant la forme de notre chair et lui étant joint, est fait notre corps.* Mais certainement M. Claude devrait prendre garde à ne se servir pas de comparaisons si peu justes, et qui ont si peu de rapport avec le point dont il s'agit : car tous ces exemples sont tirés de choses connues et exposées aux sens, qui sont toutes exprimées par des termes propres ou par des métaphores très-communes et très-ordinaires. Personne n'ignore que l'on n'écrive sur du papier, et que l'on n'imprime sur de la cire le sceau du prince, que le bois ne devienne feu, et que l'aliment ne se change en chair. Toutes les expressions dont on se sert pour marquer ces choses sont, comme j'ai dit, ou propres ou tirées de l'usage commun. Il n'y a point de métaphore à dire que le bois devient feu, que l'aliment devient chair, parce qu'ils reçoivent la forme naturelle de feu et de chair; ni à dire que le papier devient lettre, et la cire sceau, parce que les mots de lettre et de sceau signifient des formes artificielles que tout le monde connaît.

Mais il en est tout au contraire de cette *forme surnaturelle et économique,* ou de cette *vertu séparée :* ce sont les choses du monde les plus inconnues; et le rapport des termes de *vrai corps,* de *propre corps,* de *corps même,* de *corps né de la Vierge,* pour signifier cette *forme économique et surnaturelle,* ou cette *vertu séparée,* est encore plus inconnu. Ainsi c'est la prétention du monde la moins raisonnable que de vouloir que ces termes aient été pris en ce sens par des Sarrasins convertis; par tous les peuples qui s'en servaient communément lorsqu'ils assistaient aux sacrés mystères; par les évêques qui ne les employaient qu'en supposant qu'ils seraient entendus, et qui ne se sont jamais mis en peine de les expliquer.

Or l'exclusion du sens métaphorique est, comme j'ai déjà dit, la détermination naturelle des termes au sens propre et naturel; et l'on ne trouvera point que toutes les expressions de l'Écriture qui contiennent les articles de foi y soient déterminées d'une autre manière. De sorte que l'on peut dire que la présence réelle et la transsubstantiation sont exprimées par les Pères en des termes aussi propres, aussi précis et aussi déterminés que toutes les autres vérités de foi.

Cela paraîtra encore plus évidemment par l'éclaircissement de la seconde difficulté, qui consiste à savoir pourquoi, si ces termes, *corps de Jésus-Christ, vrai corps de Jésus-Christ, propre corps de Jésus-Christ,* et autres semblables, qui se trouvent dans les anciens Pères et dans les auteurs grecs qui ont écrit depuis le septième siècle, sont précis et déterminés, les Latins ont encore introduit d'autres termes pour marquer plus précisément leur créance.

M. Claude, raisonnant sur le principe de ses *termes généraux,* réduit cette difficulté en axiome, et prononce avec autorité qu'*il faut savoir que la transsubstantiation est la détermination précise et distincte de la manière avec laquelle le pain est fait le corps de Jésus-Christ;* mais il se trompe avec son axiome, et il abuse de termes de détermination, comme nous l'allons faire voir.

Il faut donc remarquer premièrement, que ces termes, *soleil, vrai et propre soleil, essence du soleil, être du soleil, substance du soleil,* ont absolument le même objet : car le soleil n'est pas distingué de sa substance et de son être, de son essence; et il en est de même des termes *vrai soleil, propre soleil;* car le vrai soleil n'est que le soleil.

Ces termes ne sont point proprement déterminatifs; c'est-à-dire qu'ils n'appliquent pas une idée générale à une espèce particulière, le vrai soleil et la substance du soleil n'étant point du tout des espèces de soleil, mais étant le soleil même. Il ne faut pas s'imaginer néanmoins qu'ils forment absolument la même idée, ni que l'usage en soit entièrement

indifférent : car l'esprit sent fort bien qu'il y a des lieux où quelques-uns de ces termes seraient ridicules, quoiqu'ils n'aient que le même objet. C'est parler raisonnablement, par exemple, que de dire que l'on est fort incommodé du soleil, ou que le soleil fait son tour en un an ; mais ce serait parler extravagamment que de dire que l'on est incommodé par le vrai soleil, ou que la substance du soleil fait son tour en un an. Je ne crois pas aussi que M. Claude prétende que ce soit parler d'une manière générale et équivoque, que de dire que M. Claude a fait un livre, et qu'il nous veuille obliger de dire, pour parler déterminément et distinctement, *que le vrai M. Claude, ou la substance de M. Claude, a fait ce dernier ouvrage.*

Il faut donc reconnaître de même que l'on ne se porte à user de ces termes, *vrai corps, propre corps, substance du corps de Jésus Christ,* que par des raisons particulières ; et ces raisons ne sont pas difficiles à deviner ; car quand quelque objet se présente à l'esprit comme difficile à croire, et qu'il faut que l'esprit fasse quelque effort pour s'y attacher, il est porté à ne se contenter pas des termes ordinaires, et à en chercher d'autres qui marquent une application plus forte de l'âme à la vérité proposée.

C'est proprement l'effet et la raison de ces termes, *vrai corps, propre corps, corps même ;* car ils marquent que l'esprit s'attache plus fortement à son objet, et qu'il l'embrasse plus fermement. Ainsi quand Jacob disait : *Verè Deus est in loco isto,* il signifiait que Dieu était en ce lieu, et il marquait de plus qu'il consentait pleinement à cette vérité, et la séparait de toutes les fausses visions ; ce qui est le sens du mot de *verè.*

Il n'est donc pas étrange que la présence réelle et la transsubstantiation, étant des objets difficiles à croire, l'esprit fasse effort pour s'y attacher, et qu'il ne se contente pas de les exprimer simplement en disant que *le pain consacré est le corps de Jésus-Christ,* qu'*il est fait le corps de Jésus-Christ,* qu'*il est changé au corps de Jésus-Christ ;* mais que, pour éloigner tous les doutes qui se pourraient élever contre ce mystère, il ajoute que *c'est le vrai corps de Jésus-Christ, le propre corps de Jésus-Christ, le corps même de Jésus-Christ.*

On fait à-peu près la même chose quand on dit que *c'est la substance du corps de Jésus-Christ,* ou que *le pain est changé en la substance du corps de Jésus-Christ ;* car ce n'est pas que la *substance du corps de Jésus-Christ* soit autre chose que son corps même ; mais c'est que ce terme marque une application plus forte de l'âme à considérer le corps de Jésus-Christ, et à éloigner de la pensée tout ce qui n'est pas ce corps. Mais il faut remarquer sur ce sujet qu'il y a deux sortes de doutes à l'égard de l'Eucharistie, qui peuvent donner occasion de chercher des termes pour marquer qu'on les désavoue et qu'on les rejette. Il y en a de naturels et qui ont pu s'élever en tout temps, et ce sont ceux qui naissent de la difficulté même du mystère ; il y en a d'autres que les disputes et les hérésies ont produits, dont on tâche aussi de s'éloigner, en s'attachant à la vérité que ces hérésies combattent. Or quand on ne désavoue que les doutes naturels, la manière ordinaire de le faire est de se servir des termes, *vrai, en vérité, véritablement, corps même, propre corps,* parce que ce sont les expressions naturelles dont les hommes se servent pour s'attacher fortement à une vérité difficile, et pour en exclure les figures et les métaphores.

Mais quand on a dessein de désavouer et de combattre des erreurs que des personnes téméraires ont avancées sur quelque mystère, on ne songe pas tant alors à s'exprimer naturellement qu'à le faire d'une manière opposée à l'erreur que l'on rejette, et par des termes dont ces hérétiques ne se servent point, et qu'ils avouent être contraires à leur sentiment ; car, comme c'est l'ordinaire des hérétiques de se servir des termes des Pères, et d'y enfermer de faux sens, afin qu'ils deviennent ainsi équivoques, il n'est pas étrange que l'Église, pour se distinguer d'eux, s'attache particulièrement à certains termes, dont elle voit qu'ils ont moins corrompu le sens. Ce n'est pas que ces termes soient d'eux-mêmes plus expressifs et plus formels que ceux dont les hérétiques abusent : car ils agissent pour l'ordinaire dans ce choix des termes plutôt par bizarrerie que par raison ; ils en rejettent quelquefois de certains comme entièrement contraires à leur doctrine, et ils prétendent que d'autres y sont conformes, quoique les uns et les autres n'aient que le même sens.

Cet éclaircissement démêle ce qui est arrivé dans l'usage que les Grecs et les Latins ont fait des termes sur le sujet de l'Eucharistie : car lorsque ni les uns ni les autres n'ont voulu qu'exprimer simplement ce qu'ils croyaient de l'Eucharistie, ou qu'ils n'ont combattu que les doutes naturels, ils se sont contentés de dire qu'elle était *le vrai corps de Jésus-Christ, le propre corps de Jésus-Christ, le corps né de la Vierge ;* que *le pain était changé au corps de Jésus Christ ;* et ils n'ont point affecté le terme de *substance,* ni de *changement de substance,* quoiqu'ils en aient aussi usé quelquefois ; car c'est ainsi, comme nous avons vu, que l'auteur des Homélies attribuées à Eusèbe, évêque d'Émèse, dit (hom. 5 de Pasch.) que *le prêtre invisible change les créatures visibles en la substance de son corps et de son sang.* Gélase, si souvent cité par les religionnaires, emploie aussi une expression semblable. *Les sacrements,* dit-il (de duab. Nat. cont. Nestor. et Eutych.), *passent par l'opération du Saint-Esprit en la* SUBSTANCE *divine.* S. Fulbert s'en est aussi servi dans les paroles suivantes (epist. 1) : *Il n'est pas permis de douter que la matière terrestre étant élevée au-dessus de sa nature dans les sacrements spirituels, par la puissance de celui qui a tiré toutes choses du néant, elle ne soit changée en la* SUBSTANCE *de Jésus-Christ, puisqu'il dit lui-même : « Ceci est mon corps. »*

Mais quoique ces auteurs se soient servis de ces termes, c'a été néanmoins sans s'y attacher, et sans croire qu'ils fussent essentiels pour faire entendre cette vérité ; de sorte que l'on peut dire que c'a été plutôt par hasard que par dessein.

Les termes ordinaires par lesquels ils s'expriment sont ceux de *vrai* et de *propre corps*, comme nous l'avons prouvé; et c'est ce qui a été même pratiqué, non seulement par Paschase et par Hincmar, mais aussi par ceux qui ont combattu Bérenger, avant que le désir que les sacramentaires ont eu de tirer les Pères à leur parti les eût portés à corrompre plusieurs de leurs termes. C'est ainsi que Paschase, pour exprimer la vérité de la présence réelle, se sert ordinairement de ceux-ci : que *c'est le corps de Jésus-Christ, selon la vérité*; que *c'est le vrai corps de Jésus-Christ. Celui-là*, dit-il après Hésychius, *mange le corps de Jésus-Christ par ignorance, qui ne sait pas que c'est le corps de* JÉSUS-CHRIST SELON LA VÉRITÉ; *Parce*, dit-il encore (cap. 2), *qu'il n'est pas permis de briser Jésus-Christ avec les dents, il a voulu que, dans le mystère, le pain et le vin fussent faits* VÉRITABLEMENT *sa chair et son sang, par la puissance de la consécration du Saint-Esprit.* « *Verè carnem suam et sanguinem consecratione Spiritûs sancti potentialiter creari.* » Et dans son Commentaire sur S. Matthieu (in cap. 26), il oppose ces termes, *vraie chair*, à l'erreur de quelques personnes qui voulaient que ce ne fût que la vertu de sa chair. *Que ceux*, dit-il, *qui veulent affaiblir le sens du mot* corps, *et qui disent que ce n'est pas la vraie chair de Jésus-Christ, ni son vrai sang, qui est célébré dans le sacrement, entendent ces paroles.* Ainsi ces paroles : *Ce n'est pas la vraie chair de Jésus-Christ*, étaient, selon Paschase, l'expression de l'erreur; et ces paroles : *C'est la vraie chair de Jésus-Christ*, en étaient la condamnation.

Hincmar, qui était du même temps que Paschase, ne se sert point aussi d'autres termes que de ceux de *vrai et de propre corps*, soit pour exprimer la foi de la présence réelle, soit pour condamner l'erreur contraire. *Le sacrifice*, dit-il (apud Durand. Troar.), *du corps* et *du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui se fait avec le pain et le vin mêlé d'eau..., est fait le vrai et le propre corps de Notre-Seigneur, et son vrai et propre sang, comme il l'a protesté lui-même par ces paroles :* « *Ceci est mon corps.* » Et au livre de la Prédestination : *Il y a*, dit-il (chap. 31), *encore d'autres choses qui sont avancées par certaines gens, qui se plaisent à dire des choses nouvelles contre la vérité de la foi catholique... : que le sacrement de l'autel n'est pas le* VRAI CORPS ET LE VRAI SANG *de Jésus-Christ, mais seulement la mémoire de son vrai corps et de son vrai sang.* Lanfranc se sert indifféremment de ces termes, *vrai corps, être changé au vrai corps de Jésus-Christ et en son vrai sang, et être changé en la substance de son corps et de son sang*, comme également contraires à l'erreur de Bérenger. C'est pourquoi Bérenger ayant exprimé l'opinion de Lanfranc par ces termes, que *la substance du pain et du vin ne demeure plus sur l'autel après la consécration*, et ayant appelé cette doctrine *une folie*, Lanfranc, répétant cette même doctrine, l'exprime par les mots de *vrai corps*, au lieu de ceux de substance : *Vous appelez*, dit-il (de Corp. et Sang. Domini, 4), *du nom de folie la créance que nous avons que le pain est changé* AU VRAI CORPS DE JÉSUS-CHRIST, *et le vin en* SON VRAI SANG. Le pape Nicolas II s'était aussi contenté, pour faire abjurer à Bérenger son erreur, de lui prescrire ces termes : *J'anathématise toute hérésie, et principalement celle qui enseigne que le pain et le vin que l'on met sur l'autel ne sont que des sacrements, et non* LE VÉRITABLE CORPS DE JÉSUS-CHRIST. « *Anathématizo omnem hæresim, præcipuè eum quæ astruere conatur panem et vinum, quæ in altari ponuntur post consecrationem, solummodò sacramenta esse et non verum corpus.* » Et quant au pape Grégoire VII, quoiqu'il se serve de ces termes, que *le pain et le vin qui sont mis sur l'autel sont convertis substantiellement en* LA VRAIE, PROPRE ET VIVIFIANTE CHAIR *de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, il se sert aussi de ceux-ci, qu'*après la consécration, c'est le vrai corps de Jésus-Christ, né de la Vierge.* « *Verum corpus Christi quod natum est de Virgine,* » qui sont les termes dont les Grecs se servent ordinairement.

Il paraît donc que ces termes : *C'est le vrai corps de Jésus-Christ, c'est la substance du corps de Jésus-Christ; le pain est changé au vrai corps de Jésus-Christ, le pain est changé en la substance du corps de Jésus-Christ, le pain est changé substantiellement au corps de Jésus-Christ*, ont été regardés par les Latins comme des expressions également opposées à l'erreur de Bérenger, et qui signifiaient la même chose. Et ce qui les a obligés de les multiplier ainsi, c'est qu'ils avaient affaire à des hérétiques qui cachaient leur erreur en abusant de la plupart des termes. Que si dans la suite on s'est particulièrement attaché au mot de *substance du corps de Jésus-Christ*, de *changement de substance*, de *changement substantiel*, cela n'est arrivé qu'à cause de la bizarrerie des sacramentaires, qui ont d'ordinaire exprimé par ces termes l'opinion de l'Église, lorsqu'ils l'ont combattue, et qui ont au contraire tâché de corrompre le sens des mots *vrai corps, propre corps*, au lieu de les rejeter expressément; car c'est ce qui a obligé l'Église d'Occident, pour ne donner aucun lieu aux hérétiques d'abuser des termes, de se servir dans ses définitions de ceux qu'ils avouaient être contraires à leur erreur; mais cela ne prouve nullement que ces termes qu'ils rejettent, et qu'ils avouent contenir précisément la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation, soient plus précis et plus déterminés que les autres, ni que ces termes, *vrai corps, propre corps*, qu'ils font semblant d'admettre, soient généraux et indéterminés : car, comme nous avons déjà dit, si leur fantaisie s'était tournée à prétendre que ces expressions : *Le pain est changé substantiellement au corps de Jésus-Christ; le pain est changé par la consécration en la substance du corps de Jésus-Christ; le pain est transsubstantié au corps de Jésus-Christ*, sont des expressions générales, ils auraient pu le faire par les mêmes raisons dont ils se servent pour mettre ces expressions : *Le pain consacré est le vrai corps de Jésus-Christ*, et les autres semblables, au nombre

des expressions générales, puisqu'Aubertin leur fournit aussi des exemples où ces mots, *changer en la substance*, ne marquent qu'un changement accidentel. En effet, lorsque S. Ambroise dit que Jésus-Christ dans son baptême *changea le genre humain comme une eau vile en la substance de sa divinité;* lorsque S. Jérôme dit qu'*il faut que le feu du S.-Esprit change toutes nos paroles, toutes nos pensées et toutes nos actions en une substance spirituelle*, lorque Tertullien dit que *nous serons changés en une substance angélique;* lorsque Cassien dit que *la nature de la chair a été changée en Jésus-Christ, par sa résurrection, en une substance spirituelle;* tous ces Pères ne marquent pas par ces mots des changements de substance. Et cela fait voir en passant que c'est une fort mauvaise raillerie à M. Claude, lorsque, pour prouver que le terme *changer* n'est pas synonyme de *transsubtantier*, il dit (p. 175), que, si cela était, on pourrait substituer ce terme à celui de changer dans divers passages d'auteurs grecs qu'il allègue : car ce qu'il propose comme ridicule ne l'est nullement, ou ne l'est pas par la raison qu'il se l'est imaginé.

On peut fort bien substituer, par exemple, à ce que dit Tertullien, que *nous serons changés en une substance angélique*, ces mots simples, que *nous serons changés en anges;* et l'on pourrait aussi bien dire que la nature de Jésus-Christ a été changée en esprit, que de dire, comme a fait Cassien, qu'*elle a été changée en une substance spirituelle;* et, par conséquent, au lieu de ce que dit S. Grégoire de Nazianze, *in Christum transmutatus sum*, je suis changé en Jésus-Christ, on pourrait fort bien dire : *In Christi substantiam transmutatus sum;* et au lieu de ce que dit S. Macaire : *Tous sont changés en la nature divine*, on pourrait fort bien dire : *Omnes in naturæ divinæ substantiam transmutantur;* et comme le mot *transsubtantiare* ne signifie précisément et littéralement que *changer en la substance*, on pourrait se servir de ces termes dans tous ces endroits, s'il ne fallait avoir égard qu'à la signification littérale. Mais l'unique raison qui ferait qu'il y serait moins propre, n'est pas qu'il signifie rien davantage que ces autres termes, et qu'il ne leur soit pas synonyme ; mais c'est qu'ayant été formé tout exprès pour signifier le mystère du changement qui arrive dans l'Eucharistie, et ayant été opposé d'abord à l'erreur des sacramentaires, il est devenu tellement propre à cette matière qu'on ne le transporte guère dans une autre.

Il est donc visible que c'est par une pure fantaisie que M. Claude prétend que ces mots, *changer en la substance du corps de Jésus-Christ*, ou *transsubstantier*, sont des termes particuliers et determinés, et que les mots, *changer au vrai corps de Jésus-Christ*, et autres semblables, sont généraux et indéterminés : car le faux principe dont il se sert pour mettre ces derniers au nombre des généraux, qui est qu'on les peut prendre quelquefois en des sens métaphoriques, lui donne lieu de conclure la même chose des premiers; et la vérité est que ni les uns ni les autres ne sont ni généraux, ni équivoques; mais qu'ils sont propres, particuliers et déterminés. Ils ne signifient tous que le même objet signifié par les termes simples, *changer le pain au corps de Jésus-Christ*, ou *faire le pain corps de Jésus-Christ;* parce que *le corps de Jésus-Christ*, *le vrai corps de Jésus-Christ*, *la substance du corps de Jésus-Christ*, ne sont pas différents objets, et que l'on ne peut pas dire qu'aucun de ces termes soit plus général que l'autre.

Ces termes, *changer au vrai corps*, *au propre corps*, *en la substance du corps*, ajoutent seulement, comme il a déjà été dit, une application plus forte de l'âme à la vérité proposée et signifiée par les termes simples, et une exclusion plus expresse des sens métaphoriques.

Il n'y a point effectivement de termes plus propres à produire cet effet que ceux de *vrai corps et propre corps;* et c'est pourquoi les Grecs, qui ont suivi le langage naturel, ne se sont guère servis que de ceux-là; et comme ils n'avaient à désavouer que les doutes naturels, et non à combattre des hérétiques qui attaquassent ce mystère, ils n'ont point eu besoin de former de nouveaux mots, ni d'avoir recours à d'autres expressions. Mais les Latins, s'étant trouvés dans un autre état, ont été obligés de suivre une conduite un peu différente : ils n'ont pas eu seulement à fortifier les fidèles contre les doutes que leur esprit pouvait former contre ce mystère; mais ils ont été obligés de les soutenir contre des ennemis déclarés, qui s'efforçaient d'en détruire la foi dans les fidèles, et qui se cachaient par l'abus qu'ils faisaient des expressions anciennes : c'est ce qui les a portés à faire plus d'efforts pour exprimer la foi qu'on en doit avoir, et à se servir non seulement des mots de *vrai corps*, mais aussi de ceux *de substance du corps*.

Il a plu sans raison aux sacramentaires de se choquer plus de ce dernier terme que des autres, et de tâcher au contraire d'accommoder à leurs sentiments les termes *vrai corps et propre corps*, comme ils ont voulu faire à l'égard de quantité d'autres, tels que sont ceux de *présence réelle*, de *manducation réelle*, qu'ils feignent d'admettre; mais cet artifice, qui n'est fondé que sur leur intérêt, n'est pas capable de changer les idées que tout le monde a de ces termes : ils ont beau dire que les mots *vrai corps de Jésus-Christ*, *propre corps de Jésus-Christ* sont des *mots généraux;* qu'ils en fassent l'essai, qu'ils disent souvent à leurs peuples que l'Eucharistie est le vrai corps de Jésus-Christ, et que le pain et le vin sont changés au *propre corps* et au *propre sang de Jésus-Christ*, et ils verront que leurs peuples mêmes prendront ces façons de parler pour des termes très-particuliers; et que les solutions de *la forme économique et surnaturelle*, *et de la vertu séparée*, quoique publiées par M. Claude avec tant d'éclat, n'empêcheront pas cet effet.

Aussi ils se donnent bien de garde de s'exposer à ce danger. Ils disent bien dans les livres que ces termes sont généraux, qu'ils ne peuvent donner l'idée de la transsubstantiation; mais ils ont grand

soin de ne se point servir de ces prétendus termes généraux, de peur qu'ils n'en donnent effectivement l'idée. M. Claude craint même de les exposer souvent aux yeux et à l'esprit des lecteurs; et il a l'adresse de réduire vingt ou trente passages, qui prouvent non seulement par ces termes, mais par la répétition de ces termes, par l'amas de plusieurs expressions synonymes, par la suite, par l'enchaînement, par l'exclusion de tout terme qui puisse donner l'idée d'une vertu séparée; il a l'adresse, dis-je, de réduire tous ces passages à trois ou quatre lignes; et il a soin même de les environner, et de les étouffer de mille bagatelles, qui empêchent l'esprit d'en sentir la force; et c'est là ce qu'il appelle *ne laisser rien de considérable dans le livre de M. Arnauld* à quoi il ne réponde. (M. Claude, dans sa Préface.)

Voilà donc ce que c'est que ce fameux principe *des termes généraux*, proposé et rebattu si souvent dans le livre de M. Claude, et sur lequel toute sa *Réponse* est appuyée : c'est une vision sans fondement, qu'il avance sans preuve, quoiqu'elle soit clairement contraire et au sens commun et aux principes même les plus communs de la logique. C'est un moyen qu'il présente aux sociniens pour renverser tous les articles de la foi, ou plutôt c'est un moyen qu'il emprunte des sociniens, qui ont tâché d'en faire le même usage à l'égard des autres mystères que M. Claude en fait à l'égard de l'Eucharistie. Enfin c'est un principe démenti par l'expérience de tous les peuples, et par la pratique même de tous les sacramentaires, qui prennent tellement ces termes pour particuliers et déterminés, qu'ils évitent tous de s'en servir dans leurs discours ordinaires.

Cependant, comme si c'était le principe le plus clair de soi-même ou le mieux prouvé, M. Claude l'emploie à toute sorte d'usages; il en tire, comme nous avons déjà fait voir, des railleries et des insultes, et il lui fournit aussi, quand il en a besoin, des preuves qu'il appelle convaincantes, et qu'il oppose à tout ce qu'on lui a dit et qu'on lui peut jamais dire de plus fort et de plus démonstratif.

S'il veut réfuter l'argument que l'on tire de ceux qui faisaient difficulté de croire que l'Eucharistie fût le vrai corps de Jésus-Christ, et que le pain fût changé au corps de Jésus-Christ, parce qu'ils ne le voyaient pas, il croit qu'il lui suffit d'alléguer (p. 457) qu'ils n'ont pas dit que *la substance du pain fût changée en la substance du corps de Jésus-Christ*, et qu'ils se sont servis de ces termes qu'il appelle généraux ou équivoques. *Si Nicolas de Méthone*, dit-il, *eût entendu un changement de substance, pourquoi ne l'eût-il pas dit? Les langues que M. Arnauld a si fort enrichies, quand l a été question de la vertu du corps, seront-elles tout d'un coup devenues pauvres quand il s'agira de la substance.*

Que M. Arnauld, dit-il encore (p. 641), *nous dise, s'il lui plaît, pourquoi ces prétendus doutants, qu'il met en avant sans sujet et sans raison, ne consultaient pas le sens commun pour exprimer leur doute en des termes intelligibles? Que ne disaient-ils :* NOUS DOUTONS SI LA SUBSTANCE DU PAIN EST CHANGÉE EN LA SUBSTANCE DU CORPS DE JÉSUS-CHRIST.....? *les termes propres et clairs étaient-ils difficiles à trouver?* C'est-à-dire, selon M. Claude, que tous ces termes, *vrai corps, propre corps, corps même*, dont les Pères se servaient, n'étaient que des termes équivoques et obscurs; et ainsi, en suivant son principe, ce ne serait pas parler en des termes intelligibles que de dire simplement que *le roi est allé visiter ses places de Flandre;* mais il faudrait, pour s'exprimer en des termes propres et clairs, dire que *la substance du roi Louis XIV est allée visiter la substance de ses places de Flandre.*

Enfin il porte cette absurdité jusqu'à un tel excès, qu'il veut bien que l'on compare ce prétendu argument, qu'il tire de ce que les Grecs ne se sont servis que des termes *vrai corps, propre corps, corps né de la Vierge*, avec cette foule d'arguments, par lesquels on a prouvé qu'il est impossible que si l'Église latine et l'église grecque eussent été en différend sur un point aussi important que celui de la présence réelle, elles n'en eussent pas fait un sujet de reproche et de dispute pendant l'espace de six cents ans. Car voici l'air dont il compare ces deux preuves (p. 393) : « Je « dis que ma conséquence est évidente, certaine, im- « médiate, nécessaire; au lieu que celle de M. Ar- « nauld n'a aucune de ces qualités. Ma conséquence « est évidente : car il est évident que toute l'Église, « qui croit la conversion de la substance du pain en la « substance du corps même de Jésus-Christ, et qui veut « que ses enfants la croient, la leur enseigne en des ter- « mes clairs et distincts, qui soient capables d'en for- « mer l'idée qu'elle veut qu'ils en aient; or l'église « grecque ne le fait pas; donc elle ne la croit pas. « Elle est certaine autant qu'aucune conséquence de « cette nature le peut être; car ce serait un prodige « inouï qu'une église eût, sur le changement qui arrive « dans l'Eucharistie, une créance aussi déterminée et « aussi distincte que l'est celle de la conversion d'une « substance en une autre, et que néanmoins elle ne « sût ou ne voulût s'en expliquer en des termes clairs « et distincts, quoiqu'elle les trouve d'ailleurs tout « formés dans le langage d'une église avec qui elle « conviendrait sur ce point; or c'est ce que l'église « grecque ne fait pas; elle ne s'en explique pas ainsi; « donc elle n'a pas cette créance. Ma conséquence est « immédiate; car la première et la plus immédiate « obligation, le premier et le plus immédiat effet qui « naît de la créance de la transsubstantiation dans une « église qui la tient est celle de l'enseigner et de « s'en expliquer comme elle la croit, c'est-à-dire dis- « tinctement, car on ne la peut croire que distincte- « ment; or l'église grecque ne s'en explique pas distinc- « tement; donc elle ne la croit pas. Je dis enfin qu'elle « est nécessaire; car il n'y a rien qui pût empêcher « l'église grecque d'expliquer nettement cette créance « si elle l'avait : non l'ignorance des expressions pro- « pres; car outre qu'elles sont aisées à trouver, l'É-

« glise romaine les lui fournit ; non la crainte de scan-
« daliser ses peuples ; car on veut que ses peuples la
« croient depuis la naissance du christianisme jusqu'à
« présent sans interruption ; non la crainte de scanda-
« liser les infidèles ; car les infidèles, parmi lesquels
« les Grecs vivent, souffrent toutes sortes de religions ;
« et les Latins qui sont mêlés avec eux, et qui ne font
« pas difficulté de s'expliquer clairement touchant
« leur dogme, auraient il y a déjà longtemps ôté ce
« prétexte aux Grecs ; l'appréhension aussi de choquer
« leurs empereurs quand ils en ont eu ne saurait les
« avoir retenus ; car les empereurs grecs, comme
« nous l'avons déjà vu, ont été presque tous portés à
« favoriser les Latins. Moins encore peut-on dire qu'ils
« en aient été empêchés par la crainte de l'Église
« romaine et de sa puissance ; car c'était au contraire
« le moyen de se la rendre favorable. Avec tout cela
« les Grecs n'enseignent point cette doctrine en termes
« clairs et exprès. Donc ils ne la tiennent pas. »

Tout cela n'est fondé, comme je l'ai déjà dit, que sur ce principe ridicule, que ce n'est parler qu'en termes généraux et indistincts, de dire simplement que *l'Eucharistie est le vrai corps de Jésus-Christ ;* qu'elle *est le corps de Jésus-Christ dans la vérité ;* qu'elle *n'est pas la figure, mais le corps même de Jésus-Christ ;* qu'elle *est proprement et véritablement le corps de Jésus-Christ ;* que *le pain et le vin sont changés au vrai corps de Jésus-Christ ;* que *le pain, après la consécration, n'est plus un don qui porte en soi l'image du véritable don, et qui contienne, comme dans un tableau, une représentation de la passion du Sauveur ; mais* que *c'est effectivement ce véritable don ;* que *c'est le corps même du Sauveur plein de sainteté, ce corps qui a souffert réellement tant de choses ;* que *c'est ce sang, c'est ce corps formé par le S.-Esprit, né de la vierge Marie ;* et qu'à moins que de dire que le pain est changé et transsubstantié en la substance du corps de Jésus-Christ, on ne doit point croire qu'un homme enseigne la transsubtantiation ni la présence réelle. Mais comme il n'y eut jamais rien de plus déraisonnable que ce principe, il n'y a rien aussi de plus absurde que ces conséquences, que M. Claude ne laisse pas de nous proposer froidement, comme étant de la dernière évidence.

La vérité est donc que tous ces termes que nous venons de rapporter ont absolument le même sens que ceux de *transsubstantier* et de *changer en la substance,* et qu'ils n'en sont différents que parce qu'ils sont plus naturels, et que ce sont ceux auxquels on se porte par le seul désir de se faire entendre ; au lieu que le terme *transsubstantier* a été particulièrement introduit pour l'opposer aux hérétiques sacramentaires. C'est pourquoi lorsque les Grecs ont été plus informés des hérésies de l'Occident, ils n'ont pas fait difficulté de le recevoir aussi dans leurs professions de foi, comme nous l'avons prouvé ailleurs. Mais en le recevant ils n'ont point prétendu recevoir rien de nouveau ni de plus précis pour la vérité du mystère que les termes par lesquels ils l'exprimaient auparavant.

Aussi Parthénius, patriarche de Constantinople, qui a solennellement approuvé, avec les trois autres patriarches et les principaux évêques de l'église orientale, une profession de foi qui porte en termes exprès que *la substance du pain et la substance du vin sont changées, par la consécration, en la substance du véritable corps et du véritable sang de Jésus-Christ,* et qu'après la prière du prêtre *la transsubstantiation se fait au même instant,* ἡ μετουσίωσις παρευθὺς γίνεται, et que *le pain est changé au véritable corps de Jésus-Christ, et le vin en son véritable sang, les espèces visibles demeurant ;* ce patriarche, dis-je, a si peu cru que ces termes fussent plus expressifs et plus formels que ceux dont les Grecs se servent, que lorsqu'il a été question de condamner, dans le concile qu'il tint à Constantinople, la Confession de Cyrille Lucar, il se contenta de le faire en ces termes : *Il nie que le pain qui est vu et mangé soit après la consécration le vrai corps de Jésus-Christ ; mais il veut qu'il le soit spirituellement, c'est-à-dire par imagination : ce qui est le comble de l'impiété ; car Jésus-Christ n'a point dit : Ceci est la figure de mon corps ; mais il a dit :* « *Ceci est mon corps, et ceci est mon sang.* »

M. Claude, qui tire ses principaux arguments du droit qu'il se donne de deviner les intentions des gens, et qui les devine ordinairement fort mal, ne manque pas (3e *Réponse,* p. 302) de remarquer sur ces expressions du concile de Parthénius que *quelque préoccupés qu'ils fussent, ils n'ont pas osé rétablir la transsubstantiation que Cyrille Lucar avait expressément condamnée.* Mais cette conjecture est si peu solide qu'il se trouve, comme nous l'avons remarqué ailleurs, que le même Parthénius, qui ne se servit que de ces termes en condamnant la doctrine de Cyrille Lucar, et les mêmes députés de Constantinople, qui ont fait imprimer en Moldavie le concile de Parthénius en 1642, approuvèrent solennellement, en 1643, cette profession de foi où la transsubstantiation est exprimée par le terme même de *transsubstantiation* et *de changement de substance ;* ce qui fait voir manifestement qu'ils ont regardé ces termes comme étant entièrement synonymes, et n'ayant que le même sens.

CHAPITRE XIV.

Que cette expression de S. Grégoire de Nysse, que le pain est appelé et est le corps de Jésus-Christ, *exclut positivement le sens de figure.*

Puisque nous avons pour but, dans la recherche que nous faisons des sentiments des anciens Pères, de découvrir s'ils ont pris ces paroles : *Ceci est mon corps,* dans le sens de *figure* ou dans le sens de *réalité,* on ne doit pas oublier, entre les expressions qui doivent servir à le déterminer, ce que S. Grégoire de Nysse dit sur le sujet de l'Eucharistie, dans l'oraison qu'il a faite du Baptême de Jésus-Christ.

Ce saint ayant dessein d'empêcher que l'on ne doutât des effets du baptême pour la régénération spirituelle, montre d'abord, par un discours général,

que les choses consacrées sont bien différentes de ce qu'elles étaient avant la consécration. Et comme il y a divers genres de choses consacrées, et que la consécration a des effets fort différents selon les diverses fins de Dieu, il rapporte ces exemples de choses consacrées sans prétendre les égaler, en considérant seulement, en toute cette qualité commune, que la consécration les met en un autre état qu'elles n'étaient auparavant. Il allègue pour cela l'exemple d'un autel consacré, d'un prêtre, de la verge de Moïse, de l'huile de la confirmation; et il n'oublie pas le pain eucharistique, dont il parle en ces termes : *Le pain n'est que du pain commun au commencement; mais sitôt qu'il est consacré par la prière mystique, il est appelé et est fait le corps de Jésus-Christ.*

Je ne m'arrête pas à réfuter ici ce que dit Aubertin, que dans tous les autres exemples, la consécration ne change pas la nature des choses : car les effets de la consécration n'étant réglés que par la volonté de Dieu, il est bien visible qu'ils peuvent être différents; qu'il n'y a nulle conséquence à tirer de l'un à l'autre, et qu'un auteur qui ne regarde que ce qu'elles ont de commun, n'est pas obligé de marquer ces différences. Ce n'est pas par des analogies qu'il faut raisonner sur ces sortes de choses; mais nous n'en devons juger que sur ce qu'il a plu à Dieu de nous en découvrir.

Mais je prétends faire voir que le sens figuratif est clairement exclu par ces paroles de S. Grégoire de Nysse, que *le pain est appelé et est fait*, ou *est le corps de Jésus-Christ*, σῶμα Χριστοῦ λέγεται τε καὶ γίνεται.

Pour faire sentir l'évidence de cette preuve, il faut rapporter d'abord ce qu'Aubertin dit pour l'éluder. Voici donc ce qu'il y répond : *L'observation que fait le cardinal du Perron, que S. Grégoire de Nysse se sert de ces termes pour montrer que le pain est le corps de Jésus-Christ, non par un changement de nom, mais par un changement réel, est ridicule. Car est-il si peu versé dans les écrits des anciens Pères, qu'il n'ait pas remarqué que c'est une manière de parler qui leur est fort ordinaire, que de dire d'une chose qu'*ELLE EST APPELÉE ET *qu'*ELLE EST, « DICITUR ET EST, » *et qu'ils s'en servent même en parlant de choses qui ne sont que figurément, et non substantiellement, les choses du nom desquelles on les appelle? J'en puis rapporter une infinité d'exemples,* En effet, il en allègue dix-neuf, que nous examinerons ensuite; mais il faut remarquer d'abord, que tout ce discours roule sur le sophisme perpétuel d'Aubertin, et qui est l'une des plus grandes sources de ses égarements : c'est de confondre les propositions métaphoriques proprement dites, où l'attribut est pris pour la qualité de quelque autre chose, avec les propositions figuratives, où le mot *est* se prend pour *signifie*, sans que l'attribut change de sens; en tirant des arguments des unes aux autres, quoiqu'elles soient d'une nature si différente, que souvent les mêmes raisons qui prouvent qu'une expression métaphorique est raisonnable prouvent qu'une proposition figurative ne l'est pas.

C'est ce qui a lieu dans cette rencontre : car il est vrai qu'on peut souvent se servir de cette expression : *Il est appelé et est*, à l'égard de choses qui ne sont que par métaphore celles du nom desquelles on les nomme; comme quand on dit que *Jésus-Christ est appelé et est lumière;* et la raison en est que le terme métaphorique *lumière*, étant pris pour une chose qui convient réellement à Jésus-Christ, on peut affirmer de Jésus-Christ et le nom de lumière, et la chose signifiée, par ce mot pris non dans le sens littéral, mais dans le sens métaphorique, pour ce qui éclaire les esprits. Mais il n'en est pas de même des propositions figuratives, c'est-à-dire de celles où le mot *est* est pris pour représenter : car en disant d'une chose qu'*elle est appelée et est*, on fait concevoir à l'esprit une convenance réelle, et non de simple signification, qui est déjà exprimée par les mots *est appelée*. Et ainsi, comme cet *est* marque un *est* de convenance et non de figure, cette expression ne peut avoir lieu dans les propositions où *est* est pris pour *signifie* et est figure; étant clair que quand on dit d'une chose qu'elle est appelée et qu'elle est en même temps ce qu'on la nomme, on la distingue de celles qui sont appelées d'un certain nom, mais qui ne sont pas cette chose dont on leur donne le nom. Or quelles seront ces choses qui sont appelées, et qui ne sont pas ce qu'on les nomme, sinon celles qui ne le sont qu'en signification, en figure et en représentation? de sorte que le propre effet de cette expression est d'exclure la figure non de l'attribut, mais du mot *est*, et de marquer que ce n'est point une convenance de nom, mais une convenance réelle qu'elle signifie.

C'est donc un sophisme visible d'argumenter en cette occasion des propositions métaphoriques aux propositions figuratives, puisque dans les premières le mot *est* conserve sa signification naturelle, et qu'il la perd dans les autres. Voyons maintenant si les exemples seront plus favorables à Aubertin que les principes. Il allègue donc que S. Irénée (cont. Hær. l. 5, c. 10) dit que *l'homme qui a reçu le S.-Esprit est appelé et est un homme spirituel*, que S. Grégoire de Nazianze, parlant des noms *de fondement, de pierre, d'agneau*, et autres que l'on donne à Dieu, dit (orat. 1) que *Dieu est appelé et est chacune de ces choses;* que ce même saint parlant du diable dit (orat. 38) qu'*il est appelé et est ténèbres*, à cause de son orgueil; qu'il dit de Jésus-Christ (orat. 42) qu'*il est appelé et est un vêtement d'incorruption;* que S. Augustin (de Divers., serm. 121) dit de Jésus-Christ que Jésus-Christ *est appelé fondement et tête, et qu'il l'est véritablement;* que Chromace d'Aquilée (Frag. in Matt., c. 3) dit que *plusieurs des saints sont appelés et sont fils de Dieu;* que S. Cyrille d'Alexandrie (Glaph. in Gen., l. 6) dit de la Synagogue judaïque qu'*elle a été appelée veuve, et qu'elle l'a été véritablement;* et que parlant des fidèles il dit (in Joan., c. 1,

v. 12) : *Nous sommes appelés enfants de Dieu et nous le sommes; nous sommes appelés la maison du Fils et nous la sommes;* que le même saint dit (Thesaur., ass. 32, cont. Jul. l. 8) qu'*il est indubitable que nous sommes appelés et que nous sommes les vrais Israélites;* que *Jésus-Christ est appelé et est la lumière;* qu'*il est appelé la bonne odeur de son Père, et* qu'*il l'est en effet;* que Théodoret dit de l'Église (in Joan., c. 1, v. 9) qu'*elle est appelée un corps et* qu'*elle l'est;* que S. Isidore de Damiette (Concil. gener. Rom. t. 1, p. 170) dit du prêtre qu'*il est appelé la lumière de l'Église* et qu'*il l'est;* que Germain de Constantinople dit (in Epist. 1 ad Corint. 12, 12) que *l'autel est appelé la crêche et le sépulcre du Seigneur;* que le même S. Grégoire de Nysse dit (l. 1, epist. 319; in Théor. rer. eccl.; in Cant.; hom. 6; hom. 14; hom. 15; contr. Eun., l. 6) que *ceux qui sont purs de cœur sont appelés et sont Israël;* que *la vérité est appelée et est le fondement de l'édifice*, que *S. Pierre a été appelé et fait pierre;* que *Jésus-Christ est conçu et est à la droite de Dieu.*

Et il conclut de tous ces exemples que S. Grégoire de Nysse a pu dire que *le pain consacré est appelé et est le corps de Jésus-Christ*, en entendant qu'il l'est non proprement, mais en figure et virtuellement.

Je sais d'ordinaire bon gré à Aubertin de ces catalogues d'expressions, qu'il recueille avec un fort grand travail, parce qu'ils se rencontrent souvent très-propres à confirmer que l'expression à laquelle il les rapporte ne peut avoir le sens auquel il la prend, et qu'ils donnent lieu de conclure également et qu'il n'y a point d'exemple plus semblable, puisqu'il n'aurait pas manqué de les rapporter, et que ceux qu'il allègue ne le sont pas.

Je pense que M. Claude ne me contestera pas la première de ces deux conclusions, qui est fondée sur le travail infatigable avec lequel Aubertin a cherché dans les Pères des expressions qui pussent autoriser ses solutions et ses arguments; et la seconde ne me sera pas difficile à prouver : car il n'y a qu'à remarquer qu'il est vrai que dans toutes ces expressions, ces termes, *il est appelé et est* sont appliqués à des attributs métaphoriques; mais que la raison en est que ces termes métaphoriques ont un double sens : l'un, littéral, l'autre métaphorique; et que n'étant pas affirmés dans leur sens littéral, ils sont affirmés réellement dans leur sens métaphorique. Ainsi ces propositions sont exactement véritables : car on donne en effet au sujet le nom métaphorique, ce qui donne lieu de dire qu'*il est appelé;* et on affirme le sens du terme métaphorique, ce que l'on signifie en disant qu'*il l'est.* Et cet *est* est un *est* de réalité, qui marque une véritable identité. Il ne faut que repasser légèrement les exemples d'Aubertin, pour reconnaître qu'il n'y en a aucun qui ne soit de ce genre.

Celui qui a reçu le Saint-Esprit *est appelé et est un homme spirituel*, non dans le sens littéral de ce mot, qui marquerait une nature immatérielle, mais dans le sens métaphorique, dans lequel il signifie un homme dégagé des passions charnelles, et qui ne connaît et n'aime que les biens qui ne se connaissent que par l'esprit.

Jésus-Christ est appelé pierre, et il est pierre, non selon la signification littérale de ce mot, mais selon sa signification métaphorique, par laquelle il marque une fermeté immobile; et cette fermeté convient très-réellement à Jésus-Christ : de sorte que l'*est* marque une convenance très-réelle de l'attribut au sujet dans son véritable sens.

Il en est de même de tous les autres : il n'y en a aucun où *est* soit pris pour *signifie;* c'est toujours un *est* de convenance réelle. Tout ce qu'il y a de particulier dans ces exemples est que l'attribut n'est pas pris dans son sens littéral, mais dans son sens métaphorique, c'est-à-dire pour la qualité de quelque chose, ou pour la vérité figurée.

Et c'est de là qu'on doit conclure que l'on ne peut appliquer raisonnablement cette même expression aux propositions figuratives, comme les ministres veulent que le soit cette proposition de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps,* qu'ils expliquent par ces termes : *Ceci signifie mon corps.* Et la raison en est que dans les propositions qui s'entendent en ce sens l'attribut n'a point deux sens, et il est pris dans son sens simple et naturel. Aussi les ministres prouvent-ils eux-mêmes que les mots *corps de Jésus-Christ* ne signifient dans cette proposition : *Ceci est mon corps,* que le vrai corps de Jésus-Christ; étant clair qu'il n'est point pris ni pour la qualité de quelque chose, ni pour quelque autre chose dont il soit figure. Et c'est pourquoi Bèze réfute en particulier ceux qui voudraient entendre les mots *corps* et *sang* de l'efficace et de la vertu de Jésus-Christ. *Certainement*, dit-il (epist. 5 ad Aleman., edit. Genevens. p. 55, an. 1573), *c'est une absurdité trop insupportable, d'entendre le mot* corps *de l'efficace et du fruit de la mort de Jésus-Christ. Et pour le faire concevoir, il n'y a qu'à substituer cette interprétation aux mots* corps *et* sang. *Il faudra donc dire, selon ce sens, au lieu de ces paroles : « Ceci est mon corps », ceci est l'efficace de ma mort; et, au lieu de celles-ci : « Ceci est mon sang, » ceci est mon esprit qui est versé pour vous. Or qu'y a-t-il de plus impertinent que cela?*

Il est donc certain que le mot *corps* n'est point métaphorique dans cette proposition : *Ceci est mon corps,* c'est-à-dire, qu'il n'a point deux sens : l'un littéral, l'autre métaphorique. Et c'est ce qui a obligé les ministres à mettre leur figure dans le mot *est*, en le le prenant pour celui de *signifie.* Or c'est le propre effet de cette expression : *Il est appelé et est,* d'exclure ce sens du mot *est*, et de faire qu'il soit pris pour marquer une convenance réelle; et c'est pourquoi on n'applique jamais cette façon de parler aux choses qui ne sont ce qu'on les nomme qu'en signification. Les ministres n'ont besoin, pour s'en convaincre, que de repasser dans leur esprit ces fameux exemples, par lesquels ils ont coutume d'autoriser leur sens de figure, et ils reconnaîtront eux-mêmes

que l'on n'y saurait appliquer sans impertinence cette expression : *Dicitur et est, « est appelé et est. »* On ne dit point qu'une statue d'Alexandre est appelée et est Alexandre; on ne dit point qu'une carte d'Italie est appelée et est l'Italie; on ne dit point que les sept vaches de Pharaon sont appelées sept années et qu'elles sont sept années; et, pour venir aux prétendues expressions sacramentales, on ne dit point que l'agneau pascal fut appelé passage et qu'il fut passage; on ne dit point que la circoncision était appelée l'alliance et qu'elle était l'alliance; on ne dit point que la pierre du désert était appelée et qu'elle était Jésus-Christ.

Ainsi et les exemples et la raison nous portent également à conclure que quand on dit que le pain consacré *est appelé et est le corps de Jésus-Christ*, on veut dire qu'il l'est réellement et effectivement. Les exemples ramassés avec tant de soin par Aubertin montrent clairement que les Pères ne se sont servis de cette expression que pour marquer une convenance réelle, et jamais pour marquer simplement qu'une chose en signifiait une autre. La raison fait voir que cette expression est particulièrement destinée à exclure du mot *est* le sens figuratif; et qu'ainsi n'y ayant point de figure, par l'aveu même des calvinistes, dans l'attribut de cette proposition : *Le pain est appelé et est le corps de Jésus-Christ*, il n'y en a point du tout. De sorte que l'on est obligé d'en conclure que le sens figuratif des calvinistes a été formellement rejeté par S. Grégoire de Nysse.

LIVRE CINQUIEME.

CHAPITRE PREMIER.

Que l'efficace de l'Eucharistie reconnue par les Pères prouve qu'ils n'ont point pris ces paroles : Ceci est mon corps, *dans le sens de figure.*

Quoique cette preuve que nous proposons ici renferme celle que nous avons déjà proposée sur le sujet de l'Eucharistie, en montrant que l'on ne saurait conclure que l'Eucharistie ait aucune efficace, si l'on prend ces paroles : *Ceci est mon corps*, au sens des calvinistes; elle en est pourtant différente par le différent usage que nous en ferons : car dans la première nous avons conclu seulement que cette efficace ne se trouvant pas dans l'Écriture, les calvinistes l'admettaient sans raison et contre leurs propres principes; et nous en conclurons ici que les Pères ayant établi une efficace, et attribué plusieurs effets à l'Eucharistie qui ne se peuvent tirer de l'Écriture prise au sens des calvinistes, et qui sont des suites nécessaires du sens catholique, c'est une preuve démonstrative qu'ils ne l'ont pas expliquée comme les calvinistes, mais comme les catholiques. C'est l'usage que nous en ferons ici, et cet usage est très-légitime : car rien sans doute n'est plus propre pour nous faire discerner le véritable sens dans lequel les Pères ont pris ces paroles : *Ceci est mon corps*, que les suites et les conséquences réelles qu'ils en ont tirées. On peut bien s'imaginer qu'une expression engage à d'autres expressions, quoique cela ait même des bornes, et qu'il n'en faille pas faire une règle générale, une métaphore que l'usage rend raisonnable et intelligible n'autorisant pas toujours celles qui ne sont pas établies, quoiqu'elles aient le même sens. Mais il est certain au moins que les conséquences qui consistent dans les choses ne peuvent naître que du fond même de l'opinion.

Mais parce que c'est une supercherie ordinaire à ceux qui sont prévenus, lorsqu'ils savent que des conséquences ont été effectivement tirées par des personnes avec qui on est bien aise de paraître conforme de sentiment, de joindre dans leur esprit ces conséquences avec ces opinions, sans prendre garde si elles s'accordent et peuvent subsister ensemble, la raison demande que l'on examine d'abord sans prévention la liaison de la conséquence avec les principes, sans faire encore réflexion si elles ont été effectivement tirées.

Or c'est ce que nous avons déjà fait, en prouvant qu'il ne s'ensuit nullement du sens que les calvinistes donnent à ces paroles : *Ceci est mon corps*, que l'Eucharistie ait aucune efficace particulière, ni qu'elle soit, comme ils disent, le corps de Jésus-Christ *en vertu*. Car si Jésus-Christ ne nous a dit autre chose par ces paroles, sinon que le pain signifie son corps, il ne nous est pas permis d'ajouter à cette déclaration du Fils de Dieu une chose qui n'y est pas enfermée, puisque ce n'est que pour éviter de donner à l'Écriture des sens qu'elle ne renferme pas qu'il est défendu de rien ajouter au texte.

On peut bien conclure de ce sens : *Ceci signifie mon corps*, que le pain en vertu de cette institution peut imprimer en nous l'idée du corps de Jésus-Christ, quoique ce soit d'une manière peu vive, parce que n'étant fondée que sur un rapport qui ne se voit pas par les sens ni par l'imagination, et qui se comprend seulement par l'esprit, et ne se retient que par une mémoire intellectuelle, il n'excite naturellement que des pensées assez sombres et assez languissantes. On en peut conclure qu'il peut contribuer, comme signe, à tous les avantages que l'on retire de la méditation de Jésus-Christ; c'est-à-dire, que l'on peut conclure que l'Eucharistie est efficace en la manière que le sont tous les signes arbitraires et naturels qui nous représentent Jésus-Christ, et nous en renouvellent l'idée. Mais on n'a aucun droit de conclure de là que Dieu donne de nouvelles grâces à ceux qui la reçoivent, et qu'il ne faille pas douter que *par le moyen de ce mystère, Dieu ne communique à ses enfants une plus abondante mesure de sa paix et de sa consolation, un*

nouveau degré de sa sanctification et de son amour et de sa crainte; ni que les consciences sentent bien quand on a dignement communié (M. Claude, 2e *Réponse*, p. 321). Car tous ces effets étant libres et volontaires de la part de Dieu, c'est une témérité et une présomption criminelle de les attacher à la réception de l'Eucharistie, à moins que l'Écriture ne les y attache, et que nous n'en voyions la promesse dans la parole de Dieu. Il ne nous est point permis de faire agir Dieu à notre fantaisie, de donner aux hommes des assurances que Dieu ne leur donne pas, ni d'attacher ses opérations à des moyens auxquels il ne nous a pas déclaré qu'il les attachait. Il a promis, à l'égard du baptême, de renouveler les hommes par ce moyen : il le faut donc croire parce qu'il l'a dit. Mais pour le croire à l'égard de l'Eucharistie, il faut que l'on montre qu'il l'ait promis à l'égard de l'Eucharistie.

M. Claude prétendra peut-être que ces paroles : *Ceci est mon corps*, signifient non seulement que le pain est le corps de Jésus-Christ en *figure*, mais qu'il l'est aussi en *efficace;* c'est une illusion dont Aubertin se sert dans tout son livre, joignant toujours la *figure* à l'*efficace*, comme si c'étaient des choses qui pussent être signifiées par les mêmes termes; et cependant cela est si faux que le même Aubertin, en expliquant en particulier ces paroles : *Ceci est mon corps*, est contraint de se renfermer entièrement dans le sens de figure; il n'autorise que le sens de figure, il ne produit des exemples que du sens de figure, et il ne trouve aucun jour ni aucun lieu d'introduire son *efficace* dans ces paroles : car il est remarquable que de tous les exemples qu'il produit pour montrer que le mot *est* peut être pris pour *signifie* et *être figure*, il n'y en a aucun où il soit pris pour *être en efficace*. Ainsi ce prétendu sens *d'efficace* est en effet si nouveau et si inouï, que depuis que les ministres se tourmentent à chercher dans les écrits des Pères des expressions pour appuyer leur explication, ils n'en ont encore trouvé aucune où l'on dise qu'une chose en est une autre, parce qu'elle en contient l'efficace.

Cependant quoiqu'Aubertin et M. Claude n'aient prouvé par aucune raison ni par aucun exemple que ces mots : *Ceci est le corps de Jésus-Christ*, puissent signifier : *Ceci en contient l'efficace*, et qu'ils se soient trouvés réduits à tâcher de soutenir uniquement leur sens de figure par les mauvaises raisons et les faux exemples que nous avons réfutés, ils ne laissent pas dans la suite de leurs ouvrages de glisser partout ce sens, d'*être en efficace*, comme s'ils l'avaient prouvé par des raisons invincibles.

Pour ruiner donc tout cet artifice, il n'y a qu'à le découvrir, et à déclarer aux ministres qu'*être le corps de Jésus-Christ en figure*, et *être le corps de Jésus-Christ en efficace*, sont deux sens différents, deux idées différentes qui ne s'enferment point l'une l'autre, et qui ne s'expriment point par les mêmes termes : il y a des figures qui ne sont pas efficaces; il y a des choses qui contiennent l'efficace de quelques autres sans en être des signes d'institution. Les ministres peuvent opter auquel de ces deux sens ils se voudront attacher; mais ils me permettront de leur dire qu'il y a une absurdité visible à soutenir qu'ils sont tous deux signifiés par ces paroles : *Ceci est mon corps*, et que ces termes marquent en même temps : *Ceci est le corps de Jésus-Christ en figure*, et : *Ceci est le corps de Jésus-Christ en efficace*.

Mais parce que leur choix est fait, et qu'ils ont trop étourdi le monde de leur *figure* pour s'en pouvoir départir, il faut qu'ils renoncent à leur sens d'efficace, ou qu'ils nous fassent voir une liaison nécessaire entre être *figure* et contenir *l'efficace;* c'est-à-dire qu'il faut qu'ils donnent aux hommes une autre raison et un autre sens commun, parce que tant qu'ils auront l'esprit fait comme ils l'ont, ces deux choses leur paraîtront toujours entièrement différentes.

Aussi, comme nous l'avons remarqué, tous ceux qui se sont attachés uniquement à l'Écriture, et qui ont entendu les paroles dont Jésus-Christ s'est servi dans l'institution de ce mystère au sens des calvinistes, ont été contraints de renoncer à cette efficace, comme on le voit par l'exemple des anabaptistes, des remontrants et des sociniens, qui font tous profession de ne faire aucun état des Pères, et qui trouvent que le plus court est de les compter pour rien, sans se donner la peine d'en corrompre le sens par des interprétations violentes.

Mais s'il est contre le bon sens de prétendre que cette efficace soit contenue dans le sens calviniste, qu'il est juste au contraire de la regarder comme une suite nécessaire du sens catholique! Que c'est bien conclure que de dire que si l'Eucharistie contient cette chair même que le Verbe a rendue vivifiante et source de vie, elle opère la vie dans nos âmes et dans nos corps, en détruisant dans tous les deux les semences de la mort et de la corruption! Et qu'il est naturel de rapporter à l'Eucharistie ces paroles du Fils de Dieu, qui nous dit d'une part que *si nous ne mangeons sa chair et ne buvons son sang, nous n'aurons point la vie en nous;* et de l'autre que *celui qui le mange vivra à cause de lui.*

Aussi est-ce la conclusion que tous les chrétiens en ont tirée, et selon laquelle ceux d'Afrique ne donnaient point d'autre nom à l'Eucharistie que celui *de vie*, comme S. Augustin le témoigne (de peccat. Merit., l. 1, c. 24). C'est ce qui l'a fait appeler par S. Ignace (Ep. ad Ephes.) : *Le remède qui donne l'immortalité, l'antidote de la mort, un médicament qui purge tous les vices, et nous délivre de tous les maux;* et qui fait dire à S. Irénée (adv. hær., l. 4, c. 34) que *nos corps recevant l'Eucharistie ne sont plus corruptibles, ayant l'espérance de la résurrection;* et à S. Grégoire de Nysse (orat. cat., c. 37) que *le corps immortel de Jésus-Christ étant dans celui qui l'a reçu, le change tout entier en sa nature;* et à S. Chrysostôme (hom. 24 in 1 Epist. ad Corint.) que *Jésus-Christ fait entrer en nous un autre levain, savoir sa chair*

même, qui est de même nature que la nôtre, mais exempte de péché et source de vie; et qu'*il la donne à recevoir à tous, afin qu'en étant nourris, et se dépouillant de cette ancienne chair mortelle, ils reçoivent la vie immortelle par cette nourriture mêlée en eux;* et à S. Cyrille (in Joan. p. 324) que *le saint corps de Jésus-Christ vivifie ceux en qui il est, et les préserve de corruption, étant mêlé dans nos corps.*

Qu'il est juste encore et naturel de conclure de la présence réelle de Jésus-Christ dans nous qu'elle opère le salut et la rémission des péchés dans ceux qui le reçoivent, puisque c'est une suite nécessaire de cette vie spirituelle que Jésus-Christ attribue à sa chair comme son propre effet! Aussi voyons-nous que c'est la conclusion que toutes les Liturgies en ont tirée, comme il paraît par la Liturgie de S. Jacques, où l'on rend grâces à Dieu *de ce qu'il nous a rendus participants de son corps et de son sang, pour la rémission des péchés et la vie éternelle;* et par celle de S. Marc, où l'on prie Jésus-Christ que *la réception de son Sacrement opère la rémission des péchés;* et par celle de S. Chrysostôme, où l'on demande de même à Dieu qu'il *nous rende participants de la sacrée table pour la rémission des péchés, et le pardon des offenses;* et où le prêtre dit au diacre en le communiant : *Diacre, serviteur de Dieu, vous recevez le saint et précieux corps, et le saint et précieux sang de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, pour la rémission de vos péchés;* et où après l'avoir communié il lui dit encore : *Ceci a touché vos lèvres, et vous délivrera de vos iniquités.*

La Liturgie de S. Basile et généralement toutes les autres attribuent le même effet à la sainte communion, comme aussi tous les Pères.

Que c'est encore une conséquence claire et indubitable, que recevant en nous l'auteur de la sainteté et de la vie, il nous doive communiquer la sainteté, la charité, l'espérance, la foi, toutes les vertus, et enfin le Saint-Esprit, puisque cette vie de l'âme, qui est le propre effet de l'Eucharistie, consiste dans la sainteté et dans les vertus, et que le Saint-Esprit est dit habiter plus ou moins en nous, selon que nous participons plus ou moins à la sainteté et aux vertus.

Et c'est pourquoi les Pères attribuent à l'Eucharistie la sanctification, l'augmentation de la charité, de l'espérance, de la foi, et l'infusion du Saint-Esprit, comme il paraît par Clément Alexandrin (Pedag. l. 2, c. 2), par Origène (cont. Cels. l. 8), par le synode d'Alexandrie contre Nestorius, par les Liturgies : comme par celle de S. Jacques, où l'on demande à Dieu que *ces sacrés mystères procurent à ceux qui les reçoivent la communication du Saint-Esprit,* κοινωνίαν καὶ δωρέαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος· par celle de S. Marc, où le prêtre s'adressant au Père éternel, lui dit : *Donnez-nous par la communion du saint corps et du précieux sang de votre Fils unique une foi qui ne soit pas confondue, une charité non feinte, et une abondance de piété;* par celle de S. Basile, où l'on remercie Dieu de ce qu'il nous a donné la *participation des saints, très-purs et célestes mystères, pour la sanctification et la guérison de nos âmes et de nos corps.*

Il n'y aurait qu'à parcourir de même toutes les autres oraisons de ces Liturgies, et les lieux des Pères qui marquent les effets de l'Eucharistie, pour y trouver une infinité de preuves que la sanctification des âmes, l'augmentation des vertus, et l'infusion du Saint-Esprit sont des effets de l'Eucharistie, et que l'on y demande que la réception du corps de Jésus-Christ les opère en nous.

Enfin un des principaux effets de l'Eucharistie est de nous fortifier contre nos ennemis intérieurs et extérieurs, de donner à l'âme une vigueur spirituelle qui la rende capable de résister aux tentations. C'est ce qui a porté les Pères à la considérer comme ce pain dont les chrétiens ont un besoin continuel, et à entendre de l'Eucharistie cette demande de l'oraison Dominicale : *Donnez-nous aujourd'hui notre pain de tous les jours.* Ils l'ont appelée une médecine dont nous avions sans cesse besoin, *quotidianam medicinam;* et ils ont cru qu'elle était surtout nécessaire dans les tentations périlleuses. S. Cyprien, dans l'épître à Cécilius, dit que *le calice du Seigneur enivre tellement ceux qui le boivent, qu'il les rend sobres, qu'il remplit leur esprit d'une sagesse spirituelle; qu'en ôtant le goût des choses du siècle, il donne l'intelligence de Dieu, et que de même que le vin commun bannit les inquiétudes de l'esprit, soulage l'âme et chasse la tristesse, de même en buvant le sang du Seigneur, on perd la mémoire du vieil homme, on oublie la vie que l'on a menée dans le siècle, et le cœur, que le souvenir de ses péchés tenait dans la tristesse, est rempli de joie par l'assurance de l'indulgence divine.* Le même saint, dans sa lettre 54, témoigne qu'afin de préparer au martyre ceux qui étaient tombés dans les persécutions, et qui voulaient se relever, on leur accordait la communion plus tôt que l'on aurait fait selon les règles de la pénitence ancienne. *Parce,* dit-il, *que celui-là ne saurait être assez fort pour souffrir le martyre, que l'Église n'a pas armé pour le combat, et que le courage manque à ceux qui ne sont pas fortifiés et animés par la réception de l'Eucharistie; ainsi,* dit-il dans la même épître, *il est nécessaire de leur accorder la paix, afin qu'en les excitant et les exhortant au combat, nous les y envoyions munis de la protection du corps et du sang de Jésus-Christ, et non pas nus et désarmés, l'Eucharistie étant instituée afin de servir de soutien à ceux qui la reçoivent.*

Ces pensées sont justes et raisonnables dans la bouche de ceux qui regardent l'Eucharistie comme le corps de Jésus-Christ, et par conséquent comme la source de la force des chrétiens. Mais comment auraient-elles pu venir dans l'esprit d'un homme qui aurait cru que Jésus-Christ n'aurait enseigné autre chose du *pain eucharistique,* sinon qu'il signifie et représente son corps? Comment aurait-il pu s'imaginer que l'on n'a point de force sans la réception du

cette figure? Comment lui aurait-il pu attribuer tous ces autres effets dont nous avons parlé? Est-ce à cause simplement que ce signe nous excite à penser à Jésus-Christ, dont nous tirons toute notre force, et qui peut produire en nous tous ces effets? Mais ce signe est-il nécessaire pour exciter simplement cette pensée? Ne la pouvons-nous pas avoir sans moyens extérieurs? N'y a-t-il pas mille autres moyens de l'exciter, qui sont plus vifs, plus commodes, plus continuels et plus en notre pouvoir? Tous les aliments communs, toutes les portes, tous les agneaux, toutes les villes, toutes les pierres, ne peuvent-elles pas produire ce même effet, pourvu que notre volonté y attache la pensée de Jésus-Christ? N'est-ce pas rendre tous les Pères extravagants, de prétendre qu'ils aient attribué à l'Eucharistie tous ces effets dont nous avons parlé, par cette seule raison qu'elle nous fait ressouvenir du corps de Jésus-Christ qui les peut opérer en nous? Quel secours, quel avantage extraordinaire procurait S. Cyprien à ces chrétiens tombés, à qui il accordait la paix et l'Eucharistie, s'ils pouvaient tirer le même secours de leur pain commun, et de tant d'autres choses qu'ils avaient entre les mains? Or ils le pouvaient sans doute, si l'Eucharistie n'avait point d'autre effet que d'exciter en nous la pensée du corps de Jésus-Christ.

Je ne crois donc pas que M. Claude veuille avoir recours à cet effet commun à tant de signes arbitraires et naturels, pour expliquer tout ce que les Pères attribuent à l'Eucharistie. Il accordera sans doute qu'ils ont voulu marquer par-là une efficace particulière à ce mystère, et il s'en démêlera *par ce nouveau degré de consolation, de paix, de lumière, de force,* qu'il veut que l'on y reçoive.

Mais comme il est sans doute que tous ces passages marquent clairement une efficace particulière à l'Eucharistie, il n'est pas moins certain que jamais les Pères ne seraient entrés dans ces pensées, s'ils n'avaient considéré l'Eucharistie que de la manière dont les calvinistes la considèrent; parce qu'elles sont toutes ridicules quand on les regarde comme des suites de cette doctrine. *Le pain eucharistique est la figure du corps de Jésus-Christ* : donc il a une vertu particulière de sanctifier les âmes, de les guérir, de donner le Saint-Esprit, d'augmenter toutes les vertus, de vivifier, de détruire tous les effets du péché et de la mort dans l'âme et dans le corps. Y eut-il jamais de conséquence moins raisonnable, et ne faut-il pas avoir renoncé au bon sens pour l'attribuer à tous les Pères sans exception? Cependant il faut que les calvinistes passent encore plus avant : car non seulement il faut qu'ils disent que les Pères ont raisonné d'une manière si bizarre; mais il faut qu'ils disent de plus, ou qu'ils ont tous supposé que cette doctrine, si téméraire et si mal fondée, était si claire et si indubitable qu'elle n'avait point besoin de preuves, ou qu'ils ont eu recours pour la prouver à des raisonnements où nous ne voyons aucune apparence de raison : car il faut remarquer que les Pères proposent une infinité de fois ces effets merveilleux de l'Eucharistie, sans en alléguer aucune raison, supposant qu'ils sont liés clairement avec sa nature, et que, quand ils en allèguent, ils se contentent de dire *que le corps et le sang de Jésus-Christ sont vivifiants*, parce qu'ils sont *unis au Verbe,* ou que Jésus-Christ dit dans le sixième chapitre de S. Jean que l'*on ne saurait avoir la vie sans manger sa chair;* or ce silence et ces raisons prouvent également qu'ils n'ont point eu de l'Eucharistie l'idée que les calvinistes en ont.

Ce silence le prouve. Car le moyen de croire qu'ils aient été assez aveugles pour s'imaginer que parce que l'Eucharistie était figure de Jésus-Christ, on lui pouvait attribuer tant d'effets merveilleux, et qu'il fallait nécessairement qu'elle eût le pouvoir d'augmenter les vertus, de donner le Saint-Esprit, de fortifier l'âme, de remettre les péchés, de repousser les tentations, de guérir la corruption du corps et de l'âme?

Ces raisons le prouvent. Car comment peut-on conclure sans extravagance de ce principe que la chair de Jésus-Christ est vivifiante à cause de son union avec le Verbe, que la figure de cette chair l'est aussi? Il vaudrait autant dire que si des roses qui croissent dans un jardin sont de bonne odeur, des roses peintes ne peuvent manquer d'avoir la même odeur; que si des viandes naturelles sont bonnes pour le soutien de la vie, il ne fallait point craindre de mourir de faim avec les viandes peintes d'Héliogabale : et que si l'ange dans son passage fit un si grand massacre des Égyptiens, l'agneau pascal, qui en était la figure, ne pouvait pas avoir de moindres effets.

Enfin, comme la dernière raison, qui est l'application qu'ils font du sixième chapitre de S. Jean, est très-concluante dans le sens des catholiques, en supposant qu'il est parlé dans ce chapitre de la manducation réelle du corps et du sang de Jésus-Christ, puisqu'il est vrai que tous les effets de l'Eucharistie y sont clairement marqués, aussi, en substituant les idées des calvinistes, et l'application et les conséquences deviennent également impertinentes : car dès lors que l'on rejette la doctrine de la présence réelle, on est obligé, par une suite indispensable, d'expliquer le sixième chapitre de S. Jean d'une manducation spirituelle de la chair de Jésus-Christ, puisqu'on n'en reconnaît point d'autre; et dès lors qu'on explique ce chapitre d'une manducation spirituelle, on peut bien ensuite l'appliquer à l'Eucharistie, parce que la manducation spirituelle s'y peut pratiquer; mais on ne le peut restreindre à l'Eucharistie seule, parce que la manducation spirituelle s'étend bien plus loin, et qu'elle se rencontre dans toutes les actions chrétiennes et dans tous les actes de foi, et qu'on la peut joindre à mille autres signes; et, par conséquent, on est obligé de prendre tous les effets de cette manducation décrits dans ce chapitre pour des effets généraux, qui se peuvent rencontrer dans toutes les actions de foi et dans toutes les méditations

de la mort de Jésus-Christ, de quelque signe que l'on se serve pour les exciter. Ainsi ces effets ne sont point du tout particuliers à l'Eucharistie ; et n'y reconnaître point d'autre efficace que celle-là, c'est n'y en reconnaître aucune.

En un mot, supposé que les Pères eussent eu les idées des calvinistes, ils auraient bien pu prouver, en appliquant le sixième chapitre de S. Jean à l'Eucharistie, qu'elle a une efficace générale, comme tous les signes qui nous peuvent faire ressouvenir de Jésus-Christ ; mais ils n'auraient pu prouver, sans un entier renversement d'esprit, cette efficace particulière dont il s'agit, et que M. Claude accorde qu'ils ont et reconnue et prouvée : car tous les effets décrits dans ce chapitre sont attachés à la manducation qui y est décrite, et si ce n'est pas une manducation réelle, mais seulement spirituelle, on ne peut nier qu'ils ne se rencontrent partout où cette manducation spirituelle se peut rencontrer ; et comme, par l'aveu des ministres, elle se rencontre infiniment plus souvent ailleurs que dans la participation de l'Eucharistie; puisqu'il est bien plus ordinaire de penser à la mort de Jésus-Christ que de communier, ces effets se rencontrent donc infiniment plus souvent ailleurs que dans la participation de l'Eucharistie ; et, par conséquent, tout ce qui est dit dans ce chapitre ne fait rien pour prouver ces effets particuliers *d'augmentation de grâce, ces nouvelles forces, ces nouveaux rayons de lumière*, dont il s'agit.

On a donc droit de conclure que les Pères qui ont certainement reconnu cette efficace particulière de l'Eucharistie, ne l'ont point tirée du sens et des hypothèses des calvinistes, mais du sens et des hypothèses catholiques. De sorte qu'au lieu que les ministres se servent de quelques passages qui parlent d'efficace à l'égard de l'Eucharistie, pour éluder ceux qui établissent la réalité, et que c'est de là qu'ils tirent leur clé de *vertu*, la raison fait voir, au contraire, que tous ces passages qui parlent d'efficace sont des preuves manifestes du sens catholique et de la présence réelle, parce que les Pères n'ont pu reconnaître que l'Eucharistie eût aucune efficace particulière, et distinguée de celle de tous les signes communs, qu'en supposant qu'elle est le corps même de Jésus-Christ.

CHAPITRE II.

Que les Pères ont clairement attaché l'efficace de l'Eucharistie à la présence réelle de la chair de Jésus-Christ dans nos corps.

Pour bien entendre la force des preuves que nous allons alléguer, il faut savoir que l'efficace que les ministres attribuent à la chair de Jésus-Christ n'est qu'une efficace méritoire, c'est-à-dire qu'ils ne veulent pas que la chair de Jésus-Christ agisse sur nous comme une cause physique, mais seulement comme nous ayant mérité les grâces que nous recevons, et que ce n'est qu'en ce sens qu'ils avouent qu'*elle nous vivifie dans l'Eucharistie ;* et M. Claude s'en explique fort clairement, en disant (2e *Réponse*, pag. 321) que *la chair et le sang du Sauveur sont un principe de paix, de vie et de salut à nos corps et à nos âmes, non en qualité de* CAUSES PHYSIQUES *qui agissent par la position de leurs substances, mais en qualité de* CAUSES MÉRITOIRES *qui agissent moralement, ou de causes motives qui non seulement produisent leurs effets étant absentes, mais même lorsqu'elles ne sont pas encore ; comme il paraît par l'exemple des anciens patriarches, qui ont été sauvés par la vertu de Jésus-Christ, de même que nous.* Et dans un autre endroit du même chapitre (p. 322) : *Nous rapportons*, dit-il, *à ce corps et à ce sang la grâce que nous recevons, comme à une cause méritoire et non comme à une cause physique.* C'est pourquoi le même M. Claude déclare, dans le livre contre le P. Nouet (p. 533), qu'il ne s'ensuit pas que Jésus-Christ ait du sang, de ce qu'il est porté dans leur confession de foi que *l'on reçoit réellement le corps et le sang de Jésus-Christ ; comme si*, dit M. Claude, *la réalité du sang de Jésus-Christ en qualité de cause méritoire ne pouvait pas bien subsister, quand même sa propre substance ne subsisterait pas.*

Cette doctrine de M. Claude mérite qu'on y fasse réflexion, parce qu'en expliquant nettement le sentiment de ceux de son parti, elle développe bien des choses.

Car premièrement elle fait voir qu'il n'y eut jamais d'illusion pareille à celle par laquelle Calvin et ceux qui ont imité son langage ont voulu abuser le monde par les termes dont ils ont expliqué ce mystère, étant impossible de s'imaginer que des paroles qui donnent de si grandes idées se réduisent à si peu de chose.

Qui croirait jamais que dire, comme fait Calvin (in 2 Explicat. veræ doctr. de particip. corpor. et sanguin., Instit. l. 4, c. 17, § 24, 32), que *le corps de Jésus-Christ nous inspire sa vie par l'incompréhensible vertu du Saint-Esprit ;* que *la vie de la chair de Jésus-Christ pénètre à nous du ciel ;* que *la chair de Jésus-Christ est une fontaine riche et inépuisable, qui fait couler sur nous la vie dont la Divinité la remplit ;* qu'*il vivifie véritablement nos âmes par la substance de son corps et de son sang ;* qu'*il y a en cela plusieurs miracles, n'y ayant rien qui soit plus hors de l'ordre de la nature que de dire que des âmes tirent d'une chair née de la terre, et qui a été sujette à la mort, leur vie spirituelle et céleste, ni rien de plus incroyable que de dire que des choses aussi éloignées que le ciel l'est de la terre étaient non seulement conjointes, mais unies, en sorte que les âmes tirent leur aliment de la chair de Jésus-Christ ;* que *Jésus-Christ souffle la vie dans nos âmes de la substance de sa chair*, et qu'*il répand dans nous sa propre vie ;* que *bien qu'il soit au ciel jusqu'à ce qu'il vienne pour juger tout le monde*, néanmoins, *par la vertu secrète et incompréhensible de son Esprit, il nous nourrit et vivifie de la substance de son corps et de son sang ;* qui croirait, dis-je, que toutes ces expressions si magnifiques ne signifiassent autre chose sinon qu'en recevant l'Eucharistie nous pen-

sons à la chair de Jésus-Christ, indépendamment de son existence, et que nous y recevons des grâces que Jésus-Christ a méritées par cette chair, sans qu'on puisse seulement conclure de là qu'elle existe encore ? A quoi sert donc cette remarque que Calvin et ses disciples font partout (Conf. de foi de l'église prét. réform., art. 36) de la distance du ciel et de la terre pour trouver un miracle dans l'Eucharistie ? Y a-t-il lieu de s'étonner qu'une cause qui peut opérer sans être, opère sans être présente ? Et est-il jamais venu dans l'esprit de personne de s'imaginer que la présence soit nécessaire aux causes qui n'agissent que par voie de mérite ou d'impétration ?

Qui a jamais dit que le sacrifice de la croix s'étant passé en Judée en un certain temps, il est incompréhensible que les grâces que Jésus-Christ a méritées par ce sacrifice s'étendent à tous les hommes du monde et à tous les temps, et ne soient pas bornées à ceux qui étaient présents à ce grand spectacle ?

Mais il était nécessaire de parler ainsi, afin de tromper non seulement les simples, mais même les personnes les plus éclairées, dont plusieurs ont cru sur ce langage que Calvin voulait signifier par ces termes quelque chose de grand et de mystérieux qui fût conforme aux idées que les Pères nous donnent de ce mystère.

2° Cette confession de M. Claude nous découvre encore une différence essentielle entre le sentiment des ministres et celui des Pères, dont les conséquences sont très-importantes. C'est que comme M. Claude avoue dans tous ces endroits que j'ai rapportés qu'il ne regarde le corps de Jésus-Christ que comme une cause méritoire et motive, qui peut opérer indépendamment de son existence, Aubertin, son maître, avoue de l'autre (p. 751) que S. Cyrille d'Alexandrie considère la chair de Jésus-Christ comme une cause non seulement méritoire et objective, mais vraiment *efficace, opérative et productive,* « *verè efficientem, operativam, et productivam.* » Et comme il l'avoue sur des expressions qui sont communes à S. Cyrille avec les autres Pères, et principalement avec S. Irénée, S. Grégoire de Nysse et S. Chrysostôme, cet aveu s'étend nécessairement aux autres Pères.

Je dis que cette différence est fort considérable, parce que la nature des causes vraiment opératives et productives *est d'agir,* comme il l'a reconnu lui-même, *par la position de leur substance.* C'est l'idée qu'il en a. C'est celle que tous les autres en ont. C'est celle que tous les hommes en ont eue jusqu'ici ; et les philosophes mêmes qui ont cru que les esprits n'étaient pas proprement dans le lieu, n'ont pas laissé d'avouer qu'ils étaient présents au lieu où ils agissaient.

Je n'examine pas ici s'il est possible, absolument parlant, qu'une cause vraiment opérante agisse sans être présente à la chose sur laquelle elle agit immédiatement ; je ne prétends pas non plus réfuter en ce lieu la réponse d'Aubertin qui dit que S. Cyrille n'*entend pas que la chair de Jésus-Christ agisse sur nous immédiatement, mais seulement médiatement, par sa vertu imprimée dans le pain:* « *Sed solùm mediatè, per virtutem suam pani et vino Eucharistiæ inditam.* » Il n'y a rien de plus absurde que cela. Car on dit bien qu'une chose agit médiatement sur quelque autre par le moyen d'une chose interposée, lorsqu'elle agit immédiatement sur cette chose interposée ; mais le corps de Jésus-Christ immédiatement n'agissant pas plus, dans l'opinion des calvinistes, sur le pain que sur nos âmes, il est ridicule de dire qu'il agisse sur nos âmes médiatement par sa vertu imprimée dans le pain.

Mais ce n'est point encore là ce que je veux dire. Je me contente de ce que l'on ne peut désavouer sans renoncer au sens commun, qui est que quand on parle d'une cause vraiment *opérative* et *productive,* on donne par ces mots l'idée d'une cause qui agit, comme dit M. Claude, par *la position de sa substance,* et que c'est un miracle extraordinaire qu'il y en ait qui agissent sans cette condition.

Ce miracle même est infiniment plus grand et plus inconcevable que celui d'un corps en plusieurs lieux. Car au lieu que ce dernier miracle est cru de tous les chrétiens du monde, à l'exception des calvinistes, des sociniens et des anabaptistes, l'autre n'est cru présentement de personne ; puisque les calvinistes, qui ne veulent pas que le corps de Jésus-Christ soit vraiment présent, ne veulent pas aussi qu'il agisse sur nous autrement que comme cause méritoire ; et que les catholiques, qui le regardent comme une véritable cause de la vie de l'âme, veulent qu'il soit réellement présent.

Il est donc certain que les Pères en attribuant à la chair de Jésus-Christ reçue par l'Eucharistie une véritable efficace sur nos corps et sur nos âmes, portaient l'esprit de tous ceux à qui ils parlaient à la croire réellement présente. Car il n'y a rien dans leurs discours qui fasse voir qu'ils l'aient exceptée de la condition de toutes les autres causes efficaces dont on avait ouï parler jusqu'ici ; et il est encore moins probable qu'ils aient prétendu que cette exception si rare, si extraordinaire et si contraire à la raison, n'étant nullement marquée par leurs discours, serait suppléée et sous-entendue par tous ceux à qui ils parlaient ou qui lisaient leurs écrits.

Quelle impression devaient-ils donc faire dans l'esprit des peuples, non seulement en ne marquant point cette exception, mais en exprimant formellement que la chair de Jésus-Christ opérait sur nous par sa présence dans nos corps, et en mettant nettement cette présence comme une condition nécessaire à cette opération ? C'est ce qu'il faut faire voir par les passages formels des Pères, auxquels je supplie ceux qui liront ceci de faire une attention particulière. Car certainement si ces passages ne signifient pas que la chair de Jésus-Christ est réellement présente dans nos corps avec son efficace, il ne faut plus avoir égard aux discours des hommes pour s'assurer de leur sentiment.

S. Irénée (l. 5, adv. hær., c. 2) attribue la résurrection future des corps des justes à la réception de l'Eucharistie ; mais c'est parce qu'elle est le corps de Jésus-Christ. *Comment*, dit-il aux Valentiniens, *osent-ils avancer que la chair n'est pas susceptible du don de Dieu, étant nourrie du corps et du sang du Seigneur ?*

Notre corps, dit S. Grégoire de Nysse (orat. Cat. c. 37), *vient par un autre moyen à être uni à celui qui lui donne le salut. Car comme ceux à qui on a fait prendre du poison en empêchent l'effet en prenant du contrepoison, il faut de même que le médicament salutaire qui doit opérer notre salut* SOIT REÇU DANS LES ENTRAILLES *de l'homme, comme le poison y a été reçu, afin que sa force et sa vertu se répande par tout le corps. Ainsi ayant pris par la bouche ce qui fait mourir notre nature, il faut que nous prenions de la même sorte ce qui la préserve, afin que ce médicament salutaire,* ÉTANT EN NOUS, *répare, par l'impression d'une qualité contraire, le dommage que le poison a fait à notre corps. Or qu'est-ce que ce médicament salutaire? Ce n'est autre chose que ce corps que Jésus-Christ a fait voir être plus fort que la mort, et qui est la source de notre vie. Car comme un peu de levain communique sa force à toute la pâte, de même ce corps que Dieu a livré à la mort étant* DANS LE NÔTRE, *le change entièrement en soi ; et comme un poison mortel étant reçu dans un corps sain, toute la masse du corps en est altérée et corrompue, ainsi ce corps immortel* ÉTANT DANS CEUX *qui le reçoivent, les change tout entiers en sa nature.*

A quoi il ajoute un peu après que Jésus-Christ, *par une dispensation de grâce,* ENTRE PAR SA CHAIR DANS CEUX QUI CROIENT, SE MÊLANT *dans les corps des fidèles, afin que l'homme devienne participant de l'incorruptibilité par* L'UNION AVEC CE CORPS IMMORTEL.

On ne saurait exprimer plus fortement et plus précisément l'union immédiate du corps de Jésus-Christ comme cause opérante avec nos corps, qu'en disant, comme dit S. Grégoire de Nysse dans ce passage, que le corps de Jésus-Christ, *comme médicament salutaire, est reçu dans les entrailles de l'homme ;* qu'en disant qu'*il y doit être reçu, afin que sa vertu se répande ;* ce qui serait ridicule s'il ne l'entendait d'une réception de la substance même, puisque cela voudrait dire qu'il faut que la vertu soit reçue, afin que la vertu se répande ; qu'en disant que *ce médicament salutaire* EST EN NOUS, comme une condition nécessaire à son opération ; qu'en disant que *ce corps qui a souffert la mort est dans le nôtre, pour y communiquer sa force ;* que *ce corps immortel est dans ceux qui le reçoivent ;* que *Jésus-Christ entre par sa chair en ceux qui croient,* et qu'*il se mêle à leurs corps,* afin de les rendre participants de l'immortalité par l'union avec son corps immortel.

Bien loin de séparer la vertu de la présence de ce corps, il suppose toujours la présence de ce corps, afin qu'il imprime sa vertu. Et au lieu que les ministres se servent de cette vertu pour exclure le corps même, il ne reconnaît au contraire la vertu que parce qu'elle est inséparable du corps ; que parce que ce corps immortel et source de vie est dans nos corps, qu'il est reçu dans nos entrailles, qu'il entre dans nous, qu'il se mêle à notre chair.

Il ne faut point que M. Claude (contre le P. Nouet p. 251) ait recours à ces *beaux transports de dévotion,* à ces *saintes extases de piété,* et à ces *élancements de l'âme,* dont il se sert pour éluder de semblables passages. Jamais il n'y eut de discours moins propre à être traité d'extase, de transport, et d'élancement que celui de S. Grégoire de Nysse. C'est un discours tout simple, tout dogmatique, sans chaleur, sans figure, sans mouvement, sans élévation, où il n'a dessein que de résoudre familièrement des difficultés qu'il se propose. Et ainsi il n'y a rien qui ne porte à prendre simplement et à la lettre ces expressions redoublées, qui marquent la présence de la chair de Jésus-Christ dans nos corps, comme principe d'opération.

M. Claude n'a donc pas sujet aussi de faire passer pour des *extases,* des *transports* et des *élancements,* ce que dit S. Chrysostôme (hom. 24, in Epist. ad Corint.) dans le même sens que S. Grégoire de Nysse : *Jésus-Christ ne s'est pas contenté de livrer son corps à la mort ; mais parce que la première chair qui avait été formée de la terre avait été privée de la vie, et assujétie à la mort par le péché, il a formé, pour le dire ainsi, une autre substance et comme un levain, à savoir sa chair, qui, quoique d'une même nature que la nôtre, était néanmoins exempte de péché et pleine de vie ; et il l'a donnée à tous, afin que tous en fussent nourris, et que se dépouillant de cette ancienne chair, ils reçoivent la vie immortelle par cette nourriture mêlée en eux.* Ni ce qu'il dit en un autre endroit (hom. 83, in Matth.), qu'*il n'a pas suffi à Jésus-Christ de se faire homme, d'être fouetté, d'être tué ; mais qu'il se mêle lui-même à notre chair, et qu'il nous fait devenir son corps, non par la foi seulement, mais réellement.* Ni ce qu'il dit dans son commentaire sur S. Jean (hom. 45) : *C'est par cette viande qu'il a donnée qu'il fait que ce n'est pas seulement par charité, mais réellement et en effet que nous sommes mêlés à cette chair. Car voulant*, dit-il, *nous témoigner l'amour qu'il nous porte, il se mêle dans nous, et fait une union de son corps, comme d'une pâte, avec le nôtre,* ἀναφύρει.

Mais afin de guérir plus pleinement M. Claude de l'imagination de ces *extases* dont il accuse les Pères, je vais lui faire voir toutes ces expressions dans l'auteur du monde le moins extatique et le plus éloigné de ces violents transports. C'est S. Cyrille d'Alexandrie, que l'on peut appeler avec raison le plus dogmatique, et, pour le dire ainsi, le plus scolastique de tous les Pères. Ce ne sont dans plusieurs de ses ouvrages que syllogismes en forme, que preuves toutes simples et toutes nues, où il est visible qu'il n'a voulu qu'établir les mystères, sans prétendre les relever par des saillies d'éloquence. Que M. Claude écoute donc de quelle sorte ce Père conçoit que l'Eucharistie

est efficace, et s'il s'est imaginé que cette vertu était séparée du corps de Jésus-Christ.

Il dit dans le douzième livre de l'Adoration en esprit et en vérité, que *parce que Jésus-Christ est, selon les Écritures, une nouvelle créature, nous le recevons en nous-mêmes par sa sainte chair et par son sang, afin qu'acquérant une nouvelle vie en lui et par lui, nous nous dépouillions du vieil homme, qui se corrompt en suivant ses désirs déréglés.* (In Explic. 11 anath. de Ver. Nest., con. Eph., part. 3.) Ainsi, selon ce saint, cette réformation et cette nouvelle vie est un effet de la chair de Jésus-Christ non résidante dans le ciel, mais reçue en nous. Et dans l'oraison de la cène mystique : *S'il est vrai d'une part*, dit-il, *que le corps de Jésus-Christ soit un aliment et son sang un breuvage*, et que de l'autre Jésus-Christ *ne soit qu'un homme, comment dit-on qu'il donne la vie éternelle à ceux qui approchent de cette table? Et comment se pourrait-il faire qu'il fût divisé et ici et en tous lieux, et qu'il ne fût point diminué?* Ce doute, qui ne se peut former raisonnablement à l'égard du corps de Jésus-Christ servant d'objet à la méditation de l'âme, et qui suppose une réception réelle, fait voir clairement qu'il attache le don de la vie éternelle au corps de Jésus-Christ réellement reçu sans division par tous les chrétiens.

Le Seigneur Jésus, dit-il encore (contra Nest. l. 4, p. 113), *rabaisse la figure pour nous faire passer à la vérité, en disant : Ce pain que Moïse a donné n'était pas le pain de vie; c'est moi seul qui le suis, étant descendu du ciel, et qui vivifie toutes choses.* Mais comment les vivifie-t-il? Est-ce en communiquant la vertu de sa chair à quelque instrument, ou en donnant sa chair même à manger? S. Cyrille nous en éclaircira dans la suite. *C'est moi, dit Jésus-Christ, qui m'introduis en ceux qui me mangent, et cela par la chair qui m'est unie :* Τοῖς ἐστιῶσιν ἑμαυτὸν ἑνιεὶς καὶ διὰ τῆς ἐνθείσης ἐμοὶ σαρκὸς. Et ensuite, après avoir cité un long passage du sixième chapitre de S. Jean touchant la manducation de la chair de Jésus-Christ, il ajoute : *Voyez de quelle sorte il demeure en nous, et nous fait surmonter la corruption, en s'introduisant lui-même dans nos corps, et cela par sa propre chair qui est la vraie viande; au lieu que l'ombre de la loi et le culte qui en dépendait n'avaient point de vérité :* Τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἐγκατιεὶς ἑαυτὸν καὶ διὰ τῆς ἰδίας αὐτῷ σαρκός.

La manière dont Jésus-Christ nous vivifie n'est donc pas de nous envoyer du haut du ciel une vertu séparée de sa chair, mais c'est de faire entrer sa propre chair dans nos corps, et de s'introduire lui-même en nous, selon S. Cyrille.

Si M. Claude n'est pas encore satisfait de ces passages, il apprendra de S. Cyrille que la chair propre du Verbe, qui est devenue vivifiante en vertu de cette union, est proposée dans l'Église; c'est-à-dire qu'elle est mise sur l'autel, qu'elle est devant nos yeux. *Nous célébrons*, dit ce saint, *dans les églises le saint, le vivifiant et le non sanglant sacrifice, ne croyant pas que le corps et le précieux sang qui est proposé soit le corps et le sang d'un homme commun; mais nous le recevons comme ayant été fait le propre corps et le propre sang du Verbe, la chair d'un homme commun étant incapable de vivifier.* C'est-à-dire que puisque ce que nous recevons nous vivifie, ce ne peut être le corps d'un homme commun. Ainsi c'est ce même corps qui seul est capable de vivifier, qui est reçu et qui est mis sur l'autel, προκείμενον.

S. Cyrille était si plein de cette doctrine, que la chair de Jésus-Christ étant devenue vivifiante par son union au Verbe, elle nous communiquait cette vie dont elle était remplie, qu'il répète la même chose en une infinité d'endroits; mais c'est toujours en y ajoutant que le moyen dont il se sert pour nous communiquer cette vie, c'est d'entrer en nos corps, de se mêler à nos corps, d'être dans nos corps; et l'on ne trouvera jamais dans S. Cyrille, ni dans aucun autre Père, aucune trace de ce miracle particulier aux calvinistes, que la chair de Jésus-Christ nous inspire la vie du haut du ciel.

« Le saint corps de Jésus-Christ, dit-il (in Joan. p. 324), « vivifie ceux dans qui il est, et il les préserve de la cor« ruption étant mêlé à leurs corps, car l'on sait par la foi « que ce n'est pas le corps de quelque homme séparé de « Dieu, mais que c'est le corps de la vie même qui a « en soi toute la vertu du Verbe auquel il est uni, qui « possède ses mêmes qualités, et qui est rempli de sa « force et de son efficace. »

Voilà la vertu de l'Eucharistie bien exprimée; mais la voilà en même temps attachée au corps de Jésus-Christ, résidant en nous et mêlé à nos corps. Le même S. Cyrille ne l'y attache pas moins clairement dans cet autre passage. « Jésus-Christ, dit-il (l. 4, p. 354), a donné son « corps pour la vie de tous, et c'est par ce corps qu'il « fait encore entrer la vie en nous d'une manière que « je vais tâcher d'expliquer. Le Verbe vivifiant de Dieu « ayant habité dans la chair, il l'a remplie du bien qui « lui était propre; c'est-à-dire, de la vie; et par l'u« nion ineffable qu'il a contractée avec elle, il l'a ren« due vivifiante, de même qu'il l'est par sa nature. « Ainsi le saint corps de Jésus-Christ donne la vie à « ceux qui y participent, et il chasse la mort étant reçu « dans les corps sujets à la mort, ἐξελαύνει γὰρ τὸν θάνατον ὅταν ἐν τοῖς ἀποθνήσκουσι γένηται.

« Parce, dit-il encore (lib. 4 in Joan., p. 360), que « la chair du Sauveur est devenue vivifiante comme « étant unie à la vie essentielle, c'est-à-dire au Verbe « de Dieu, nous aurons la vie en nous lorsque nous la « mangerons, puisque nous lui serons unis aussi bien « qu'au Verbe, qui habite en elle.

« L'exterminateur, c'est-à-dire la mort de la chair, « dit-il encore dans ce même livre, avait pris les armes « contre toute la nature humaine, à cause du péché « de nos premiers parents, pour lequel nous avons « entendu cet arrêt : *Tu es terre, et tu redeviendras « terre.* Mais parce que Jésus-Christ, ÉTANT EN NOUS « par sa chair en qualité de vie, devait vaincre ce « cruel tyran, ce mystère fut annoncé en figure aux « Juifs; et c'est pour cela qu'ils mangeaient la chair de

« l'agneau. Διὰ τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκὸς ἐν ἡμῖν γενόμενος « ὡς ζωή. »

Le même saint expliquant ces paroles de S. Jean (t. 4, p. 363) : *Celui qui mange ma chair a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour,* après avoir dit que Jésus-Christ est par sa chair en celui qui le mange, il ajoute qu'il n'est pas possible que celui qui est vie par nature ne surmonte la corruption, et ne demeure maître de la mort. C'est pourquoi encore que la mort, à qui le péché a donné entrée, nous assujétisse à la corruption, néanmoins parce que Jésus-Christ est dans nous par sa propre chair, ἐν ἡμῖν διὰ τῆς ἰδίας γίνεται σαρκός, il est assuré que nous ressusciterons. « Car il est incroyable, ou plutôt il est « impossible, que la vie ne vivifie pas ceux en qui elle « réside. Car comme quand on jette une étincelle dans « un monceau de paille, le feu s'y conserve; de même « Notre-Seigneur Jésus-Christ cache par sa chair en « nous la vie, et nous imprime comme une semence « d'immortalité, en abolissant toute la corruption.

« Jésus-Christ, dit-il encore (ibid. 365), étant en « nous, réprime la loi de la chair, qui exerce sa fureur « dans nos membres; il réveille la piété, il mortifie les « passions, et, nous traitant en malades, il nous guérit « de nos péchés, au lieu de nous les imputer. »

Ce sont là les effets de l'Eucharistie marqués par les Pères, que S. Cyrille attache clairement à la présence de Jésus-Christ en nous, en déterminant clairement cette présence, non à la présence de son esprit, mais à la présence de sa chair.

Il est malaisé de rien souhaiter de plus précis et de plus net. Mais si M. Claude n'en est pas content, voici encore d'autres passages tirés du même commentaire sur S. Jean, qui doivent étouffer tous ses scrupules.

« Il est important de remarquer, dit ce saint pa- « triarche, que Jésus-Christ ne dit pas simplement « qu'il sera en nous par une relation fondée sur l'a- « mour et la charité, mais par une participation natu- « relle; car comme en faisant fondre deux morceaux « de cire joints ensemble on ne fait qu'un tout de ces « deux corps, ainsi par la participation du corps de « Jésus-Christ et de son précieux sang, il est uni à « nous, et nous sommes unis à lui. Car ce qui par sa « nature est corruptible ne peut être autrement vivi- « fié qu'étant uni corporellement au corps de celui qui « est vie par son essence. »

Que M. Claude ne prétende pas que cette comparaison soit échappée à S. Cyrille, et que ce soit une pensée peu exacte, sur laquelle il n'a pas fait assez de réflexion; car il la répète si souvent, ou d'autres semblables, qu'il fait bien voir qu'elle naît du rapport qu'elle a avec son objet, quoique ce rapport soit fondé uniquement sur la présence réelle.

C'est sur ce fondement qu'il compare, dans le troisième livre de l'Adoration en esprit et en vérité, l'union du corps de Jésus-Christ et du nôtre avec celle de l'argent et du plomb. « Si l'on fait fondre, dit-il « (r. 103), de l'argent impur avec du plomb, il se pu- « rifie parfaitement, parce que le plomb emporte tout « ce qu'il y a d'impur dans le métal avec lequel on le « fait fondre. Jésus-Christ fait la même chose à notre « égard; car nous étant uni spirituellement et corpo- « rellement, il consume toutes nos souillures. »

C'est sur ce même fondement qu'il compare dans le quatrième livre de son commentaire sur S. Jean (lib. 4, p. 362), l'opération du corps de Jésus-Christ sur nous à celle du feu sur de l'eau que l'on en approche. « De même, dit-il, que si l'on approche un vase d'eau « du feu, cette eau oublie presque sa propre nature « pour prendre celle du feu, qui est plus forte et plus « agissante; ainsi encore que nous soyons corruptibles « par la nature de notre chair, néanmoins étant mêlés « à la vraie vie, nous sommes affranchis de notre infir- « mité, et nous nous revêtons de ce qui lui est propre, « c'est-à-dire de la vie. Car il fallait certes que non « seulement l'esprit fût rétabli dans une nouvelle vie « par le S.-Esprit, mais aussi que ce corps terrestre et « grossier fût sanctifié par la participation d'une chose « plus grossière, et qui lui fût plus proportionnée. »

Et dans le même livre, il répète encore la même comparaison de la cire, pour représenter l'étroite union du corps de Jésus-Christ avec le nôtre. « De « même, dit-il, qu'en joignant un morceau de cire à « un autre, elles se mêlent de telle sorte qu'on peut « dire que l'un est dans l'autre, de même celui qui « reçoit la chair du Sauveur et qui boit son pré- « cieux sang devient un avec lui, étant mêlé et uni à « lui par cette participation, en sorte qu'il est en Jésus- « Christ, et que Jésus-Christ est en lui. »

On ne peut pas douter, après la lecture de ces passages, que les Pères n'aient attaché l'efficace de l'Eucharistie à la présence de Jésus-Christ, et à son union réelle avec nos corps. Quand nous n'aurions que l'aveu que fait Aubertin, que les Pères parlent de la chair de Jésus-Christ comme cause opérante et productive, cela suffirait pour porter l'esprit à la concevoir unie au sujet sur lequel elle agit; puisque c'est l'idée que nous avons de toutes les autres causes de ce genre, comme M. Claude l'avoue. Quand nous n'aurions que les seules expressions par lesquelles les Pères marquent cette union de Jésus-Christ, comme d'*entrer dans nos corps,* de *s'introduire dans nos corps,* d'*être reçu dans nos entrailles,* d'*être en nous,* d'*être dans nos corps,* d'*être mêlé à nous,* d'*être joint à nous corporellement,* d'*être en nous comme un médicament avalé, comme un plomb qui purifie un métal avec lequel on le fond, comme un feu qui agit sur de l'eau, comme un morceau de cire mêlé avec un autre, comme une étincelle qui se conserve dans de la paille, comme un levain mêlé dans de la pâte;* toutes ces expressions, dis-je, qui n'ont jamais été employées pour marquer une union de signe et de figure, ou une participation de *vertu,* seraient encore plus que suffisantes pour prouver cette présence. Mais l'union de ces deux preuves ensemble: l'une, que les Pères ont regardé la chair de Jésus-Christ comme une cause opérante qui demande d'elle-même une présence réelle; l'autre, de cet amas d'expressions qui la signifient, prouve

d'une manière si convaincante que les Pères ont cru une présence réelle, qu'il n'y a que des esprits extraordinairement préoccupés, et que la passion a rendus incapables de se rendre à la raison, qui y puissent résister. Mais tout cela paraîtra encore néanmoins tout autrement évident, lorsque nous aurons détruit les vaines solutions par lesquelles Aubertin tâche d'éluder la force invincible de ces passages.

CHAPITRE III.

Réfutation des fausses comparaisons qu'Aubertin fait de quelques expressions des Pères avec celles que nous avons rapportées.

Aubertin, pour se démêler de ces passages, a recours à sa méthode ordinaire, qui est d'en chercher de semblables dans les Pères, où il est visible néanmoins qu'il ne s'agit pas d'une véritable présence réelle. Mais jamais cet artifice, qui n'est qu'une source infinie d'illusions et de sophismes, ne lui réussit plus mal.

Car quelque exact qu'il ait été à lire les Pères, dans cette vue d'y chercher des expressions propres à obscurcir celles dont les catholiques se servent pour établir la présence réelle, il n'en a trouvé aucune qui ne soit visiblement différente de celles que nous avons alléguées.

Il ne fait point voir que jamais les Pères aient dit d'une chose qu'elle est *dans une autre par sa chair*, lorsqu'elle n'y est que par sa vertu.

Il ne fait point voir qu'ils aient jamais dit que quelque chose entre, s'introduise, soit reçue dans les entrailles d'une autre *par son corps*, lorsqu'elle n'y est reçue que par la vertu de ce corps.

Il ne fait point voir que, quoique, selon la doctrine des ministres, nous recevions par tous les actes de foi que nous faisons la vertu de la chair de Jésus-Christ, il soit jamais dit d'un simple acte de foi que par ce moyen le corps de Jésus-Christ s'insinue dans nos entrailles.

Il ne fait point voir qu'il soit dit d'une chose qui n'est pas réellement présente qu'étant dans le corps d'une autre elle le vivifie et est mêlée à son corps. Enfin il ne rapporte ni expressions semblables ni comparaisons semblables. Et il a recours à des passages qui ne contiennent que des expressions si étrangement différentes de celles dont il s'agit, que c'est n'avoir aucun discernement et aucune lumière que d'y trouver du rapport.

Il se contente de dire en l'air, sur le passage de S. Grégoire de Nysse (car pour ceux de S. Cyrille, il ne se met pas en peine d'en chercher de semblables), que les expressions de ce Père, rapportées ci-dessus (Aubert., p. 491), ne prouvent point que le corps de Jésus-Christ soit réellement dans nos corps, ni qu'il y soit réellement reçu, parce qu'on trouve de même que les anciens ont dit du baptême que nous y recevions Jésus-Christ Dieu et homme, que nous mangions sa chair, que nous l'avions caché en nous. Et les passages qu'il cite pour le prouver sont, que S. Chrysostôme dit que *dans le baptême nous sommes revêtus du Fils de Dieu, et que nous l'avons en nous* (hom. 21 in Gal.); que *par le baptême nous devenons sa chair et ses os* (hom. 20 in Epist. ad Ephes.); que l'auteur de l'homélie sur la Croix qui est parmi les œuvres de S. Chrysostôme, dit que *tous ceux qui sont baptisés sont revêtus de Jésus-Christ, et que par le mot de Jésus-Christ, il ne faut pas entendre un Dieu seulement, ni un homme seulement, mais l'un et l'autre;* que S. Cyrille d'Alexandrie parlant du baptême dit que *nous sommes faits participants de sa sainte chair* (in Joan. c. 9, 6); que S. Fulgence dit que ces paroles : « *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang* » *s'accomplissent par le baptême, selon la vérité du mystère, quoique non selon les mystères de la vérité* (de Bapt. æt., c. ult.); et que Marc l'ermite dit que *depuis le baptême Jésus-Christ est caché en nous, et qu'il est reçu mystiquement en nous.*

Mais en vérité on n'entreprit jamais de tromper le monde d'une manière plus grossière, étant aussi difficile de trouver de la ressemblance entre ces expressions et celles auxquelles on les compare, qu'il est aisé d'en marquer les différences.

Premièrement, il y en a qui sont vraies à la lettre et sans métaphore, comme celles où il est dit que l'on reçoit Jésus-Christ par le baptême, et qu'il est dans les baptisés; car la grâce que nous recevons par le baptême est inséparable du S.-Esprit réellement présent, et le S.-Esprit est inséparable des trois personnes divines, et par conséquent de Jésus-Christ. Et c'est en vain qu'Aubertin allègue que Dieu est présent par essence en toutes choses, pour faire conclure que ces lieux où il est dit que le S.-Esprit est présent dans nos cœurs, que Jésus-Christ y habite, n'enferment pas cette présence, et qu'ils s'entendent d'une présence d'opération. Car c'est avoir une fausse idée de cette présence d'opération que les théologiens attribuent au S.-Esprit à l'égard des justes, que de la concevoir comme séparée de la présence réelle du S.-Esprit dans les âmes; et il est très-faux de dire, comme fait Aubertin (p. 763), que nous ne sommes joints à Jésus-Christ dans le baptême qu'en signe et en efficace; car nous lui sommes réellement unis par son Esprit, qui n'est point séparé de son opération ni de Jésus-Christ même.

« Croyez, dit S. Ambroise (de Init.. c. 3), que la « Divinité y est présente. Vous me direz que vous « croyez qu'elle y opère, mais que vous ne croyez pas « qu'elle y soit présente. Mais comment y opérera-« t-elle si elle n'y était auparavant présente? »

Il peut être à la vérité dans des âmes sans y agir par sa grâce; mais il n'agit en aucune sans y être, sans y habiter. Son opération enferme sa présence, et elle y ajoute quelque chose. Il ne faut point considérer les dons du S.-Esprit ni ses opérations comme séparées de lui; mais il faut concevoir qu'il est dans les justes avec ses dons, qu'il les éclaire, qu'il les anime, qu'il les embrase, et qu'il fait tout cela par sa présence, qui enferme celle de toutes les trois personnes divines.

Il n'y a donc point de métaphore à dire que par le baptême nous avons Jésus-Christ en nous, et qu'il est caché en nous, puisqu'il y est en effet invisiblement et réellement. Il y en a seulement à dire que nous en sommes revêtus, parce que le mot de vêtement ne signifiant qu'une chose extérieure, il n'exprime que métaphoriquement la manière dont Jésus-Christ, présent en nous, nous garantit des objets extérieurs qui nous pourraient blesser, et l'ornement que notre âme reçoit de sa grâce, et de lui-même opérant par sa grâce, qui cache et couvre aux yeux de Dieu même la difformité et la nudité où elle était réduite par le péché.

Mais ce n'est point ajouter une nouvelle métaphore de dire avec l'auteur de cette homélie sur la croix que *par Jésus-Christ il ne faut pas entendre, ni seulement un Dieu, ni un homme seulement, mais l'un et l'autre.*

Car cet auteur ne prétend pas expliquer de quelle manière nous recevons Jésus-Christ, et en sommes revêtus par le baptême, il veut seulement expliquer ce qui est compris en Jésus-Christ. Or il est bien vrai que Jésus-Christ, dont nous sommes revêtus par le baptême, est Dieu et homme tout ensemble : mais cette expression ne marque point que nous en soyons revêtus selon son humanité aussi bien que selon sa divinité. Jésus-Christ, qui est Dieu et homme, est partout par essence ; mais il n'est pas partout en tant qu'homme, comme les calvinistes le soutiennent avec raison contre les luthériens ubiquistes.

On peut encore remarquer sur ce terme de revêtir, qu'étant visiblement métaphorique dans l'expression, qui porte que nous sommes revêtus de Jésus-Christ, il peut être pris pour quelque idée spirituelle, qui n'enferme pas une présence réelle. Mais les mots dont il s'agit dans les autres expressions qu'Aubertin prétend expliquer ne sont point des termes métaphoriques, et qui soient destinés à servir d'image de quelqu'autre chose : les mots d'*être*, de *s'insinuer*, d'*être reçu dans les entrailles*, d'*être dans nos corps*, ne sont point mis pour d'autres mots ; et Aubertin même cherche ailleurs que dans ces termes la figure qu'il prétend trouver dans ces expressions. Il veut qu'il y ait une vertu réellement reçue et qui soit réellement en nous, qui entre, s'insinue, se mêle réellement à nous : de sorte que ces mots marquant d'ailleurs une présence réelle de la chose que l'on dit *être, entrer et s'insinuer en nous*, il n'y a rien de plus ridicule que de comparer des termes certainement métaphoriques et qui n'enferment point de présence réelle avec d'autres qui, selon Aubertin, ne le sont point et qui enferment cette présence.

Et c'est ce qui découvre une différence palpable et essentielle entre ces expressions qu'Aubertin voudrait faire passer pour semblables. Car dans toutes celles qu'il rapporte pour éluder celles des Pères sur l'Eucharistie, la métaphore ne consiste que dans un mot qui est pris pour un autre, selon l'usage ordinaire de toutes les métaphores ; au lieu qu'il ne sait où la placer dans les expressions que nous avons rapportées ci-dessus.

Les Pères disent que nous sommes revêtus de Jésus-Christ, en prenant ce mot, non dans sa signification ordinaire, qui est de marquer un habillement corporel, mais dans une signification métaphorique, pour marquer une protection ou un ornement spirituel. Il n'y a rien en cela d'extraordinaire, rien qui soit éloigné de l'usage commun du langage humain, qui permet d'employer les choses corporelles pour faire comprendre les spirituelles.

On trouve de même dans les Pères un seul passage où, en parlant du baptême, il est dit que nous y sommes faits participants de la chair de Jésus-Christ. Mais outre qu'il n'est pas certain par le lieu de S. Cyrille où se trouve cette expression, si cet effet est attribué précisément au baptême à cause du baptême même, ou parce que l'on joignait toujours dans l'ancienne Église la réception de l'Eucharistie à celle du baptême ; quand on trouverait nettement dans quelque Père que par le baptême séparé de l'Eucharistie nous sommes faits participants de la chair de Jésus-Christ, cette expression n'aurait encore rien de semblable à celles dont il sagit. Car rien n'empêcherait qu'on ne la prît pour une métaphore très-ordinaire, le mot de *participer* ayant de soi-même une signification fort vague et indéterminée, et y ayant diverses manières selon lesquelles on peut dire que tous ceux que l'on baptise participent à la chair de Jésus-Christ.

Le passage de S. Fulgence, qui dit que cette parole : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, vous n'aurez point la vie en vous*, « *s'accomplit dans le baptême selon la vérité du mystère*, » n'enferme que cette métaphore très-intelligible, *que l'on mange par le baptême la chair de Jésus-Christ* selon la vérité du mystère. Car ce saint veut dire que l'effet et la fin de l'Eucharistie étant de nous incorporer avec Jésus-Christ, et de nous rendre membres de son corps, on participe à cette fin et à cet effet par le baptême même, parce que l'on y est incorporé avec Jésus-Christ, et que l'on entre dans ce grand corps qui est animé par son esprit et qui lui est uni ; qu'ainsi l'on mange en quelque sorte sa chair, non de la même manière que dans l'Eucharistie, mais selon l'effet et la fin de la réception de l'Eucharistie. Toute la métaphore consiste en ce que cette union avec le corps de Jésus-Christ dans laquelle on entre par le baptême, est exprimée par le mot de manger, dont S. Fulgence a été obligé de se servir par la nécessité d'expliquer ce passage : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme ;* et cette métaphore est expliquée par ces mots, *selon la vérité du mystère*, c'est-à-dire selon la fin et l'effet véritable du mystère, sans lequel *tout le reste est inutile ;* ce qui est un des sens du mot de vérité. Il y a donc, selon S. Fulgence, deux manières de manger la chair de Jésus-Christ : l'une, selon la vérité du mystère, c'est-à-dire par l'incorporation à la société des Saints, qui est signifiée par l'Eucharistie ; l'autre, selon le mystère de la vérité, c'est-à-dire l'Eucharistie, qui contient la vérité de

cette chair. Mais il y a cette différence entre ces deux manières que la première est métaphorique, et ne signifie que l'union au corps de Jésus-Christ figurée par l'Eucharistie; et la seconde est réelle, le corps de Jésus-Christ étant appelé viande et son sang breuvage dans ce mystère, par une expression propre et littérale, selon S. Grégoire de Nysse : *Si quelqu'un*, dit il (contra Apollinar.), *ayant égard au mystère, dit que Jésus-Christ est appelé proprement breuvage, il ne s'éloignera pas en cela de l'expression propre; car sa chair est vraiment viande et son sang est vraiment breuvage.* Il n'y a point en cela, dit S. Chrysostôme, de parabole ni d'énigme; car il faut absolument manger son corps, πάντως δεῖ φάγειν τὸ σῶμα. Mais quel rapport ont toutes ces expressions avec celles dont il s'agit? Comment Aubertin et M. Claude y trouveront-ils l'usage ordinaire des métaphores, et dans quels termes les placeront-ils? Quand S. Grégoire de Nysse dit, par exemple, que *le corps livré à la mort est dans le nôtre*, qu'*il est reçu dans nos entrailles*, qu'*il est au-dedans de nous;* quand S. Cyrille d'Alexandrie dit que *Jésus-Christ est dans nous par sa propre chair;* quand il fait dire à Jésus-Christ qu'*il s'introduit dans ceux qui le mangent par la chair qui lui est unie*, qu'*il y entre par sa propre chair;* où est la figure et la métaphore? Est ce dans le mot de Jésus-Christ, dans les mots d'*être*, d'*entrer*, d'*introduire;* dans les mots de *propre chair?* Ce n'est point certainement dans ceux d'*être*, d'*entrer* et d'*introduire*, puisque même selon l'explication d'Aubertin, ces mots retiennent leur signification naturelle. Il faudrait donc qu'elle fût dans ceux de corps de Jésus-Christ, ou de *propre chair*, et qu'Aubertin prétendît que, quand les Pères disent que Jésus-Christ est en nous *par sa chair*, le mot de Jésus-Christ, ou celui de *chair*, signifie la vertu de la chair de Jésus-Christ, ou un morceau de pain rempli de vertu. Or c'est ce que je soutiens être sans exemple aussi bien que sans raison. On peut bien dire, par exemple, d'un roi absolu et parfaitement obéi, qu'il est en quelque sorte par tout son royaume par son autorité; mais on ne dira jamais qu'il soit par tout son royaume en sa propre personne. On ne dira pas même qu'il soit entré dans une ville, lorsqu'il n'y entre que par ses lieutenants. Mais on dirait encore bien moins qu'il y est entré par son propre corps, pour marquer qu'il y est entré selon sa puissance, et qu'il y a fait reconnaître son autorité.

S'il était possible que les qualités d'un simple entrassent dans quelque composition séparée de sa substance, on dirait qu'il y entre en vertu, pour marquer qu'il n'y entre pas en substance; mais on ne dira jamais qu'il y entre par sa substance pour signifier qu'il n'y entre que par sa vertu. Ainsi il est contre toutes les règles du langage humain et du bon sens, dont elles dépendent, de dire que Jésus-Christ *entre en nous, s'insinue en nous, est reçu en nous, est en nous, au-dedans de nous, dans nos entrailles, par sa propre chair*, s'il n'y était que par l'impression de la vertu de sa chair.

Plus on s'applique à ces fausses comparaisons d'expression que fait Aubertin, plus on y trouve de défaut de lumière. En voici un très-considérable : c'est qu'il n'a pas remarqué qu'une propriété des expressions simples, et non métaphoriques, qui les rend reconnaissables, est d'avoir quantité de suites réelles et simples que la vérité littérale y attache, et que l'esprit en infère naturellement; au lieu que les expressions métaphoriques n'étant pas prises pour elles-mêmes et dans leur sens propre, n'ont point d'ordinaire de suites, ou elles en ont peu; c'est pourquoi l'on a droit de conclure que si les expressions des Pères dont il s'agit se prennent en un sens simple, elles doivent être toutes enchaînées, et être accompagnées de leurs suites naturelles; et c'est ce qui se rencontre en effet. Si le corps de Jésus-Christ, par exemple, est réellement présent, il s'ensuit que le pain est donc changé en ce corps; et c'est ce que les Pères nous confirment, en nous disant que le pain sanctifié est changé au corps du Verbe, ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ Θεοῦ Λόγου μεταποεῖσθαι πιστεύομαι, dit S. Grégoire de Nysse (orat. Catech., c. 37).

Il s'ensuit de là que le corps de Jésus-Christ est proposé, c'est-à-dire mis sur l'autel et devant nos yeux; et c'est pourquoi S. Cyrille l'appelle, comme nous avons vu, *le corps proposé*, σῶμα προκείμενον. Il s'ensuit qu'il est pris : c'est aussi ce que S. Cyrille exprime par le mot de δεχόμενοι. Il s'ensuit que nous y participons : c'est ce que signifie le mot de μέτοχοι γενόμενοι, dont il se sert au même lieu. Il s'ensuit qu'il est reçu dans nos entrailles comme un médicament salutaire : c'est ce que marque S. Grégoire par cette expression, ἐντὸς τῶν ἀνθρωπίνων γίνεται σπλαχνῶν. Il s'ensuit que Jésus-Christ entre en nous, s'insinue en nous par sa chair : ce sont aussi les expressions ordinaires de S. Grégoire de Nysse, de S. Chrysostôme, et de S. Cyrille, comme nous avons vu ci-dessus, ἑαυτὸν ἐνσπείρει διὰ τῆς σαρκός, τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἐγκαθιεὶς ἑαυτὸν διὰ τῆς ἰδίας αὐτοῦ σαρκός. Il s'ensuit qu'il est dans nos corps par sa chair : c'est ce que ces mêmes Pères expriment souvent dans les passages que nous avons allégués. Il s'ensuit qu'il est mêlé à notre chair parce que les espèces y sont mêlées, et c'est encore ce que les mêmes Pères expriment souvent. Il s'ensuit qu'on le peut comparer fort justement à de la cire, et à du levain; aussi trouve-t-on toutes ces comparaisons dans les Pères, comme nous avons fait voir. Il s'ensuit que Jésus-Christ nous vivifie par sa chair présente en nous : et c'est ce que les Pères nous disent en termes formels, ζωοποιεῖ τοὺς ἐν οἷς ἂν γένοιτο (Cyr. Alex. in Joan., l. 3, p. 24). Il s'ensuit que Jésus-Christ nous est corporellement uni, et non pas seulement par le S.-Esprit : et c'est ce que les Pères en concluent expressément, comme nous verrons ci-après.

Nous parlerons de cela plus au long dans un autre endroit. Mais quand il n'y aurait point d'autres suites que celles que nous venons de marquer, elles suffisent pour faire juger que toutes ces expressions se

confirment les unes les autres; qu'elles appliquent toutes l'esprit au sens simple et naturel, et qu'elles éloignent les idées figuratives, parce qu'il est moralement impossible que tant de termes liés au sens naturel se prennent en des sens métaphoriques.

N'est-ce donc pas se moquer du monde que de comparer avec cette suite de termes, qui attachent tous l'esprit à l'idée simple, un ou deux termes détachés, sans suite, sans liaison, et qui sont déterminés au sens métaphorique par toutes les circonstances, sans qu'il y en ait aucune qui porte au sens naturel? Quelle suite a par exemple cette expression, que nous *sommes revêtus de Jésus-Christ?* Y a-t-il quelque cérémonie dans l'Église où l'on dise qu'un vêtement est changé en Jésus-Christ? Y a-t-il quelque vêtement que l'on appelle Jésus-Christ, ou corps de Jésus-Christ? Dit-on que le corps de Jésus-Christ est appliqué sur la peau des hommes? C'est donc une expression sans suite et entièrement détachée, et qui ne peut être raisonnablement comparée avec celles dont nous parlons, qui sont attachées au sens simple et naturel, non seulement par elles-mêmes, mais encore par toutes les autres qui en naissent.

Mais comme cette fausse comparaison d'expressions n'est que l'effet d'un faux principe qui règne dans tout le livre d'Aubertin, qui est de s'être imaginé que toute métaphore autorise toute métaphore; ce ministre n'ayant jamais pu comprendre que des métaphores raisonnables sont aussi peu propres à autoriser des métaphores extravagantes que la vérité l'est à prouver la fausseté; il n'y a qu'à lui répondre, en un mot, que les expressions où l'on dit que nous sommes revêtus de Jésus-Christ, et que l'on participe en quelque sorte à sa chair par le baptême, étant raisonnables, elles ne peuvent autoriser ce langage déraisonnable dont il veut que les Pères se soient servis, en nous disant que Jésus-Christ *est dans nous, entre en nous par sa propre chair,* pour signifier qu'il imprime en nous la vertu de sa chair; et qu'ainsi ce faux sens se détruisant de soi-même, il n'y a que celui des catholiques qui subsiste.

CHAPITRE IV.

Réfutation de quelques autres chicaneries d'Aubertin, par lesquelles il tâche d'éluder les expressions des Pères ci-dessus rapportées.

Aubertin (pag. 759, 761, 764), qui voit assez combien il est important pour sa cause d'affaiblir la preuve qui se tire des passages que nous avons rapportés, s'efforce encore d'y donner atteinte par quelques autres petites objections, qu'il est bon de réfuter en passant, pour faire voir que si l'évidence de la vérité ne peut rien sur les esprits opiniâtres, leur opiniâtreté ne peut aussi diminuer par tous ses vains efforts la force et l'évidence de la vérité. La première est celle que nous avons déjà marquée, qui consiste dans la comparaison de ce qui est dit du S.-Esprit avec ce que les Pères disent de la chair de Jésus-Christ. Car supposant que lorsqu'il est dit que nous sommes *unis au S.-Esprit,* que *nous le recevons,* qu'*il est en nous,* ces expressions ne signifient autre chose, sinon qu'il y est par sa vertu, il en conclut que quand il est dit que le corps de Jésus-Christ est en nous, qu'il entre en nous, on doit entendre qu'il y est et qu'il y entre par sa vertu. Mais cette comparaison est fausse dans le fait en plusieurs manières: 1° Il est faux, comme je l'ai déjà remarqué, que quand on dit que le S.-Esprit habite en nous, on n'entend cela que de son opération sans marquer la présence de son essence, le S.-Esprit n'agissant que sur les âmes dans lesquelles il est présent. Ainsi quand on dit qu'il réside et qu'il habite dans les justes, comme dans son trône, comme dans son temple, il ne faut pas concevoir seulement par ces expressions qu'il y agit, qu'il les éclaire, qu'il les sanctifie; il faut concevoir qu'il y est réellement en les éclairant et les sanctifiant. Car Dieu ne nous donne pas seulement des dons et des grâces créées, il nous donne même la grâce incréée, c'est-à-dire le S.-Esprit, qui s'appelle, par cette raison, le *don* par excellence; et nous ne devons point séparer ces dons de leur source, ni considérer la grâce dans notre cœur, sans y considérer le S.-Esprit, qui la produit; *Charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ainsi, tant s'en faut que cette comparaison du S.-Esprit avec la chair du Fils de Dieu donne lieu de conclure que cette chair n'est présente qu'en vertu, qu'il en faut conclure directement le contraire. Car comme le S.-Esprit ne vivifie les âmes qu'en leur étant réellement présent, de même la chair de Jésus-Christ ne vivifie non plus, selon les Pères, les corps et les âmes que par une présence réelle et effective. S. Cyrille (in defens. 12 anath. contra Orient.) a donc raison de dire que parce que *le corps de la vie, c'est-à-dire le corps de Jésus-Christ, est vivifiant, il fait passer la vie en nous et détruit l'empire de la mort; de la même manière aussi le S.-Esprit de Christ nous vivifie.* Mais la conclusion qu'il en faut tirer n'est pas que ni l'un ni l'autre ne nous vivifie que par l'impression de sa vertu, indépendamment de sa personne; mais c'est au contraire que comme le S.-Esprit ne communique sa vie aux âmes qu'en y étant intimement et réellement présent, il faut concevoir de même que la chair de Jésus-Christ est intimement présente en nos corps et en nos âmes, quand elle les vivifie.

La seconde fausseté de cette comparaison consiste en ce qu'Aubertin lui-même ne prétend pas que dans les expressions où il est dit que le S.-Esprit nous vivifie, on doive entendre qu'il imprime seulement sa vertu sur quelque chose de corporel, sans agir lui-même immédiatement sur nos âmes. Il ne doit donc pas aussi prétendre que lorsqu'il est dit que la chair de Jésus-Christ nous vivifie, cette expression signifie qu'elle imprime sa vertu dans le pain sans agir par elle-même immédiatement sur les âmes et sur les corps. En un mot, comme l'on a raison de conclure des expressions où il est dit que le S.-Esprit résidant en nous

nous vivifie, qu'il y a une action immédiate du Saint-Esprit sur les âmes, on a droit de tirer la même conclusion, quand les Pères appliquent cette même expression à la chair de Jésus-Christ.

Enfin la troisième fausseté est qu'il n'est pas vrai que la présence du S.-Esprit dans nos âmes pour les vivifier soit exprimée par les mêmes termes que la présence de la chair de Jésus-Christ dans nos corps. Ceux dont les Pères se servent à l'égard du S.-Esprit sont assez forts à la vérité pour nous faire conclure une présence réelle ; mais néanmoins ceux qu'ils emploient à l'égard de la chair de Jésus-Christ, le sont tout autrement. Car il n'est point dit, par exemple, que le S.-Esprit soit mêlé avec nos corps, qu'il soit reçu par la bouche, et qu'il entre comme un médicament salutaire dans nos entrailles. Il n'est point dit qu'il entre, qu'il soit dans nos corps par son essence et par sa substance, quoiqu'il y soit en effet. Ainsi, bien loin qu'il soit dit que nous le mangeons, il est dit au contraire que nous ne le saurions manger, parce que nous ne saurions manger les choses incorporelles. Il n'est point dit qu'il vivifie les corps, mais seulement les âmes. Tout cela est dit, au contraire, de la chair de Jésus-Christ. On dit qu'elle entre, qu'elle est en nous, qu'elle y est mêlée. On dit que Jésus-Christ entre en nous par sa chair, et par sa propre chair. On dit que cette chair est mangée d'une manière dont la divinité ne peut être mangée. De sorte que quand on pourrait n'entendre les expressions qui parlent de la présence du S.-Esprit en nous, que d'une présence d'efficace, on n'aurait pas encore droit de prendre au même sens celles où il est parlé de la présence de Jésus-Christ dans nos corps.

La seconde objection, qui paraît plus spécieuse, n'est pas moins vaine dans le fond. C'*est*, dit-il, *que, selon la doctrine de S. Cyrille, le corps né de la corruption ne peut être autrement vivifié qu'étant joint corporellement avec le corps de celui qui est vie par son essence ; et le moyen de cette union consiste, selon ce saint, dans la participation de l'Eucharistie. Or s'il entendait*, dit Aubertin, *que cette union nécessaire à la vivification se fît par l'entrée réelle du corps de Jésus-Christ dans les nôtres, il s'ensuivrait que tous les anciens qui sont morts avant Jésus-Christ, et tous ceux qui meurent sans participer à l'Eucharistie, ne ressusciteraient pas, puisqu'ils n'ont point reçu le corps de Jésus-Christ en eux. Il faut donc qu'il entende simplement que le corps de Jésus-Christ entre dans nos corps par sa vertu : ce qui peut convenir aux anciens qui ont reçu en cette manière le corps de Jésus-Christ.* Pour répondre précisément à cette objection, il n'y a qu'à demander aux ministres s'ils prétendent que la manière de vivification, de présence, d'union, exprimée par les passages des Pères rapportés ci-dessus, est telle qu'elle convienne aussi bien aux justes de l'ancien Testament qu'à ceux qui reçoivent présentement l'Eucharistie dans l'état de grâce ; ou s'ils avouent qu'il y est parlé d'une manière d'union avec la chair de Jésus-Christ, qui n'a pu convenir aux justes de l'ancien Testament ? S'ils prennent le premier parti, qu'ils considèrent à quoi ils s'engagent : car il faut qu'ils soutiennent que l'on peut appliquer véritablement à tous ceux qui ont vécu avant Jésus-Christ, tous les termes dont les Pères se sont servis pour marquer cette union. Il faut qu'ils soutiennent que l'on peut dire raisonnablement que quoique le corps de Jésus-Christ ne fût pas encore, il était néanmoins reçu dans les entrailles d'Abraham, des patriarches et des Juifs qui étaient justes. Il faut qu'ils disent que ce sont des expressions qui n'ont rien d'absurde ni d'extravagant, que de dire qu'avant l'incarnation le corps de Jésus-Christ était dans quelques Juifs pour les vivifier ; qu'il s'introduisait en eux par sa chair ; que quoiqu'il n'eût point encore de chair il entrait en leurs corps par sa propre chair, qu'il se mêlait avec eurs corps ; qu'il était en eux par sa propre chair, que cette chair était cachée en eux comme une étincelle ; qu'elle leur était jointe comme de la cire qu'on fait fondre avec une autre cire, comme du levain que l'on met dans de la pâte, et qu'ils étaient corporellement unis à un corps qui n'était point. Il faut qu'ils disent que de toutes ces expressions ordinaires à S. Cyrille d'Alexandrie, que *Jésus-Christ est dans nous par sa chair, par sa propre chair, qu'il nous vivifie étant dans nos corps, et que nous sommes corporellement unis à son corps*, on ne peut pas même conclure que cette chair et ce corps existent, bien loin que l'on puisse conclure qu'ils existent en nous. Enfin il faut qu'ils passent jusqu'à ce comble d'absurdité, que de soutenir que la chair de Jésus-Christ n'étant pas encore, vivifiait néanmoins les Juifs en qualité de cause physique, puisqu'ils avouent que S. Cyrille l'a considérée dans tous ces passages, comme nous vivifiant en qualité de cause vraiment opérative, *productive et efficace.*

Que si l'excès de ces absurdités les effraie, il faut donc qu'ils avouent que, selon S. Cyrille, les justes de l'ancien Testament ont été vivifiés par un autre moyen que nous ; et qu'ainsi l'objection d'Aubertin est vaine et frivole, puisqu'il est obligé de chercher, aussi bien que nous, comment S. Cyrille, qui ne croit pas que cette vivification et cette présence de la chair de Jésus-Christ, exprimées par ces passages, conviennent aux justes de l'ancien Testament, a pu représenter cette sorte d'union comme nécessaire pour donner la vie à nos corps. Mais cette difficulté est aisée à résoudre et pour eux et pour nous ; et c'est un grand défaut de lumière que de s'en servir pour détourner de leur véritable sens des expressions claires et précises, telles que sont celles que nous avons rapportées. Il y a des choses qui sont nécessaires, supposé un certain ordre établi de Dieu, qui ne le sont pas absolument ; comme il était nécessaire que Jésus-Christ souffrît pour entrer dans sa gloire, supposé l'ordre établi pour la rédemption des hommes, quoiqu'il ne fût pas absolument impossible à Dieu d'en établir un autre. Il est nécessaire de même d'être baptisé pour être sauvé ; et l'on peut dire très-véritablement qu'il est impossible d'être sauvé sans être baptisé,

puisque cette parole de l'Evangile, *quiconque ne renaîtra pas par l'eau et par l'esprit ne peut entrer dans le royaume de Dieu,* s'entend du baptême, selon tous les Pères. Mais la généralité de ces expressions n'empêche pas néanmoins que, selon les mêmes Pères, Dieu ne supplée l'effet du baptême dans ceux qui meurent pour la confession de Jésus-Christ, ou même dans ceux qui sont prévenus de la mort avec un désir sincère du baptême. Ainsi la chair de Jésus-Christ étant le moyen ordinaire choisi de Dieu pour la vivification des âmes et des corps, on peut dire avec S. Cyrille, en un bon sens, que ce moyen est nécessaire, et qu'il est impossible d'être autrement vivifié que par l'union avec ce corps immortel. Mais cela n'empêche pas que Dieu, par sa puissance absolue, qui n'est liée à aucun ordre, n'ait suppléé l'effet de l'Eucharistie dans les justes de l'ancien Testament, sans que l'exception qu'il a faite d'eux en les vivifiant d'une autre manière, donne atteinte à la généralité des expressions qui se doivent toujours entendre de l'ordre commun établi de Dieu.

J'ai de la peine à m'arrêter à quelques petits arguments qu'Aubertin entasse au même lieu, tant ils sont peu dignes d'un homme de sens. Il dit que les catholiques n'admettent pas eux-mêmes que le corps de Jésus-Christ soit proprement mêlé ou touché ; d'où il s'ensuit qu'il y a de la métaphore dans les termes de S. Cyrille. Mais cette objection est tout-à-fait vaine : car encore qu'il soit vrai qu'en prenant ces termes dans une rigueur scolastique, ils ne conviennent pas proprement au corps de Jésus-Christ, il est pourtant vrai qu'ils lui conviennent étant pris d'une manière moins exacte et moins philosophique ; et il est vrai de plus qu'il n'y en a point dans les langues par lesquels on puisse mieux exprimer l'état du corps de Jésus-Christ, qui est porté par les espèces en diverses parties de notre corps. Il est vrai encore que depuis que les hommes parlent et écrivent, ils ne les ont jamais employés pour marquer une union de vertu. Ainsi c'est une conséquence tout-à-fait déraisonnable que de conclure, comme fait Aubertin, que puisqu'on ne les peut prendre dans la rigueur métaphysique, il faut donc les prendre en un sens inoui et ridicule ; puisqu'entre ce sens ridicule d'être *uni en vertu,* mêlé *en vertu,* et la rigueur métaphysique d'un mélange par division de parties, et d'un contact par application d'une surface à l'autre, il y a un sens raisonnable, qui est celui qui naît de l'état où Jésus-Christ est dans nos corps par ce mystère. Mais les ministres ne savent jamais demeurer dans le milieu de la raison ; ils ne connaissent que les extrémités, et il leur semble toujours qu'on ne saurait quitter l'une que pour se précipiter dans l'autre.

C'est encore une autre chicanerie que de dire que les théologiens ne croient pas que le corps de Jésus-Christ demeure perpétuellement dans les nôtres. Car quoiqu'il soit nécessaire, afin qu'une cause physique opère sur une autre, qu'elle y ait été une fois unie, il ne l'est pas qu'elle y demeure toujours unie ; l'impression qu'elle lui laisse pouvant continuer même en son absence, et faisant qu'on la considère toujours comme présente ; et qu'on lui attribue l'effet qui n'arrive quelquefois que longtemps après qu'elle en est séparée.

Voilà les principales objections par lesquelles Aubertin s'efforce d'obscurcir ces passages ; et il est visible qu'elles ne peuvent servir qu'à faire voir que ce ministre avait peu de discernement des bonnes et des mauvaises raisons, et que l'opiniâtreté inflexible qui l'attachait à son parti, le rendait capable de préférer les plus faibles et les plus petites conjectures aux preuves les plus évidentes.

Mais comme il est très-important pour l'établissement de la vérité catholique, que le sens de ces passages qui marquent formellement et expressément une présence réelle du corps de Jésus-Christ dans le nôtre, ne puisse être détourné à cette chimérique présence de *vertu et d'efficace,* il est bon de fortifier ce sens par plusieurs arguments qui prouvent clairement que les Pères les ont entendus dans le sens littéral et naturel, et de détruire tous les fondements de cette prétendue *efficace séparée* du corps de Jésus-Christ, dont les ministres ont fait un des principaux appuis de leur doctrine.

CHAPITRE V.

Que la manducation par laquelle les Pères disent que le corps de Jésus-Christ est reçu dans nos entrailles, n'est ni une manducation par foi, ni une manducation de signe, ni une manducation d'efficace. Réfutation des sophismes d'Aubertin et de M. Claude sur ce point.

Pour juger plus sûrement de quelle manière et en quel sens les Pères nous disent que Jésus-Christ *entre, s'insinue, est reçu, et est en nous, dans nos corps, dans nos entrailles, par son corps, par sa propre chair,* et que cette chair *étant en nous, et étant mêlée à la nôtre,* nous vivifie, et produit tous les autres effets qu'ils lui attribuent, il faut considérer ce qu'ils nous disent du moyen par lequel la chair de Jésus-Christ est mise en cet état à notre égard. Or ce moyen étant uniquement de la manger, la nature de cette manducation nous assurera sans doute de la nature de ces effets. Car si c'est une manducation réelle, qui ait pour objet la vraie chair de Jésus-Christ, on ne peut pas douter que son effet ne soit de mettre le corps de Jésus-Christ réellement dans les nôtres. Il faut donc voir ce que les Pères nous enseignent de cette manducation, et de quelle sorte ils nous la décrivent. 1° Il est certain que cette manducation est une manducation corporelle, qui se fait par la bouche du corps : car S. Grégoire de Nysse (orat. 35), après avoir dit *que le corps immortel étant au-dedans de celui qui l'a pris, le change tout entier en sa nature,* ajoute ensuite immédiatement, pour exprimer comment il y est reçu, *qu'il est impossible qu'une chose soit reçue dans le corps, si elle n'y entre par le manger et par le boire, pour être mêlée dans ses entrailles.* On prétendra peut-être que

ce boire et ce manger ont pour objet une simple vertu, et non pas le corps de Jésus-Christ ; mais c'est ce qu'on ne saurait dire raisonnablement, puisque le boire et le manger ne sont point du tout des voies nécessaires pour nous faire recevoir en nous ce qu'on appelle qualité ou vertu séparée d'une substance ; et il aurait été tout-à-fait ridicule à S. Grégoire de Nysse de prétendre que la vertu du corps de Jésus-Christ ne peut entrer que par là dans nos corps ; car n'y entre-t-elle pas, selon ce Père même, par l'eau du baptême, qui n'est qu'appliquée extérieurement au corps ? N'y entre-t-elle pas par le chrême, qui n'est qu'une onction extérieure ? N'y entre-t-elle pas par toutes les bonnes œuvres et par toutes les prières qui attirent l'Esprit de Dieu dans nos âmes ? Par quelle fantaisie se serait-il donc porté à nous dire en cet endroit que la vertu du corps de Jésus-Christ ne peut entrer dans nous que par le boire et le manger !

Les Pères prétendent encore que la manière dont la chair de Jésus-Christ est mangée ne saurait convenir à la divinité ; S. Cyrille et Nestorius étant demeurés d'accord de ce principe commun, que ce que nous recevons dans l'Eucharistie n'est pas la divinité, mais le corps de Jésus-Christ, parce que la divinité ne peut être mangée. Et c'est ce qui exclut positivement toutes les manducations métaphoriques *de vertu, de signe, de foi.* Car il s'ensuit de là clairement, 1° que la chair de Jésus-Christ n'est point simplement mangée par son signe, puisqu'il est aussi possible de manger un signe de la divinité de Jésus-Christ qu'un signe de son corps ; et que s'il est de la nature de la divinité d'être incorporelle, il est au contraire de la nature des signes qui la représentent d'être corporels ; ce qui les rend capables d'être mangés. Il s'ensuit 2°, qu'elle n'est pas simplement mangée par la réception de sa *vertu*, parce qu'on peut aussi manger la divinité par la réception de sa vertu ; et que comme il est dit dans l'Écriture et dans les Pères que nous recevons la vertu du Saint-Esprit, on pourrait donc dire aussi que nous mangeons le Saint-Esprit ; ce qui serait une expression inouïe et ridicule. Il s'ensuit 3° que ce n'est point une manducation par foi et par les organes de l'âme ; puisque cette manducation par foi peut aussi bien avoir pour objet la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit que le corps de Jésus-Christ. C'est donc une manducation réelle, et par conséquent le corps de Jésus-Christ entre réellement en nous, et il est réellement reçu dans les nôtres.

Mais pour mieux comprendre la force et l'évidence de cette raison, il est bon de considérer l'extrême faiblesse, pour ne rien dire davantage, de la réponse par laquelle Aubertin a tâché de l'éluder ; car il est vrai qu'elle est extraordinaire en absurdités. *Les Pères*, dit-il (p. 758), *enseignent que la divinité ne peut être mangée par nous, et qu'elle n'est pas actuellement mangée, pour deux raisons : la première est, qu'étant considérée en elle-même, sa sainteté fait qu'elle ne peut être l'aliment des hommes, qui sont encore dans l'état du péché, et qu'elle leur est contraire ; la seconde, qu'elle n'est pas l'objet proprement désigné par les signes sacramentaux, mais la chair de Jésus-Christ, qui a été livré à la mort pour nous.* Ce sont les raisons d'Aubertin, qu'il a la hardiesse d'attribuer aux Pères. Et M. Claude, qui fait gloire de le copier, et qui emploie cette même réponse dans son livre contre le Père Nouet, en la relevant par quelques-uns de ces termes magnifiques qui lui sont propres, et qui le mettent au-dessus des autres ministres : *La divinité*, dit-il (p. 552), *considérée en elle-même hors de l'union hypostatique, est en effet un objet de foi plus que l'humanité de Jésus-Christ ; mais non de cette foi dont les actes nous sont recommandés sous l'image du manger et du boire, c'est-à-dire de cette foi qui cherche une victime et un principe de vie pour des criminels que la justice divine a condamnés. L'objet de cette foi n'est que la chair de Jésus-Christ. C'est ce qui a fait avouer à S. Cyrille ce que l'objection de Nestorius portait, que la nature de la divinité n'était pas l'objet de notre manducation ; les signes mystiques ne représentant pas directement la nature de la divinité.* C'est ainsi que ces messieurs se jouent des Pères, en les faisant raisonner à leur fantaisie. Mais, par malheur pour eux, ces Pères ne nous ont pas laissé à deviner leurs raisons ; ils les expriment très-nettement, et ils fondent clairement cette impossibilité de manger la divinité, non sur la disproportion de sa sainteté avec l'état des pécheurs (c'est une pure rêverie d'Aubertin), ni sur ce que la foi cherche une victime pour des criminels (c'est une autre rêverie de M. Claude), mais sur ce qu'il est impossible à des êtres corporels de se nourrir de choses incorporelles. Il ne faut que voir les passages où ils en parlent, pour être convaincu de la mauvaise foi d'Aubertin, que M. Claude a suivi trop légèrement. Voici comment S. Cyrille s'en explique dans le quatrième livre contre Nestorius, chapitre 5 : *Il s'ensuit*, dit-il, *des principes de Nestorius, que cette hostie non sanglante est de très-peu d'utilité, parce qu'il n'est pas possible qu'avec la chair on consume la nature de la divinité, et que nous ne pouvons pas faire l'impossible, qui est d'avoir pour aliment une chose incorporelle.* Voilà la raison de S. Cyrille, qui lui était commune avec Nestorius, à qui il accorde ce principe que nous ne saurions manger la divinité. Il ne dit point que cette divinité est trop sainte pour pouvoir être l'aliment des pécheurs ; il dit qu'étant incorporelle, il est impossible qu'elle nous serve d'aliment. C'est encore sur la nature de la divinité qu'il fonde l'impossibilité de la manger, dans cet autre passage : *Encore qu'il soit vrai*, dit-il (Apol. adv. Orient., p. 193), *que la nature de la divinité n'est pas mangée, il ne s'ensuit pas que le corps de Jésus-Christ soit le corps d'un homme.* Et c'est pourquoi, comme la manducation de la divinité supposerait que la divinité fût corporelle, il éloigne toujours cette pensée comme impie. *Celui qui me mange*, dit-il, *vivra. Or nous le mangeons, non en consumant la divinité, à Dieu ne plaise que nous ayons une si extravagante pensée ; mais nous mangeons la propre chair du Verbe devenue vivifiante* (adv. Nest., l. 4. p. 110). Et dans le livre de la vraie

Foi, il propose (p. 35) cette même doctrine comme certaine, sans en apporter aucune preuve : ce qui montre manifestement qu'il fonde cette impossibilité sur la raison évidente de l'incorporéité de Dieu, et non sur la raison cachée de sa sainteté. *Celui qui me mange*, dit-il, *vivra à cause de moi. Cependant il est certain que le Verbe ne peut être mangé*, οὐκ ἔδεστος ὁ Λόγος· *mais parce qu'il rassemble les deux natures en une, il s'approprie par l'économie de l'incarnation les noms de l'une et de l'autre.*

Ce n'est pas la doctrine du seul S. Cyrille : on la voit aussi exprimée très-clairement dans un passage de Sévère, rapporté dans la Chaîne sur S. Jean, imprimée à Anvers : *Nous ne mangeons pas le Verbe en tant que Verbe*, dit cet auteur ; *car le moyen d'exercer cette action sur le Verbe, qui est impalpable et incorporel, et qui ne peut être l'objet ni des yeux ni des dents? Mais parce qu'il est uni avec la chair de la plus grande union que l'on puisse concevoir, cette chair est rendue vivifiante, quoiqu'elle soit demeurée ce qu'elle était, et qu'elle n'ait pas été changée.*

Il n'y a donc dans les Pères aucun vestige des deux songes d'Aubertin et de M. Claude, puisque l'unique raison pour laquelle ils rejettent cette pensée, que la divinité soit mangée dans l'Eucharistie, c'est qu'étant incorporelle, elle ne peut être l'objet d'une manducation corporelle. Ce qui fait voir clairement qu'ils entendent une manducation effective par la bouche du corps. Mais lorsque par le mot de manducation on n'entend plus une manducation corporelle, mais une manducation spirituelle, tant s'en faut que les Pères nient alors que la divinité puisse être mangée, qu'ils font du Verbe le propre aliment de l'âme. *L'âme*, dit S. Grégoire de Nysse (in Cant. hom. 1), *a son toucher, par lequel elle touche le Verbe d'une manière toute spirituelle et tout incorporelle. Il y a*, dit S. Basile (in psal. 33), *une bouche spirituelle dans l'homme intérieur, par laquelle il se nourrit en recevant le Verbe de vie, qui est le pain descendu du ciel.*

Il est vrai que S. Augustin (serm. 127 de Temp.) enseigne que le Verbe étant la vraie nourriture de l'âme, et l'âme s'en étant rendue incapable par le péché, il avait fallu que le Verbe se fît chair, et se réduisît ainsi comme en lait, pour devenir un aliment proportionné aux pécheurs ; mais ce serait abuser de cette doctrine de S. Augustin que d'en conclure que notre esprit ne s'élève jamais jusqu'à la divinité même du Verbe, et demeure toujours attaché à l'humanité; au contraire, la fin de cet abaissement du Verbe est que l'humanité dont il a voulu se revêtir, nous serve de degré pour monter jusqu'à sa divinité, et pour en faire notre nourriture; et ce lait dont nous nous nourrissons, selon S. Augustin, bien loin d'être l'humanité seule de Jésus-Christ, c'est sa divinité même qui en est couverte et qui nourrit véritablement nos esprits, lorsque nous l'adorons et que nous l'aimons dans cet Homme-Dieu, que ce même saint appelle pour cette raison (Exp. in ps. 134), *Sapientia lactescens*, et qu'il regarde comme la nourriture commune des hommes et des anges, qui vivent, selon lui, du même aliment. Et c'est pourquoi ce saint conclut *que le Verbe éternel et égal à son Père, dont les anges se nourrissent*, est mangé par les hommes, et que c'est le sens de cette parole : *Panem angelorum manducavit homo.* S. Cyrille n'aurait donc pas eu raison de dire, selon ce sens, que l'on ne mange pas spirituellement la divinité, puisque cette manière d'être mangée lui convient pour le moins autant qu'à l'humanité, et que l'on mange aussi peu l'humanité seule que la divinité, séparée de l'humanité. Ainsi l'argument que nous avons proposé se trouvant même confirmé par le peu de solidité de la réponse d'Aubertin, nous avons droit d'en conclure encore plus positivement que Jésus-Christ *n'étant* en nous, *n'entrant* en nos corps, et n'y *étant mêlé* selon sa chair que par la voie de manducation, et cette manducation n'étant ni une manducation de *figure*, ni une manducation de *vertu*, mais une véritable manducation corporelle de Jésus-Christ, il est reçu réellement, il entre, il est mêlé, il est réellement dans nos corps.

CHAPITRE VI.

Que selon les Pères la chair de Jésus-Christ nous vivifie immédiatement, et qu'ils n'ont point reconnu ce degré chimérique, inventé par les ministres, du pain rempli de l'efficace de la chair de Jésus-Christ séparée de cette chair.

Comme c'est une suite de l'opinion des catholiques, et de la manière dont ils entendent les passages que nous avons rapportés de S. Grégoire de Nysse et de S. Cyrille d'Alexandrie, que le corps de Jésus-Christ nous vivifie immédiatement, et sans l'interposition d'un autre corps qui reçoive sa vertu pour nous la communiquer ; c'est aussi une suite de la manière dont les ministres entendent ces passages, que le corps de Jésus-Christ ne nous vivifie pas immédiatement, mais seulement par l'interposition d'un autre corps, c'est-à-dire du pain, qui reçoit premièrement sa vertu pour nous la communiquer. Je dis que c'est une suite de la manière dont ils entendent les Pères, plutôt que de l'opinion des ministres; car il est remarquable qu'après avoir rempli tous leurs livres de cette solution *de la vertu du corps de Jésus-Christ imprimée au pain*, et avoir soutenu que tous les passages des Pères qui parlent du changement au corps de Jésus-Christ, ou de la présence et du mélange du corps de Jésus-Christ dans nos corps, se doivent entendre de cette *vertu imprimée au pain;* quand on vient à leur demander à eux-mêmes s'ils croient l'impression de cette vertu au pain, ils répondent nettement qu'ils ne la croient pas; que c'a été le sentiment des Pères, mais que ce n'est pas le leur ; qu'ils croient seulement que le Saint-Esprit agit avec le pain. *Quoique nous reconnaissions*, dit Aubertin (p. 754), *que le sacrement est vivifiant en sa manière, nous n'admettons point néanmoins dans les sacrements cette impression vivifiante.* De sorte qu'il se trouve qu'ils éludent tous ces passages des Pères, en leur imputant une doctrine qu'ils croient fausse.

Mais comme les ministres n'imposent aux Pères d'avoir admis cette vertu imprimée au pain, qu'afin

d'empêcher de croire qu'ils aient admis la présence réelle, et qu'ils avouent la vérité de cette alternative, qu'ils ont admis ou l'impression de la vertu ou la présence de la substance du corps de Jésus-Christ dans le pain ; en réfutant cette imagination de la vertu séparée imprimée au pain, on ne réfute pas seulement une opinion à laquelle les calvinistes ne prennent point de part ; mais on établit absolument la présence réelle, et l'on détruit le sentiment des calvinistes qui la nient. C'est pourquoi sans m'arrêter à distinguer l'opinion que les calvinistes attribuent aux Pères, de leur véritable sentiment, je ferai voir seulement que cette vertu séparée imprimée au pain ne peut aucunement subsister. Selon les catholiques, il n'y a que deux degrés : le Verbe vivifie la chair qu'il s'est unie, et cette chair nous étant unie nous communique sa vie. Mais selon l'opinion que les ministres attribuent aux Pères, il y en a trois. Car il ne suffit pas, afin que la chair de Jésus-Christ nous vivifie, qu'elle soit rendue vivifiante par le Verbe (ce qui est le premier degré) : il faut de plus qu'elle communique cette force à un corps interposé, c'est-à-dire, au pain (ce qui est le second), et il faut que ce corps interposé nous vivifie, ce qui fait le troisième. Et cette différence en produit une autre : c'est qu'à l'égard de cette vertu de vivifier, l'opinion catholique n'a qu'une difficulté, qui est de savoir, si la chair de Jésus-Christ est vivifiante; et elle n'a aussi besoin que d'un seul éclaircissement et de la preuve de ce seul point : car supposé qu'elle ait cette force, il est évident qu'étant reçue dans nos corps, elle leur peut communiquer la vie, et cela n'a pas besoin de preuve. Mais celle des calvinistes a deux difficultés, et a besoin de la preuve de deux points qui ne suivent pas l'un de l'autre : car pour montrer que la chair de Jésus-Christ nous vivifie dans l'Eucharistie de la manière qu'ils le conçoivent, il faut premièrement montrer qu'elle est d'elle-même source de vie, et secondement qu'elle communique au pain consacré cette force de donner la vie. Cette seconde difficulté est même en quelque sorte plus grande que la première : car on comprend bien mieux que le Verbe ait rendu vivifiante la chair à laquelle il s'est joint d'une union aussi intime que celle qui naît du mystère de l'Incarnation, qu'on ne comprend que le corps de Jésus-Christ demeurant dans le ciel, puisse agir ici-bas sur un pain matériel et le remplir de sa vertu ; ce qui est contre la manière ordinaire d'agir de toutes les causes qui n'opèrent que sur les sujets auxquels elles sont jointes. Et que M. Claude ne prétende pas répondre, avec Aubertin, que les anciens ont toujours supposé que les êtres matériels, comme l'eau, l'huile et le pain, pouvaient être des instruments et des organes de la grâce, et être remplis de la vertu du S.-Esprit ; et qu'ainsi il n'y a point de difficulté particulière à concevoir que l'Eucharistie soit remplie de la vertu de la chair de Jésus-Christ. Car lorsque les Pères ont reconnu que les choses inanimées pouvaient être les instruments du S.-Esprit, ils ont toujours conçu le S.-Esprit présent et opérant avec elles et par elles. Mais il y a une difficulté bien plus grande à concevoir que le pain eucharistique puisse être rempli de la vertu d'une chose absente, et qui ne lui est point jointe, et cette difficulté sans doute mériterait bien d'être éclaircie. Mais quand on en serait venu à bout, on n'aurait rien fait, puisque cette communication de la vertu de Jésus-Christ au pain étant toute volontaire et toute libre, il faudrait encore prouver que Jésus-Christ l'eût voulu faire ; sans quoi on ne saurait assurer sans témérité que le pain consacré ait la force de vivifier ; et c'est ce qui est très-difficile à prouver, pour ne pas dire impossible. Enfin il s'ensuit encore de la différence de ces opinions, et des sens que les catholiques et les calvinistes donnent à ces passages, que comme, selon les catholiques, le corps de Jésus-Christ ne se trouve réellement que dans l'Eucharistie, il n'y a aussi que l'Eucharistie à qui l'on doive attribuer cette force de vivifier les corps, qui est une suite de l'incarnation ; et qu'ainsi, suivant cette doctrine, on a un sujet particulier à l'égard de ce mystère, de reprocher aux nestoriens qu'ils en anéantissaient l'utilité, puisqu'en niant que la chair de Jésus-Christ fût unie au Verbe, et la privant par-là de la propriété d'être source de vie qu'elle tire de cette union, ils l'ôtaient en même temps à l'Eucharistie. Mais comme les calvinistes veulent que, selon les Pères, la chair de Jésus-Christ n'agisse sur nous que médiatement par le pain eucharistique, et qu'ils enseignent qu'elle agit de la même sorte par le baptême ; on peut aussi bien dire, selon eux, que le baptême est vivifiant, parce que la chair de Jésus-Christ est unie au Verbe, qu'on le peut dire de l'Eucharistie ; et l'on aurait eu tout autant de sujet de reprocher aux nestoriens qu'ils détruisaient l'utilité du baptême en niant cette union, que de les accuser de détruire l'utilité de l'Eucharistie.

Voilà donc plusieurs caractères et plusieurs marques par lesquels on peut reconnaître en quel sens S. Cyrille a dit que Jésus-Christ entre et est en nous, et qu'il nous vivifie par sa chair. Car s'il a reconnu l'interposition d'un corps entre celui de Jésus-Christ et le nôtre ; s'il a marqué ce deuxième degré, qui consiste dans la communication de la vertu du corps de Jésus-Christ résidant dans le ciel, au pain qui est en la terre ; s'il s'est mis en peine d'éclaircir la difficulté qui en naît, et d'expliquer comment il se pouvait faire que le corps de Jésus-Christ remplît le pain de sa vertu sans s'y joindre ; s'il a dit qu'il s'ensuit du mystère de l'Incarnation et de l'union du Verbe avec la chair de Jésus-Christ, que le baptême nous vivifie aussi bien que l'Eucharistie ; s'il a reproché à Nestorius d'ôter au baptême et aux autres sacrements la force de nous purifier, et de nous donner la vie, comme il lui reproche de l'ôter au sacrement de l'Eucharistie ; les calvinistes pourront trouver dans ces remarques quelques conjectures pour prouver qu'il ne faut pas prendre les termes de ce Père à la rigueur. Mais s'il n'a rien fait de toutes ces choses ; s'il n'a jamais reconnu ce second degré interposé entre la

chair de Jésus-Christ et nos corps; s'il n'a jamais expliqué les difficultés extrêmes de la communication de la vertu du corps de Jésus-Christ à ce corps interposé; s'il n'a jamais attribué qu'à la seule Eucharistie cette vertu vivifiante qui naît de l'union du Verbe avec la chair de Jésus-Christ; s'il n'a reproché aux nestoriens de détruire l'utilité et l'efficace que de l'Eucharistie seule, et non jamais du baptême, du chrême, ni des autres sacrements; il faut être possédé d'une opiniâtreté bien aveugle, pour continuer à chercher dans ces expressions un autre sens que celui des catholiques. Cependant il n'y a qu'à changer ces propositions conditionnelles en affirmations positives, puisqu'il est très-vrai qu'on ne trouve rien de tout cela dans S. Cyrille; qu'il n'a pas dit un mot de ce qu'il était impossible qu'il ne dît pas, s'il eût été dans l'opinion des calvinistes, et qu'il a dit tout ce qu'il devait dire selon les sentiments catholiques. Il n'a jamais parlé de cette interposition du pain rempli de la vertu du corps de Jésus-Christ, qui fait le second degré des calvinistes. Et bien loin de le reconnaître, il a toujours considéré le corps de Jésus-Christ comme étant dans le nôtre, lorsqu'il a voulu expliquer de quelle sorte il nous donne la vie, et a toujours formé, par toutes ces expressions, l'idée d'une opération immédiate du corps de Jésus-Christ sur les nôtres. C'est dans ce sens qu'il dit, dans le livre 12 de l'Adoration, que *nous recevons Jésus-Christ en nous, afin que nous soyons rétablis dans une nouvelle vie par sa chair.* Et dans son commentaire sur Isaïe (p. 906), qu'*il nous nourrit à l'immortalité par sa propre chair.* Et dans le dialogue de l'Incarnation (p. 707), qu'*il nous vivifie en nous donnant à manger la chair qu'il a prise.* Ce qu'il répète en mêmes termes dans le traité de la vraie Foi, (p. 35). Et dans l'homélie de la Cène mystique (p. 412), que *nous le recevons comme un levain dans notre masse, paur être fait participants de la vie éternelle, qui est en lui.* Et dans le livre 4 (c. 5, p. 111), contre Nestorius, que *nous sommes vivifiés, puisque le Verbe demeure en nous, non seulement par le Saint-Esprit, mais aussi d'une manière humaine par sa sainte chair;* que *le corps de Jésus-Christ qui est dans nous sans division, nous réduit en unité* (ibid., p. 113); que *Jésus-Christ s'introduit dans ceux qui le mangent par la chair qui lui est unie;* qu'*il entre dans nos corps par sa chair, qui est la véritable viande;* qu'*il abolit par lui-même la loi de la chair étant en nous.* Et dans son commentaire sur S. Jean (p. 365, 324, 363), que *le saint corps de Jésus-Christ vivifie ceux en qui il est;* qu'*il fait entrer la vie en nous par son corps;* qu'*il chasse la mort étant dans nos corps mortels; et* que *nous aurons la vie en goûtant la chair de Jésus-Christ;* que *Jésus-Christ est en nous par sa chair, par sa propre chair;* qu'*il cache en nous par sa chair les semences de la vie;* que *nous sommes unis corporellement au corps de celui qui est la vie par lui-même.* Ce que ce Père répète en une infinité de manières en d'autres endroits, mais en exprimant toujours que le corps de Jésus-Christ nous communique sa vie en ce qu'il est en nous, et que nous lui sommes unis, sans parler jamais de ce corps interposé auquel il imprime sa vertu du haut du ciel, selon S. Cyrille, si l'on en croit les ministres. Qu'y a-t-il aussi de plus ordinaire à S. Cyrille que de dire que l'union du Verbe avec la divinité rend la chair de Jésus-Christ vivifiante, et de prouver par cette raison que l'Eucharistie nous vivifie (1)? Et le concile d'Alexandrie, où ce saint présida, n'a-t-il pas même fait un article de foi de cette doctrine, en décidant que *nous ne croyons pas que le corps et le sang qui nous sont proposés soient le corps et le sang d'un simple homme comme nous; mais* que *nous les recevons comme ayant été faits le corps et le sang du Verbe qui vivifie toutes choses? car une chair commune,* ajoute le concile, *est incapable de vivifier, selon ce que dit le Sauveur même, que la chair ne sert de rien, et que c'est l'esprit qui vivifie.* Enfin les livres de S. Cyrille sont pleins de reproches qu'il faisait à Nestorius, de détruire le fruit et l'efficace de l'Eucharistie, en niant que la chair de Jésus-Christ fût unie au Verbe; et dans cet article même du concile d'Alexandrie que nous venons de citer, il est dit que Nestorius et ses sectateurs détruisent la vertu du mystère de l'Eucharistie. On peut voir la même accusation dans le quatrième livre contre Nestorius, et elle se trouve encore dans l'homélie de la Cène mystique. Il est donc visible que ce Père a suivi toutes les idées qui naissent du sens que les catholiques donnent à ses paroles, au lieu qu'on n'y voit pas les moindres vestiges de celles où le sens calviniste l'aurait porté. Car M. Claude ni qui que ce soit ne feront jamais voir qu'il ait dit que la chair de Jésus-Christ communiquât sa vertu au pain du haut du ciel. Jamais il ne témoigne d'étonnement d'une communication qui serait si miraculeuse, et si contraire aux lois de la nature. Il représente toujours, comme une conséquence naturelle et nécessaire, que l'Eucharistie nous doit vivifier, parce que la chair de Jésus-Christ est vivifiante; ce qui n'est nullement une conséquence nécessaire dans l'opinion des calvinistes, puisqu'outre cette force de vivifier dans la chair de Jésus-Christ ils ont encore à prouver qu'il ait voulu communiquer cette force au pain, et que cette communication soit possible. Il passe même plus avant; car il croit cette conséquence si évidente, qu'il ne craint pas de dire que la chair de Jésus-Christ étant véritablement source de vie, il est impossible que l'Eucharistie n'ait le pouvoir de vivifier : *Parce,* dit-il (in Joan., l. 4, p. 363), *que Jésus-Christ est en nous par sa propre chair, nous ressusciterons assurément; car il est incroyable, ou plutôt il est impossible que la vie ne vivifie pas ceux en qui elle est.* Or cette pensée, qui est raisonnable, supposé qu'il parle de la chair de Jésus-Christ source de vie et résidant réellement dans nos corps, est ridicule et extravagante s'il ne

(1) Vide l. 4 cont. Nest., p. 110, 113; in Joan. l. 3, p. 324, et lib. 4, p. 354, 360, 365, 376, 377 Apol. adv. Orient., p. 192.

parle que de sa figure; car il est très-croyable et très-possible que cette figure ne nous donne pas la vie : et il paraît plutôt incroyable et impossible qu'elle nous la donne, puisque nous ne sommes assurés ni si cet effet est possible, ni si Jésus-Christ a voulu qu'il fût, et que nous n'avons ni raison ni autorité qui nous le persuade.

Ce silence des Pères à l'égard de cette vertu du pain eucharistique est d'autant plus convaincant, que quand ils ont eu sujet de marquer cette communication de vertu à une chose insensible, comme à l'eau du baptême, ils l'ont formellement exprimée : témoin S. Cyrille, qui dit (in Joan. p. 147) que *l'eau matérielle, par l'efficace du S.-Esprit, est transformée en une force spirituelle.* Pourquoi n'aurait-il donc pas dit de même en aucun lieu que le pain recevant l'efficace de la chair de Jésus-Christ, est transformé en une vertu spirituelle? Je sais bien qu'il y a quelques endroits dans les Pères, où il est dit que le S.-Esprit change le pain en une vertu spirituelle et en la vertu du corps de Jésus-Christ; et nous ferons voir pleinement en son lieu qu'ils ne favorisent en rien l'opinion des ministres; mais ce que je dis ici, c'est qu'on ne saurait produire un seul passage où il soit dit que la chair de Jésus-Christ étant dans le ciel agisse sur le pain et lui communique sa vertu; c'est ce qui ne se trouve point, et ce qui se trouverait sans doute si les Pères avaient été du sentiment des ministres.

Quoique, selon les ministres, il soit aussi naturel de conclure du baptême qu'il est vivifiant, parce que la chair de Jésus-Christ est vivifiante, qu'il est naturel de le conclure de l'Eucharistie, on ne trouvera point que S. Cyrille, qui tire continuellement cette même conséquence à l'égard de l'Eucharistie, l'ait jamais tirée à l'égard du baptême. Quoique, selon eux, nous soyons bien plus souvent vivifiés par la chair de Jésus-Christ sans l'Eucharistie que dans l'Eucharistie, ils ne sauraient montrer qu'il ait jamais attribué cette vivification de notre corps, ni aux prières, ni aux actes de foi, ni à tout ce que les ministres font passer pour une manducation aussi réelle de la chair de Jésus-Christ que celle qui se fait en l'Eucharistie.

Enfin quoique, selon leur doctrine, l'erreur de Nestorius détruise tout autant l'utilité des autres sacrements que celle de l'Eucharistie, on ne trouvera point que S. Cyrille lui ait reproché d'ôter au baptême la force de nous vivifier en l'ôtant à la chair de Jésus-Christ. Et en un mot, comme nous avons déjà dit, ils ne trouveront jamais qu'il ait rien dit de ce qu'il aurait dû dire s'il avait eu le sens calviniste dans l'esprit.

CHAPITRE VII.

Que selon la doctrine de S. Cyrille d'Alexandrie, l'Eulogie, ou l'Eucharistie, est la chair même de Jésus-Christ.

Comme l'on prévoit que les ministres pourront faire quelques objections contre ce qui a été dit dans le chapitre précédent, nous en prendrons sujet de le confirmer par de nouvelles preuves, en y répondant par avance dans celui-ci. Il est facile de juger qu'ils ne manqueront pas de répliquer qu'il est faux que ce troisième degré n'ait point été marqué par S. Cyrille, et que ce n'est autre chose que l'Eulogie, ou l'Eucharistie, que ce saint, diront-ils (Aubert. p. 749), distingue du corps de Jésus-Christ en plusieurs manières : premièrement en disant qu'elle est faite par Jésus-Christ, ce qui fait que S. Cyrille (in Joan., p. 324) l'appelle *Eulogia illa quæ per Christum est;* secondement, en disant (ib., p. 361) que par l'Eulogie nous recevons le Fils; troisièmement, en disant (ib., p. 365) que la plus petite Eulogie change en soi-même tout le corps où elle est reçue, et le remplit de son efficace, et que c'est ainsi que Jésus-Christ *est en nous et nous en lui.* Or, dit Aubertin, le corps de Jésus-Christ n'étant ni grand ni petit, il faut que l'Eulogie qui peut être grande ou petite, en soit distinguée. Cependant S. Cyrille attribue nettement à cette Eulogie de faire que Jésus-Christ soit en nous, et il fait consister cette présence en ce que nous sommes remplis de l'efficace de l'Eulogie. C'est là ce degré que nous cherchons. Le corps de Jésus-Christ est en nous, parce que la vertu de l'Eulogie y est. Ce n'est pas dans un seul endroit qu'Aubertin tire cette conséquence, et qu'il rapporte ce passage. On ne voit presque autre chose dans tout son livre; c'est une de ses clés, et un des principaux fondements de sa doctrine. Et je ne saurais m'empêcher de dire là-dessus qu'outre le défaut de lumière qui paraît dans ces sortes d'objections, il semble encore que ce soit par un jugement exprès de Dieu sur les ministres, que faisant une profession particulière de la dialectique, et la mettant à tout moment en œuvre contre les vérités de la foi, ils y fassent encore plus de fautes que dans toutes les autres sciences. Car qui ne sait qu'une même chose, selon les différents états et les différentes manières dont on la regarde, peut produire des pensées différentes, et être conçue par de différentes idées; et que la diversité de ces idées, dont les unes peuvent être plus confuses, les autres plus claires, ne fait rien à l'objet, et n'empêche point qu'il ne soit toujours le même, quoique les unes soient plus claires, et le distinguent de plus de choses, et les autres plus confuses, et le distinguent de moins? On conçoit, par exemple, un homme comme un être, comme un corps, comme la substance qui remplit un certain espace, comme une chose vêtue; et cependant c'est le même qui est l'objet de ces différentes idées. Il est donc certain aussi que le corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie peut être conçu par une idée claire qui nous le représente avec les qualités qui le distinguent de toutes les autres choses, ou par diverses idées confuses qui le font seulement regarder, ou comme objet présent, ou comme objet revêtu de l'apparence de pain, comme pain consacré, comme produit et mis sur l'autel par la consécration. Ces dernières idées ont pour objet

le corps de Jésus-Christ confusément conçu, au lieu que les mots et les idées de chair de Jésus-Christ, de corps de Jésus-Christ, le représentent distinctement.

Or encore qu'une chose ne puisse être cause de soi-même absolument, elle peut néanmoins être cause de soi-même à l'égard d'un certain état, c'est-à-dire, qu'elle peut être cause de ce qu'elle est en un certain état. Et c'est pourquoi lorsqu'une idée exprime confusément une chose par rapport à un état, on peut dire quelque ois de cette chose considérée absolument et clairement qu'elle en est la cause. C'est ainsi que S. Paul (Heb. 9, 26; et 10, 2) dit que Jésus-Christ *a apparu par son hostie*, et qu'il a offert *une seule hostie*, quoiqu'elle ne fût pas différente de lui-même offert en sacrifice à son Père; et c'est ainsi que quoique l'Eulogie soit Jésus-Christ même, néanmoins l'Eulogie est faite par lui, parce que c'est lui qui se met en cet état, et qui fait par sa puissance que cet objet présent, qui était du pain, devienne son corps. C'est encore une suite nécessaire de cet état et de cette manière de concevoir Jésus-Christ par des idées et des attributs confus de chose consacrée, de chose revêtue des apparences du pain et du vin; c'est, dis-je, une suite nécessaire de cet état, que nous lui attribuions les qualités de l'objet présent, comme la petitesse et la grandeur, et qu'ainsi l'on parle de grandes et de petites eulogies, de grandes et de petites hosties, des parties de ces hosties; que l'on dise qu'on en prend peu, qu'on en prend beaucoup. Et l'objection qu'Aubertin forme sur ce sujet, en disant que le corps de Jésus-Christ n'est ni grand ni petit, est aussi ridicule que si l'on concluait qu'un homme ne peut être appelé vêtu, parce que cet attribut ne lui convient pas par lui-même et par son essence; et que Jésus-Christ n'a pas dit raisonnablement qu'on l'avait touché, lorsqu'on avait touché sa robe, parce que sa robe et sa personne ou son corps étaient des choses différentes. Ainsi ces arguments ne faisant nullement voir que l'Eulogie soit distinguée réellement de Jésus-Christ, ils ne prouvent point aussi que cette efficace de l'Eulogie soit autre que l'efficace même du corps de Jésus-Christ.

Voilà ce qu'il suffirait de répondre aux objections d'Aubertin selon les principes de la dialectique. Mais en les examinant en théologien, et par rapport à S. Cyrille, du sentiment duquel il s'agit, on peut encore dire qu'elles marquent non seulement un grand défaut de lumière, mais aussi un grand défaut de sincérité. Car on ne saurait lire les écrits de ce Père avec quelque attention, sans y reconnaître clairement qu'il prend l'Eulogie et la chair de Jésus-Christ pour la même chose, et que la différence n'est que dans les idées par lesquelles il conçoit l'une et l'autre; et qu'ainsi il est aussi certain, selon lui, que la chair de Jésus-Christ entre dans nos corps, et y est réellement reçue, comme il est certain que l'Eulogie y entre réellement. C'est ce qu'il est facile de prouver par un grand nombre de passages très-clairs.

Jésus-Christ, dit ce Père (de Ador. l. 7, p. 231) *nous ayant rendus libres*, c'est-à-dire, *nous ayant délivrés de nos péchés, et nous ayant enrichis de ses grâces, a voulu que nous fussions participants de l'Eulogie vivifiante, c'est-à-dire de sa sainte chair.* Voilà ce que c'est que l'Eulogie selon S. Cyrille; c'est la sainte chair de Jésus-Christ. Il dit dans le livre 4, c. 5, contre Nestorius, que la manne était la figure de l'Eulogie mystique, c'est-à-dire que l'Eulogie est la vérité de la manne; et immédiatement après, expliquant en quoi consiste cette vérité opposée au type, il dit que cette vérité est Jésus-Christ *même descendu du ciel, qui s'introduit lui-même par la chair qui lui est unie dans ceux qui le mangent.* Ainsi la vérité qui est opposée à la manne, selon S. Cyrille, est *l'Eulogie mystique*, et c'est en même temps Jésus-Christ *entrant par sa chair dans le corps de ceux qui le mangent.* Lorsqu'il définit l'Eulogie dans le troisième livre de son commentaire sur S. Jean, bien loin de dire que c'est un pain rempli de la vertu du corps de Jésus-Christ, il dit (p. 324) que c'est la participation même de son corps et de son sang. *Jésus-Christ*, dit-il, *marque par ces paroles cette Eulogie, qui consiste dans la participation de son corps et de son sang précieux.* A quoi il ajoute que *le saint corps de Jésus-Christ vivifie ceux en qui il est, et les préserve de corruption.* Mais que peut-on demander de plus clair que ce qu'il dit sur ce sujet dans le quatrième livre du même commentaire sur S. Jean, où après avoir dit que *la chair de Jésus-Christ est devenue vivifiante par son union à la vie par essence, et* que *nous avons cette vie en nous lorsque nous mangeons cette chair, et* que *nous lui sommes unis comme elle est unie au Verbe qui habite en elle*; et après avoir encore remarqué que *Jésus-Christ n'avait pas employé sa parole seulement pour ressusciter, mais aussi sa chair, afin de montrer qu'elle était source de vie*, il ajoute ces paroles : *Si les corps morts et corrompus sont vivifiés en touchant seulement sa chair, quel avantage ne recevrons-nous point de l'Eulogie vivifiante, que nous ne touchons pas seulement, mais même que nous mangeons,* ὅταν αὐτῆς καὶ ἀπογευσώμεθα! Y aurait-il dans ce discours une étincelle de sens commun, s'il n'entendait la chair de Jésus-Christ par l'Eulogie? et n'est-ce pas aussi ce qu'il fait voir bien clairement dans la suite, en disant que *cette Eulogie communique son propre bien, c'est-à-dire l'immortalité*, à ceux qui y participent? Car il ne faut pas être bien subtil pour conclure que cette chose dont l'immortalité est le propre bien, ne saurait être que la propre chair de Jésus-Christ, et non pas un pain matériel. Il dit un peu après dans le même livre (p. 365) qu'il faut croire que *l'Eulogie n'a pas seulement la force de détruire la mort, mais aussi de chasser les maladies;* et la preuve qu'il en apporte est que *Jésus-Christ étant en nous amortit la loi de la chair qui domine dans nos membres.* Qui peut donc douter que lorsqu'il dit quelques lignes auparavant que *la moindre eulogie mêle et transforme en elle-même tout notre corps, et le remplit de son efficace*, il n'entende par cette

Eulogie la chair même de Jésus-Christ, dont il venait de dire qu'elle se mêle dans nos corps comme de la cire que l'on mêle avec d'autre cire? Et c'est en vain qu'Aubertin objecte que S. Cyrille attribue à l'efficace de cette Eulogie que Jésus-Christ soit en nous, et nous en lui. Il ne fait que montrer par-là combien il entend imparfaitement les auteurs qu'il cite, et combien il abuse de leurs plus innocentes expressions.

S. Cyrille, par une comparaison ordinaire aux Pères, dit que l'Eulogie, c'est-à-dire la chair de Jésus-Christ, est semblable au levain, et que comme un peu de levain mêlé dans de la pâte la change toute en sa nature, de même la moindre Eulogie nous remplit de son efficace et de sa vertu. Et ensuite poussant la comparaison plus loin, il ajoute que comme ce changement que le levain fait dans la pâte, donne lieu de dire que toute la pâte est dans le levain, et le levain dans toute la pâte; cette efficace de l'Eulogie fait aussi qu'on peut dire que Jésus-Christ est en nous, et que nous sommes en Jésus-Christ.

Or il est vrai que comme cette expression, que le levain est *dans toute la pâte, et la pâte dans tout le levain,* est représentée par S. Cyrille comme une suite, non de la simple présence du levain dans la pâte, mais de la force du levain qui transforme et change la pâte; de même S. Cyrille représente cette expression, *que Jésus-Christ est en nous, et nous en Jésus-Christ,* comme une suite non de la simple présence de la chair de Jésus-Christ dans nos corps, mais des effets de grâce qu'elle y opère. Mais de conclure de là qu'elle n'y est donc présente que par efficace, c'est tomber dans la même absurdité que si l'on concluait de ce que S. Cyrille attribue à l'efficace du levain qu'on puisse dire *qu'il est dans toute la pâte, et que la pâte est dans tout le levain,* que le levain n'est donc pas réellement dans la pâte, et qu'il n'y a que sa vertu. Pour suivre donc la comparaison de S. Cyrille, il faut dire que comme le levain est réellement présent dans la pâte, la chair de Jésus-Christ est réellement présente dans notre corps; que comme le levain transforme la pâte et la remplit de son efficace, de même la chair de Jésus-Christ transforme nos corps et les remplit de son propre bien, qui est l'immortalité; et que comme, en vertu de cette transformation opérée par le levain réellement présent, on peut dire que le levain est dans toute la pâte, et la pâte dans tout le levain, cette transformation que la chair de Jésus-Christ opère dans nos corps, donne pareillement lieu de dire que nous sommes en Jésus-Christ, et Jésus-Christ en nous; ce qui marque, non une simple union locale, ni une simple présence, mais une union de transformation et de ressemblance, que la chair de Jésus-Christ opère lorsqu'elle est dans nos corps.

CHAPITRE VIII.

QUATRE CONSÉQUENCES DU SENS CATHOLIQUE.

I. *Union corporelle avec Jésus-Christ.* II. *Double union, l'une spirituelle, l'autre corporelle.* III. *Union corporelle attachée à l'Eucharistie.* IV. *Union spirituelle sans la corporelle.*

QUATRE CONSÉQUENCES OPPOSÉES DU SENS CALVINISTE.

I. *Nulle union corporelle.* II. *Double union spirituelle, l'une avec l'esprit, l'autre avec le corps de Jésus-Christ.* III. *Ces deux unions inséparables.* IV. *Aucune particulière à l'Eucharistie.*

Que les conséquences du sens catholique se trouvent exactement dans S. Cyrille, et que celles du sens des calvinistes ne s'y trouvent point.

La voie que nous avons prise d'examiner les suites opposées du sens catholique et du sens calviniste, et de chercher ensuite ce qu'on en trouve dans les Pères pour juger par-là de leur veritable sentiment, nous donne encore un moyen de nous en assurer par quatre autres conséquences très-importantes, qui naissent tellement du sens catholique, que non seulement le sens calviniste ne les peut produire, mais qu'il en produit quatre autres directement opposées; de sorte que ces conséquences étant autant de caractères propres et particuliers qui distinguent ces opinions, on ne peut pas douter que les Pères n'aient été de l'opinion qui produit nécessairement celles qu'on trouve dans leurs écrits.

Je ne crois pas que les ministres veuillent contester qu'une des plus naturelles et des plus sensibles suites de la présence réelle, et qui la marquent le plus nettement, ne soit que nous sommes par-là corporellement unis à Jésus-Christ, non pas en prenant ces termes dans le sens grossier d'une application de diverses parties d'un corps aux diverses parties d'un autre, mais dans le sens d'une union réelle; c'est-à-dire en entendant par-là que le corps de Jésus-Christ est véritablement et réellement dans le nôtre, et qu'il est uni immédiatement au nôtre. Cette première suite en produit une autre; c'est que nous avons ainsi deux unions avec Jésus-Christ, l'une spirituelle avec son esprit, qui nous est réellement uni par sa grâce, dont on ne doit jamais le séparer; l'autre corporelle avec son corps, par la réception réelle de ce divin corps dans le nôtre. De ces deux suites il en naît encore une troisième, qui est que le seul moyen établi de Dieu pour être uni corporellement au corps de Jésus-Christ, c'est la réception de l'Eucharistie; au lieu que l'union spirituelle avec son esprit n'y est pas attachée, et qu'on y peut parvenir par divers moyens, comme par le baptême, par les autres sacrements, par les bonnes œuvres, par les prières qui attirent le S.-Esprit en nous. Et de tout cela il naît cette quatrième conséquence, que tout ce qui nous unit à l'esprit de Jésus-Christ d'une union spirituelle, ne nous procure pas pour cela la corporelle; ces deux sortes d'unions étant différentes.

L'opinion des calvinistes, bien loin de produire aucune de ces suites, en produit au contraire quatre autres qui y sont directement opposées : car 1° le corps de Jésus-Christ n'étant, selon eux, que dans le ciel, ne nous est jamais uni sur la terre; 2° nous sommes à la vérité unis, selon eux, au corps de Jésus-

Christ et à son esprit : au corps comme cause méritoire de ses grâces, et à l'esprit comme cause opérante de ces mêmes grâces ; mais comme cette double union se fait par la foi, l'une et l'autre est spirituelle ; et ainsi nous avons, selon eux, deux unions spirituelles avec Jésus-Christ; 3° ces deux unions sont inséparables l'une de l'autre, c'est-à-dire que, selon les calvinistes, on ne participe jamais à la chair de Jésus-Christ sans participer à son esprit. C'est une suite nécessaire de deux principes de leur doctrine, dont le premier est que de manger le corps de Jésus-Christ et boire son sang, c'est croire qu'il a offert l'un et l'autre pour notre rédemption, comme Pierre Martyr le dit clairement (1). Le second, qu'il n'y a que cette foi de Jésus-Christ mort pour nous, qui nous justifie et nous unisse à Jésus-Christ par son esprit. Car il s'ensuit clairement de là et que tout acte de la foi justifiante est aussi une manducation de la chair de Jésus-Christ, et que toute manducation de la chair de Jésus-Christ est un acte de la foi justifiante, qui nous communique l'esprit de Jésus-Christ; c'est-à-dire que l'on ne peut séparer ces deux unions, l'union avec l'esprit de Jésus-Christ de l'union avec sa chair ; 4° il s'ensuit encore de là que l'union avec la chair de Jésus-Christ n'est point particulière à l'Eucharistie, mais qu'elle est commune à tous les actes de foi. C'est pourquoi les ministres enseignent expressément que l'on mange aussi bien le corps de Jésus-Christ par le baptême que par l'Eucharistie. *Nous ne sommes pas moins unis à Jésus-Christ par le baptême que par l'Eucharistie,* disait Pierre Martyr (ap. Hosp., fol. 259 verso) ; *il y est présent, il y est reçu de la même manière, n'étant reçu que spirituellement en l'un et en l'autre : « Par utrobique præsentia et perceptio, nimirùm spiritalis. »*

Voyons présentement lesquelles de ces conséquences opposées se trouvent dans S. Cyrille d'Alexandrie, qui a le plus clairement parlé de cette union. *La doctrine catholique,* dit ce saint (in Joan. p. 863), *ne nous permet aucunement de désavouer que nous ne soyons unis spirituellement à Jésus-Christ par l'infusion d'une charité parfaite, par une foi inébranlable, et par un esprit rempli d'une piété sincère et véritable. Et en cela nous ne saurions qu'approuver ce qu'ils disent. Mais d'oser dire que rien ne nous lie avec lui selon la chair, c'est une chose que nous ferons voir être absolument contraire aux Écritures. Car qui peut douter, parmi ceux qui ont des sentiments raisonnables et orthodoxes, que ce ne soit par-là que Jésus-Christ est appelé la vigne, et nous, les branches ; et que nous tirons de lui la vie qui vient de lui, selon que S. Paul l'enseigne, en disant que nous sommes tous un même corps en Jésus-Christ, parce que nous devenons un même pain en participant à un même pain? Que l'on nous dise donc, et que l'on nous explique la cause et la vertu de l'Eulogie mystique. Car pourquoi la recevons-nous au-dedans de nous, si ce n'est afin qu'elle fasse habiter corporellement Jésus-Christ en nous par la participation de sa sainte chair?* Et enfin, après avoir cité quelques passages de S. Paul, et celui de S. Jean : *Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui,* il ajoute : *Il est important de remarquer que Jésus-Christ ne dit pas qu'il sera dans nous par une relation d'affection et de charité, mais par une participation naturelle ; car comme en fondant deux morceaux de cire ensemble, on ne fait des deux qu'un même corps, ainsi par la participation du corps de Jésus-Christ et de son sang précieux, il est en nous, et nous lui sommes unis ; un être corruptible comme le nôtre, ne pouvant être autrement vivifié qu'étant uni corporellement au corps de celui qui est la vie par essence.*

Ce Père fait trois choses à la fois par ce seul passage : il établit les quatre conséquences des catholiques, il détruit les conséquences opposées des calvinistes, et il ruine toutes les vaines défaites par lesquelles ils soutiennent leurs conséquences, et éludent celles des catholiques. Premièrement il établit clairement cette union corporelle de nos corps avec Jésus-Christ, puisqu'il dit que nous *sommes corporellement unis à sa chair ;* il attribue particulièrement cette union à l'Eucharistie, qu'il appelle Eulogie, et non au baptême et aux bonnes œuvres ; il la distingue clairement de l'union d'affection et de foi, et par conséquent il marque deux unions, l'une spirituelle et l'autre corporelle. Et comme il y a dans la religion chrétienne plusieurs moyens d'augmenter l'union de foi et de charité, distingués de l'Eucharistie, il s'ensuit qu'il y a des choses qui nous unissent spirituellement à Jésus-Christ, sans nous unir à sa chair, et sans nous procurer cette union corporelle dont S. Cyrille parle en ce lieu.

Les quatre conséquences opposées à celles-là sont aussi clairement détruites par ce passage. Car, 1° il est faux, selon S. Cyrille, que nous ne soyons point unis corporellement à Jésus-Christ. C'est proprement ce qu'il entreprend de combattre par ce passage. 2° Il est faux que l'union avec l'esprit et l'union avec le corps de Jésus-Christ soient deux unions spirituelles, puisqu'il y a une union avec le corps de Jésus-Christ, qui est corporelle. 3° Il est faux que ces deux unions soient inséparables ; tout ce qui nous augmente la foi et la charité ne nous communiquant pas la chair de Jésus-Christ, puisque c'est l'effet particulier de l'Eulogie, selon S. Cyrille. 4° Il est faux qu'il n'y ait aucune union particulière à l'Eucharistie, puisque l'union corporelle lui est singulièrement attribuée.

Mais comme rien ne fait mieux voir la force des preuves que la faiblesse de ce qu'on y oppose, il est important d'examiner les défaites dont Aubertin se sert pour éluder celles-ci. Elles consistent, à son ordinaire, dans un ramas de passages des Pères, qu'il prétend être semblables à ceux dont nous avons parlé, parce qu'il y est dit que par le baptême nous sommes faits un seul corps, que nous avons le Fils de Dieu en nous, que nous sommes ses membres, que nous

(1) Edere carnem Christi et bibere sanguinem ejus, est credere hæc pro nobis in pretium redemptionis fuisse data. P. Martyr, apud Hospin. fol, 259, verso.

sommes incorporés en lui (*concorporales*), que nous sommes réputés appartenir à sa chair, *et que la chair du régénéré devient la chair du crucifié* (1).

Voilà tout ce qu'Aubertin a pu trouver d'approchant du passage de S. Cyrille. Et cependant je ne sais ce qu'il aurait pu faire de mieux, s'il avait eu dessein de faire voir les différences de ce que ce Père dit de l'Eucharistie, et de ce qui est dit des autres sacrements, puisque ces passages marquent d'un côté ce que l'on dit du baptême, et que, de l'autre, celui de S. Cyrille fait voir ce qu'on n'en a jamais dit.

Il est certain que nous sommes unis et au corps et à l'esprit de Jésus-Christ par le baptême, et que nous sommes faits ses membres ; cela n'est pas en question, et c'est tout ce que disent ces passages. Mais ils ne disent point du tout que par ce sacrement nous soyons *unis corporellement au corps de Jésus-Christ*, et d'une manière différente de l'union que le S.-Esprit forme par la charité et par la foi. Et c'est ce qu'on trouve formellement à l'égard de l'Eucharistie dans le passage de S. Cyrille que nous avons allégué, où il est dit que nous sommes unis à Jésus-Christ d'une autre manière que par la charité et par la foi, c'est-à-dire d'une autre union que celle qui est formée par le S.-Esprit.

Il y est dit que *nous sommes unis à Jésus-Christ selon la chair*, avec opposition à l'union spirituelle : et cela ne se trouve point dans les passages d'Aubertin.

Il y est dit que Jésus-Christ habite en nous corporellement par la participation de sa sainte chair, ce qui n'est point encore dit du baptême dans les autres. Et enfin il y est dit *que le corps corruptible est joint corporellement à celui qui est la vie par sa nature*. Y a-t-il rien de semblable à cela dans les expressions alléguées ? Y est-il dit *que nous sommes corporellement unis au corps de Jésus-Christ ?* Cette union corporelle y est-elle expliquée par la comparaison de deux morceaux de cire fondus ensemble, dont il ne se fait qu'un corps ? N'est-ce donc pas se moquer du monde, et abuser de la crédulité des simples d'une manière indigne d'un homme sincère, que de vouloir faire passer pour semblables des expressions si différentes ?

Mais, dit Aubertin (p. 416) sur un passage semblable, le mot de *corporellement* se peut prendre en deux manières : l'une pour marquer la nature des objets auxquels on participe ; et ainsi *être uni corporellement à Jésus-Christ*, c'est être uni seulement à son corps, quoique la manière de cette union soit spirituelle ; l'autre est de prendre ce mot pour une désignation de la manière de l'union ; et ce n'est pas de cette sorte qu'il faut entendre ce terme dans S. Cyrille.

C'est la solution que les ministres appliquent ordinairement à ces passages ; et Chamier la propose fièrement, sans se mettre en peine de la prouver, comme si c'était la chose du monde la plus constante. Mais cette solution est encore une pure illusion. Car encore que le mot de *corporellement* signifie quelquefois simplement l'objet, et non pas la manière de l'union, il y a deux rencontres où il est visible que cela ne peut avoir de lieu : la première, lorsque l'objet est déjà exprimé par un autre terme, comme il l'est dans S. Cyrille, qui dit (in Joan. p. 863) que *le corps corruptible est joint corporellement au corps qui est vie par sa nature*. Car l'objet étant marqué par le mot propre de *corps*, il est clair que le mot de *corporellement* qui y est ajouté, ne peut signifier que la manière de l'union. Secondement, cela n'a point encore de lieu lorsque le mot de *corporellement* est opposé au mot de *spirituellement*, et que le mot de *spirituellement* est certainement pris pour la manière. Et c'est ce qui se rencontre encore dans le passage de S. Cyrille. Car le dessein de ce saint est d'y prouver une autre sorte d'union que celle par laquelle nous sommes unis *spirituellement à Jésus-Christ*, πνευματικῶς, et il explique lui-même ce terme de *spirituellement*, en disant que c'est une union *intellectuelle par la charité et par la foi*. Et, par conséquent, quand il dit dans la suite, pour marquer une union différente de celle-là, que nous sommes unis *corporellement au corps de la vie*, on ne saurait nier qu'il ne prenne le mot de *corporellement* pour la manière de l'union, et par opposition au mot de *spirituellement*. Si ce seul passage suffit pour nous assurer du sentiment de S. Cyrille, le moyen d'en douter de bonne foi, quand on lui voit répéter la même doctrine en je ne sais combien d'endroits, et attribuer toujours à l'Eucharistie de nous unir corporellement à Jésus-Christ, et d'être le lien de l'union corporelle que nous avons avec lui ? *Si nous ne faisons*, dit-il en un autre lieu (in Joan. p. 999), *qu'un même corps en Jésus-Christ, et non seulement entre nous, mais avec celui qui est dans nous par sa propre chair, n'est-il pas visible que nous ne sommes qu'un et entre nous et avec Jésus-Christ ?* Et après avoir expliqué cette union corporelle formée par le corps de Jésus-Christ, il passe à l'union spirituelle que le Saint-Esprit forme : *Touchant l'union spirituelle*, dit-il, *nous dirons, en suivant la même voie, que recevant tous le même Saint-Esprit, nous sommes tous unis entre nous et avec Dieu*. Ainsi, comme l'union que le Saint-Esprit forme, ne consiste point dans la seule réception de la vertu du Saint-Esprit séparée du Saint-Esprit, mais, comme dit S. Cyrille (ibid.), en ce que le même *Esprit de Dieu étant indivisible et résidant dans les fidèles, réduit par lui-même à l'unité les esprits des hommes qui sont divisés entre eux* ; parce que les grâces du Saint-Esprit ne se doivent jamais considérer comme séparées du Saint-Esprit, qui est la grâce essentielle ; de même l'union corporelle formée par le corps de Jésus-Christ ne consiste point dans la réception d'une vertu séparée de ce corps, mais dans ce corps même reçu réellement dans ceux des fidèles, et les remplissant de la vie dont il est la source et le principe. Et c'est pourquoi il n'y a rien

(1) Chrysost., in 1 ad Cor. hom. 30, in cap. 3 Epist. ad Galatas; Cyrill. Alexand., Glaph. in Gen. lib. 3; sidor. Pet., lib. 3, epist. 145; Leo, de Passion. erm. 14.

de plus faible que l'objection qu'Aubertin tire de ce que S. Cyrille ajoute un peu après, que, *comme la vertu de sa sainte chair unit ceux en qui elle est en un même corps ; ainsi le même Esprit indivisible habitant dans tous les fidèles, les réduit à une unité spirituelle.* Car il est clair que ces termes, *la vertu de sa sainte chair,* signifient *la chair pleine de vertu,* ou que sa chair fait cet effet par la vertu qu'elle a en elle ; la chair étant comparée au Saint-Esprit, comme la vertu de la chair à la vertu du Saint-Esprit. Et c'est pourquoi S. Cyrille dit simplement en cent autres lieux que Jésus-Christ est en nous par sa chair ; et il le dit même quatre ou cinq lignes avant ces paroles, en marquant expressément *que nous sommes unis à celui qui est en nous.* Il le dit dans ce passage même où on lit ces paroles (p. 1000) : *La vertu de sa sainte chair unit en un même corps ceux en qui cette chair est.* Car c'est ainsi qu'il faut traduire ces paroles grecques, ὥσπερ γὰρ τῆς ἁγίας σαρκὸς ἡ δύναμις συσσώμους ἀποτελεῖ τοὺς ἐν οἷς ἂν γένοιτο, et non pas *en qui cette vertu est,* comme il paraît, tant par un grand nombre d'expressions de S. Cyrille, dont nous avons déjà rapporté une partie, où il dit *que la chair de Jésus-Christ réside en nous,* que par plusieurs autres endroits que nous citerons ensuite, dans lesquels ce saint assure que le corps de Jésus-Christ est le lien de cette union, et qu'il en est le lien, parce qu'il est indivisible ; au lieu que la vertu du corps de Jésus-Christ n'est nullement indivisible, et qu'elle se partage très-inégalement entre les fidèles, qui ne reçoivent pas tous le même degré de grâce, en participant également à son corps.

On peut encore voir ces deux sortes d'unions, l'une corporelle et l'autre spirituelle, clairement distinguées par le même S. Cyrille, dans les passages suivants, qu'il suffira maintenant de citer simplement, parce que nous venons de détruire toutes les chicaneries par lesquelles Aubertin s'efforce de les éluder. *Le Fils de Dieu,* dit ce Père (p. 1001), *est en nous* CORPORELLEMENT *comme homme, étant mêlé et joint avec nous par l'Eulogie mystique ; et spirituellement comme Dieu, parce qu'il renouvelle notre esprit par la vertu et la grâce de son Esprit, et qu'il nous rend participants de la divine nature... Car la nature sujette à la corruption ne peut être élevée à l'incorruptibilité, si la nature exempte de corruption et de changement ne descend en elle... Nous sommes donc réduits à une parfaite unité avec Dieu le Père, par le Médiateur Jésus-Christ, en recevant corporellement et spirituellement en nous-mêmes celui qui lui est substantiellement uni. Nous devenons,* dit-il dans un autre lieu (Glaph. in Gen. l. 1, p. 12), *un même corps avec lui par l'Eulogie mystique ; et nous lui sommes encore unis d'une autre sorte, parce que nous sommes rendus participants de sa divine nature.* Et dans le dialogue de l'Incarnation : *Jésus-Christ nous vivifie,* dit-il (p. 707), *comme Dieu, non par la seule participation de son Esprit, mais en nous donnant aussi sa chair à manger.* Et dans le livre quatrième, ch. 5, contre Nestorius : *Nous sommes vivifiés,* dit-il, *non seulement d'une manière divine par le Saint-Esprit, mais aussi d'une manière humaine par la sainte chair et le précieux sang de Jésus-Christ.* Et dans le troisième livre sur S. Jean, p. 323 ; *Jésus-Christ,* dit-il, *est le pain du ciel qui nous nourrit à la vie éternelle, et par la grâce du Saint Esprit et par la participation de sa chair.*

Cette distinction si précise et si marquée, que S. Cyrille fait de deux nourritures, dont l'une consiste dans la grâce du S.-Esprit, l'autre dans la chair de Jésus-Christ reçue par l'Eucharistie, combat directement les principes de ceux qui veulent que la réception du S.-Esprit et la réception de la chair de Jésus-Christ soient absolument la même chose ; la chair de Jésus-Christ n'agissant, selon eux, que par la grâce du Saint-Esprit, et le Saint-Esprit ne faisant qu'appliquer la vertu de la chair de Jésus-Christ ; et qui veulent que comme l'on reçoit la grâce du Saint-Esprit hors de l'Eucharistie par toutes les actions de piété, on mange aussi la chair de Jésus-Christ hors de l'Eucharistie, et même bien plus souvent que dans l'Eucharistie. Mais elle s'accorde parfaitement avec les principes des catholiques, qui ne sauraient exprimer leur sentiment d'une manière plus précise et plus naturelle qu'en empruntant les expressions de ce Père.

CHAPITRE IX.

Deux autres conséquences naturelles du sens de la présence réelle qu'on trouve dans les Pères, et qui n'ont point de lieu dans le sens calviniste.

Voici encore deux autres réflexions de même nature que celles du chapitre précédent, puisqu'elles sont tirées de deux conséquences qui naissent si précisément du sens *de réalité,* que les sens *de figure* et *de vertu* sont incapables de les produire.

Depuis que les hommes considèrent certaines choses comme en représentant d'autres, et en étant les images et les figures, ils ne se sont jamais avisés de dire que l'original fût tout entier dans ses figures, et encore moins d'admirer qu'il demeurât indivisible en lui-même, lors même qu'on en divise et qu'on en multiplie les figures. Qui s'est jamais avisé de dire comme une grande merveille, qu'un même roi indivisible fût en une infinité de lieux, à cause des différents portraits que l'on en fait ; ou d'admirer, qu'en rompant ces portraits ou en les multipliant, on ne rompe pas et on ne multiplie pas pour cela le roi ? Qui s'est jamais étonné que la même alliance indivisible se soit trouvée dans toutes les circoncisions particulières que firent les Juifs, depuis qu'ils en eurent reçu le commandement ; et que le même passage de l'ange ait été représenté et figuré par autant d'agneaux que les Juifs en immolaient dans la solennité de la Pâque ? On s'étonne et l'on remarque aussi peu qu'une même chose, en communiquant sa vertu à plusieurs autres, demeure entière et indivisible en elle-même. Qui a jamais admiré que le soleil demeurant indivisible, produise tant de divers effets

dans la nature? Et qui a jamais dit qu'il est étrange que le même sang de Jésus-Christ opère sans diminution dans tant d'hommes baptisés, et qu'il ne soit point divisé par l'effusion de tant d'eaux qui le représentent dans l'administration du baptême? Il est donc visible que si le corps de Jésus-Christ n'était dans l'Eucharistie qu'en figure et en vertu, ce serait une remarque froide et peu sensée de faire considérer qu'en divisant les signes, il ne se divise pas, qu'il demeure indivisible en lui-même, qu'on le reçoit tout entier sans division. Il est même faux qu'il soit indivisible quant à sa vertu, puisque les grâces que les fidèles reçoivent sont particulières à chacun, et dans des mesures différentes, selon ce que dit l'Écriture, que *Dieu donne la foi selon la mesure qu'il lui plaît, et qu'il divise ses dons comme il veut :* Dividens *singulis prout vult.* Mais que ces conséquences sont naturelles, et qu'en même temps elles sont dignes d'admiration dans la doctrine catholique! Qu'il est juste d'inculquer aux fidèles que le même corps de Jésus-Christ se rencontre sans division dans chacun de ceux qui le reçoivent! Qu'il est nécessaire de prévenir la pensée qu'on pourrait avoir que le corps de Jésus-Christ se divise lorsqu'on divise les espèces! Qu'il est bon de fortifier la foi contre ce doute! Qu'il est naturel d'admirer cette merveille si étonnante de l'unité indivisible du corps de Jésus-Christ dans tant de sujets différents! Et qu'il y a peu de sujet de s'étonner que cette remarque se trouve en divers auteurs!

De ces conséquences opposées du sens calviniste et du sens catholique il en naît deux autres qui nous aideront encore à juger du sentiment des Pères. Car comme le corps de Jésus-Christ n'est point réellement dans les fidèles, selon les calvinistes, il s'ensuit aussi, selon eux, qu'il n'unit point réellement les fidèles, et qu'il leur procure simplement une union de volonté, en leur inspirant une même charité. Mais il est ridicule de fonder cette union sur l'indivisibilité du corps de Jésus-Christ, puisque ce corps, tout indivisible qu'il est, n'étant pas en eux, il ne les unit pas davantage que le soleil unit ceux qui le regardent et qui jouissent de sa lumière. Mais comme c'est au contraire une pensée fort naturelle et fort raisonnable de dire que le Saint-Esprit qui réside dans les vrais fidèles, *étant le même en tous, il les unit réellement entre eux* (Cyrill. in Joan., p. 999), et que l'âme de même unit les divers membres du corps qu'elle anime; c'est aussi une autre pensée très-juste que de dire, comme font les Pères, que le même corps indivisible de Jésus-Christ, étant réellement reçu dans l'Eucharistie par les fidèles qui y participent, il les unit entre eux et en fait le même corps; tout lien commun qui se trouve en différents sujets produisant nécessairement cette sorte d'union naturelle, qui n'est pas simplement une union de volonté et d'affection. Nous n'avons donc qu'à examiner les Pères avec ces vues, que tout homme non préoccupé trouvera sans doute très-raisonnables. Mais cet examen ne nous portera pas à juger qu'ils aient raisonné en calvinistes, puisque nous allons voir qu'ils ont expressément remarqué cette indivisibilité du corps de Jésus-Christ dans les fidèles qui le reçoivent, et dans les diverses parties de l'hostie, malgré la division des espèces; et qu'ils ont fondé l'union des fidèles en un même corps, non sur l'amour mutuel qu'ils se portent, mais sur l'indivisibilité, tant du Saint-Esprit que du corps de Jésus-Christ qui est en eux.

Les Pères ont jugé qu'il était si nécessaire d'instruire les fidèles de cette vérité, qu'ils en ont fait une clause expresse de la Liturgie, comme on le peut voir en termes formels, tant dans la Liturgie de S. Jacques que dans celles de S. Basile et de S. Chrysostôme, qui portent toutes trois *que l'Agneau de Dieu et le Fils du Père est divisé sans division, qu'il est coupé en parties sans séparation de ses parties; qu'il est toujours mangé et n'est jamais consumé.* Et c'est de ce lieu de la Liturgie que S. Germain, patriarche de Constantinople, tire cette remarque : *Qu'après l'élévation on divise aussitôt le divin corps, et que quoiqu'il soit divisé il demeure néanmoins indivisible, étant reconnu et trouvé tout entier en chaque partie.*

On a fait voir dans le premier tome, liv. 7, de *la Perpétuité*, que ce passage s'entendait de Jésus-Christ, et non du corps symbolique, et l'on y réfute invinciblement les vaines chicaneries d'Aubertin sur ce sujet. Aussi, comme on l'a montré au même lieu, un évêque nommé Théodore, qui emprunte ces paroles de S. Germain, les applique expressément à Jésus-Christ, en disant que *sous chaque partie des hosties que l'on coupe, Jésus-Christ, Dieu et homme, se rencontre tout entier.* Et quoique Samonas, évêque de Gaze, les applique au pain, c'est néanmoins au pain consacré et changé au corps de Jésus-Christ, *lequel*, dit-il, *demeure entier en chaque partie de l'hostie rompue.* Et c'est encore pour marquer la même vérité que Remy d'Auxerre et l'auteur du traité des divins Offices attribués à Alcuin, disent que *soit qu'on en prenne beaucoup, soit qu'on en prenne peu, tous néanmoins en général et en particulier reçoivent le corps de Jésus-Christ tout entier.* Mais cette remarque n'est pas particulière aux Grecs et aux Latins modernes, et ce n'est pas de la seule Liturgie qu'ils l'ont empruntée, puisqu'on la trouve aussi dans les Pères des premiers siècles.

S. Éphrem, diacre d'Édesse, veut que les fidèles *soient assurés qu'ils mangent l'Agneau tout entier :* Certus *quòd Agnum ipsum integrè comedas* (de Nat. Dei curios. non scrut., orat. Cat. c. 37). Et il marque, en fortifiant la foi contre ce doute, que la vérité qu'il propose est difficile à croire. S. Grégoire de Nysse en fait une question expresse, en disant : *Il faut considérer comment il se peut faire que cet unique corps étant divisé par toute la terre à tant de milliers d'hommes se trouve tout entier dans chacun par chaque partie, et demeure tout entier en lui-même.* Eu-

tychius, patriarche de Constantinople, établit la même vérité par ces paroles, rapportées par Nicétas Choniate : *Quoiqu'on ne reçoive,* dit-il (in Alex. Ang. l. 3), *qu'une partie de l'hostie, on reçoit le sacré corps du Seigneur tout entier, car il est divisé sans division dans tous.* L'auteur des Homélies qui portent le nom d'Eusèbe évêque d'Émèse, s'exprime de la même sorte : *Ce corps que le prêtre distribue, est aussi grand dans la plus petite partie de l'hostie que dans l'hostie tout entière.* Et les Actes du martyre de S. André, qu'Aubertin avoue avoir été cités au neuvième siècle par Éthérius, et qu'il soutient être un fragment des Actes de S. André, inventé, dit-il, par d'anciens hérétiques (ce qui ferait toujours voir l'antiquité de ce passage) portent expressément qu'*encore que l'Agneau immaculé soit tous les jours vraiment sacrifié, et que sa chair soit vraiment mangée par le peuple, il demeure néanmoins vivant et entier.* Mais S. Cyrille d'Alexandrie est celui de tous qui a eu plus de soin d'inculquer cette unité indivisible du corps de Jésus-Christ reçu par les fidèles, et qui la marque en plus de lieux. Il allègue cette merveille dans l'oraison de la Cène mystique comme une preuve que ce corps est joint à la divinité : *Si Jésus-Christ,* dit-il, *n'est qu'un simple homme, comment dit-on qu'il donne la vie éternelle à ceux qui s'approchent de cette table? Et comment pourra-t-il être divisé et ici et en tous lieux sans diminution?*

Il dit la même chose dans le livre quatrième, ch. 5, contre Nestorius, et il en conclut que c'est par l'indivisibilité de ce corps qu'il réunit les fidèles en un même corps. *Le corps de Jésus-Christ qui est en nous, et qui n'est aucunement divisé, nous réduit,* dit-il, *à l'unité.* Mais il s'étend particulièrement sur ce sujet dans son commentaire sur S. Jean, et il s'y explique d'une manière qui ne donne aucun lieu aux ministres de faire entrer dans ces passages leurs imaginations creuses *de figure* et *de vertu. Afin,* dit-il (p. 998), *que nous fussions réduits en unité et avec Dieu et entre nous, quoique séparés d'âme et de corps par la distinction qui se conçoit entre nous, le Fils unique de Dieu a trouvé un moyen, qui est une invention de sa sagesse et un conseil de son Père. Car unissant dans la communion mystique tous les fidèles par un seul corps qui est le sien propre, il en fait un même corps et avec lui et entre eux. Aussi qui pourrait diviser et séparer de l'union naturelle qu'ils ont entre eux, ceux qui sont liés en unité avec Jésus-Christ par ce corps unique? Si nous participons donc tous à un même pain, nous ne faisons tous qu'un corps, parce que Jésus-Christ ne peut être divisé. C'est pour cela que l'Église est appelée le corps de Jésus-Christ, et que nous en sommes nommés les membres, selon S. Paul. Car nous sommes tous unis à Jésus-Christ par son saint corps, recevant dans nos propres corps ce corps unique et indivisible, ce qui fait que nos membres lui appartiennent plus qu'à nous.* Et au livre douzième (p. 1063), expliquant cet endroit de l'Évangile où il est dit que les soldats divisèrent les habits de Jésus-Christ en quatre parties, mais qu'ils ne divisèrent point sa tunique, il dit que *les quatre parties du monde ont obtenu par sort et qu'elles possèdent sans division le saint vêtement du Verbe, c'est-à-dire son corps; parce que le Fils unique, quoique divisé dans tous les fidèles particuliers, et sanctifiant l'âme et le corps de chacun par sa propre chair, est néanmoins entier et sans division en tous, étant un partout; puisque, comme dit S. Paul, il ne peut être divisé.*

La clarté de ces passages est si grande, qu'elle étouffe toutes les réflexions qu'on pourrait faire, parce qu'elles ne sauraient être ni si claires ni si fortes. Cependant au lieu que ces conséquences sont justes et naturelles dans le sens catholique, d'abord qu'on substituera les idées des calvinistes *de figure* et *de vertu,* à la place des mots de corps de Jésus-Christ, on verra qu'il n'y a pas de sens commun.

Mais, diront les ministres, n'est-ce pas une pensée raisonnable que d'avertir les fidèles que soit qu'ils reçoivent une grande ou une petite partie de l'eulogie, ils reçoivent autant de vertu par l'une que par l'autre ; comme on peut fort bien les avertir qu'on ne reçoit pas moins la vertu du baptême par quelques gouttes d'eau répandues sur la tête, ou sur quelque autre partie du corps, que si l'on était entièrement plongé dans l'eau? Il est vrai qu'on peut donner ces avis aux fidèles; mais ce n'est pas en disant que *nous recevons dans nos propres corps le corps indivisible de Jésus-Christ, et que ce corps unique qui est en nous, nous unit et entre nous et avec Dieu;* ce n'est pas en témoignant de l'étonnement de ce que le corps de Jésus-Christ est tout entier dans les fidèles ; ce n'est pas en fondant sur cette indivisibilité la cause de cette union, puisque la vertu reçue par l'Eucharistie n'est nullement indivisible. Enfin on le peut faire en des termes qui signifieraient ce que l'on voudrait faire entendre, mais non en des termes qui ne signifieraient aucunement cette pensée; et on le peut encore moins faire en ne s'exprimant jamais autrement, et en n'appliquant jamais cette indivisibilité du corps de Jésus-Christ qu'à la seule Eucharistie, quoique, en l'entendant simplement de la vertu de ce corps, on la puisse également appliquer au baptême, et à toutes les actions de foi excitées par quelque signe que ce soit. Parler de la sorte, ce serait vouloir tromper le monde et tendre des pièges aux fidèles; et attribuer aux Pères ce procédé, ce serait les transformer en trompeurs, et les rendre ministres, non de la vérité, mais de l'illusion et du mensonge.

Avant que de finir ce chapitre, il est important de remarquer que ces passages de S. Cyrille qui établissent si clairement le corps de Jésus-Christ comme moyen d'union entre les fidèles, en éclaircissent admirablement quelques autres des Pères où l'on voit la même vérité établie, mais moins expliquée et moins étendue; comme ce que dit S. Chrysostôme (hom. 24, in 1 Epist. ad Corinth.) : *Qu'est-ce que le pain? C'est le corps de Jésus-Christ. Et que deviennent ceux qui le prennent? Le corps de Jésus-Christ : non plu-*

sieurs corps, mais un corps. Car comme le pain est composé de plusieurs grains tellement unis ensemble, que les grains ne paraissent point du tout, et que quoiqu'ils subsistent, toute la distinction néanmoins en est cachée : ainsi nous sommes unis et entre nous et avec Jésus-Christ. Car vous n'êtes pas nourris, vous d'un corps et lui d'un autre ; mais vous êtes nourris d'un même corps. Et ce que dit Anastase Sinaïte : que *Jésus-Christ et l'Église ne font qu'un même corps individuel.* Et ce qui est dit dans Haimon, évêque d'Halberstadt : que *la chair que le Verbe a prise, ce pain et l'Église, ne sont pas trois corps de Jésus-Christ, mais un même corps.* Car il est visible que tous ces passages ne contiennent que la même doctrine, qu'on trouve plus amplement expliquée dans S. Cyrille, qui est que le corps de Jésus-Christ étant reçu dans les fidèles, produit entre eux une espèce d'union, qui n'est pas seulement morale, mais physique et naturelle, puisqu'elle consiste dans l'union réelle de notre corps avec celui de Jésus-Christ, en vertu de laquelle on peut dire que tous ces corps avec lesquels Jésus-Christ est uni par le moyen de l'Eucharistie, ne font qu'un corps, parce qu'ils n'ont qu'un même lien individuel, qui est le corps de Jésus-Christ. Ainsi tant s'en faut que ces passages soient contraires en aucune sorte à la présence réelle, qu'elle en est au contraire le fondement, puisque les fidèles ne sont unis entre eux en un même corps, que parce que l'Eucharistie, qui est le corps de Jésus-Christ, est unie à eux. Et M. Claude peut apprendre par-là avec combien peu de raison il produit dans la réponse au P. Nouet (p. 389) un passage de Nicolas de Méthone, qui n'est que le passage même de S. Chysostôme que nous venons de citer, pour en conclure que cet auteur, qui est déclaré pour la présence réelle à peu près comme S. Thomas, et qui était dans un siècle où le sentiment des Grecs sur ce point n'était pas moins net et moins précis que celui des Pères du concile de Trente, doit être entendu dans un sens mystique, et qu'il ne faut pas prendre ses expressions à la lettre. Car ce passage donne si peu lieu de tirer cette conséquence, soit qu'on le considère dans S. Jean Chrysostôme, ou dans Nicolas de Méthone, qu'il en faudrait conclure tout le contraire, quand même on n'aurait d'égard qu'au passage tout seul. Que sera-ce donc si on le regarde dans ces deux auteurs avec tout ce qui s'y trouve joint, c'est-à-dire avec tout ce que S. Chrysostôme dit, dans l'homélie 24 sur la première Épître aux Corinthiens, de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, et avec tout le traité de Nicolas de Méthone, dont l'unique but est de combattre *ceux qui doutent que le pain consacré soit le corps de Jésus-Christ?* Mais quand on a une fois l'imagination frappée de ces idées mystiques, il n'y a plus moyen de s'en défaire. On les trouve partout. La plus faible et la plus petite conjecture suffit pour changer en expressions mystiques les paroles les plus précises et les plus formelles. Un auteur a beau parler, dans tout un traité, aussi fortement qu'il se peut pour l'opinion catholique, s'il lui est échappé quelque mot que les calvinistes croient pouvoir être entendu mystiquement, c'en est assez pour leur donner lieu de le tirer à leur parti, et de ne compter pour rien tout ce qu'il peut dire contre eux de plus exprès et de plus clair. Voilà quel est l'esprit de presque tous les ministres, et quel est le fondement de cette fierté avec laquelle ils soutiennent les plus grandes et les plus visibles fausseté comme des vérités claires et incontestables.

CHAPITRE X.

Examen d'un passage de S. Cyrille d'Alexandrie, dont Aubertin fait le principal fondement de la clé de vertu.

Après tant de preuves si convaincantes du sentiment de S. Cyrille d'Alexandrie, il est temps de venir à un passage de ce Père, qu'Aubertin (p. 299-832) a tâché de rendre célèbre à force de le répéter, en le prenant pour le fondement de cette fameuse solution *de vertu* et *d'efficace*, que nous avons appelée la clé de vertu, à l'imitation de Zwingle, qui appelle la solution de signe *la clé de figure.*

Mais avant que de l'examiner, je supplie ceux qui liront ceci, d'essayer de se former une idée de ce terrible passage, et de considérer quel il devrait être pour détruire, comme on le prétend, tous ceux que nous avons rapportés de ce Père, et les faire entendre en un sens qui n'y paraît point. Car s'il y eut jamais des passages clairs, précis, décisifs, on peut dire que ce sont ceux que nous avons allégués de S. Cyrille, pour montrer qu'il a cru que le corps de Jésus-Christ était réellement reçu dans nos corps, et que c'était là ce qui faisait l'efficace de l'Eucharistie. Ce ne sont point des passages obscurs et qu'il faille tirer à ce sens à force de subtiliser ; ce sont des passages clairs et formels, qui expriment nettement *que le corps de Jésus-Christ entre en nous par sa propre chair ; que nous le recevons en nous; qu'il est en nous ; qu'il se mêle aux nôtres, et que c'est par cette union qu'il nous vivifie.* Ce ne sont point de ces passages qui ne consistent qu'en deux ou trois mots qui peuvent échapper à un auteur sans qu'il y ait fait réflexion ; ce sont des discours suivis, sur lesquels il est certain que l'auteur a eu besoin de faire attention. Ce ne sont point des passages rares et écartés, dans lesquels on puisse soupçonner que l'auteur ait parlé avec peu d'exactitude, et qu'il faille corriger par ses expressions ordinaires ; c'est une foule de passages dans lesquels S. Cyrille parle toujours de la même sorte, sans se départir jamais ni de sa doctrine, ni de ses expressions. Ce ne sont point des fougues et des saillies d'éloquence, que M. Claude puisse faire passer pour *de beaux transports de dévotion, pour de saintes extases de piété, pour d'aimables excès, pour des élancements de l'âme ;* ce sont des discours dogmatiques, dogmatiquement proposés, et employés en preuve contre les ennemis de l'Église par le plus dogmatique et le moins extatique de tous les Pères. Enfin, ce ne sont point des passages sans

suite et détachés de leurs conséquences naturelles; c'est une doctrine suivie et accompagnée, comme nous l'avons montré, des conséquences qui en naissent naturellement, et qui excluent le sens opposé.

Cependant Aubertin prétend renverser tout cela par un seul passage dont il tire sa fameuse solution de vertu. Ce passage nous doit ouvrir tous les autres; il doit changer toutes nos idées, et nous obliger de bannir, comme autant d'illusions, ces images d'une présence réelle que tous les autres nous impriment naturellement dans l'esprit, pour mettre sa prétendue vertu en leur place. Il doit avoir tant de force et tant de clarté, qu'il nous emporte malgré nous, et nous fasse juger que la règle qui veut qu'on explique un passage par plusieurs autres n'a point ici de lieu, et que l'on doit au contraire réduire tous les autres au sens de celui-ci. Enfin il doit être tel, qu'il nous fasse avouer que les calvinistes ont raison d'en faire un des principaux fondements de leur doctrine et de leur salut, puisqu'il leur sert d'une clé générale pour expliquer une partie des passages des Pères, et pour faire trouver le sens d'efficace et de vertu en une infinité d'endroits où il n'en paraît quoi que ce soit.

Il n'y a personne sans doute qui, sur une si grande attente, n'ait quelque impatience de savoir en quel livre de S. Cyrille on trouve cet admirable passage. Mais c'est dès là qu'il faut que cette idée commence à déchoir, puisqu'il est certain qu'on ne trouve ce passage dans aucun des livres qui nous restent de S. Cyrille, et qu'il est seulement rapporté par un auteur ancien, et par quelques autres plus récents.

Il y a quelque chose d'assez incommode dans cette rencontre. Mais au moins, dira-t-on, l'auteur ancien qui le cite ne l'attribue-t-il pas à S. Cyrille? Point du tout. Victor d'Antioche, qui est cet auteur, sans nommer S. Cyrille, cite seulement ce passage avec ce titre : *Un autre dit,* Ἄλλος φησιν. Et si l'on veut savoir d'où Aubertin a su que *cet autre* était S. Cyrille, ce ne peut être que de S. Thomas, qui l'insère dans sa Chaîne sur S. Luc sous le nom de S. Cyrille, mais qui le rapporte selon une traduction toute contraire au sens d'Aubertin, et d'une Chaîne grecque sur S. Matthieu, imprimée à Toulouse, dont Aubertin rejette l'autorité, et qu'il voudrait bien faire passer pour une rapsodie de nouveaux Grecs, parce qu'elle contient de certains passages des anciens qui ne l'accommodent pas. Il est remarquable de plus que ce passage n'est que la dernière partie de celui qui est cité dans cette Chaîne sous le nom de S. Cyrille, et que ce qui précède, et ce qu'Aubertin en voudrait séparer, porte expressément ces paroles : *Jésus-Christ dit démonstrativement : Ceci est mon corps, ceci est mon sang. Ne vous imaginez pas que ce que vous voyez soit une figure, mais croyez que ces dons offerts sont changés véritablement au corps et au sang de Jésus-Christ, par la force ineffable de Dieu tout-puissant, et qu'en y participant nous y recevons la vertu sanctifiante de Jésus-Christ.* Tout cela n'est guère propre à persuader que les calvinistes en puissent tirer de grands avantages. On ne sait si le passage est de S. Cyrille, que par l'auteur de cette Chaîne (car S. Thomas l'a apparemment pris de lui), et cet auteur le rapporte avec une tête qui détruit absolument l'opinion calviniste, qui exclut le sens de figure, qui établit le changement véritable du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ, et qui attache l'efficace de l'Eucharistie à ce changement.

Mais Victor d'Antioche, dit Aubertin, ne rapporte point cette tête, et il y en met même une autre. Je l'avoue. Mais qui nous a dit que toute cette longue suite rapportée par Victor d'Antioche soit d'un même auteur et d'un même lieu, et que ce ne soit point aussitôt divers passages ramassés? Car il ne dit point que ce n'en soit qu'un; il ne marque point quand finit la citation qu'il attache à ces paroles, *alius dicit.* Et il se peut fort bien faire qu'il ait joint plusieurs passages ensemble, et qu'il ait détaché celui dont il s'agit de la suite qui s'y trouve jointe dans cette Chaîne. Car pour ce que dit Aubertin, que S. Cyrille appelle ailleurs l'Eucharistie *type*, et qu'il ne peut donc pas avoir nié qu'elle soit un type et une figure, comme il est nié dans cette suite, et que par conséquent elle ne peut être de lui, il n'y a rien de plus faible; puisque quand un mot a deux sens, on peut sans aucune contradiction le nier et l'affirmer selon l'un et l'autre de ces sens. Les catholiques nient et affirment tous les jours que l'Eucharistie soit une figure, en prenant ce mot tantôt dans un sens exclusif de la réalité, et tantôt dans un sens qui ne l'exclut pas. Et par conséquent S. Cyrille a bien pu appeler l'Eucharistie type dans un de ces sens, et nier qu'elle fût type dans l'autre. Ainsi il n'y a nulle preuve solide que si ce passage est effectivement de S. Cyrille, il n'en soit de la manière qu'il est rapporté dans cette Chaîne, c'est-à-dire que la tête qui s'y trouve jointe n'en soit aussi. Et l'autorité positive du compilateur de cette Chaîne, qui cite le passage avec cette tête, est infiniment plus considérable que l'autorité négative de Victor d'Antioche, qui ne la rapporte pas, et qui ne nommant pas même l'auteur, ne fait point du tout profession de citer exactement ce qu'il rapporte dans ce lieu-là, et de n'y omettre rien. Tout cela va assez mal jusqu'ici, et jamais passage qu'on ait voulu faire passer pour capital et fondamental ne fut accompagné de circonstances moins favorables. Peut-être néanmoins que la lecture du passage même réparera tout cela, et dissipera le dégoût que tant de rencontres fâcheuses pourraient donner à ceux qui prétendent y trouver un grand appui pour l'opinion calviniste. Voici donc ce que contient la tête que Victor y ajoute, au lieu de celle qui est dans la Chaîne de Toulouse : *Un autre dit* (c'est S. Cyrille, puisqu'il plaît à Aubertin que cette tête soit de lui) *qu'il ne faut pas considérer la nature des dons proposés, mais qu'il faut croire que par l'action de grâces* ILS SONT DEVENUS CES CHOSES MÊMES DONT ON LEUR DONNE LE NOM. *Car le Verbe de Dieu, source de la vie, s'unissant à la chair qui lui est connue, l'a rendue vivifiante. C'est lui qui*

dit : « Celui qui croit en moi, a la vie éternelle. Je suis le pain de vie : celui qui mangera ce pain, vivra éternellement; et le pain que je donnerai est ma chair pour la vie du monde. Je vous dis en vérité, que si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. » Quand nous le faisons donc, nous avons la vie en nous, nous sommes rendus un avec lui, nous demeurons en lui, et nous l'avons en nous-mêmes. Je ne vois pas de quel usage peut être ce préambule pour les calvinistes; car s'il faut croire que *les dons sont les choses mêmes qu'ils ont été faits par la bénédiction*, αὖτα ἐκεῖνα, il faut donc croire qu'ils sont le corps et le sang de Jésus-Christ. D'ailleurs tous ces passages de S. Jean, qui sont entendus de l'Eucharistie dans celui-ci, arrêtent merveilleusement l'esprit à la vraie chair de Jésus-Christ. Aussi les ministres en rapportant ce passage, retranchent d'ordinaire ce préambule, et ne trouvant pas leur compte dans les dehors, toute leur espérance se réduit au passage même. Voyons donc enfin ce qu'il contient. Il fallait, dit S. Cyrille, *que Jésus-Christ fût en nous en tant que Dieu d'une manière conforme à sa nature divine par le S.-Esprit, et qu'il fût comme mêlé à nos corps par sa sainte chair que nous avons reçue en bénédiction vivifiante, comme dans le pain et dans le vin;* c'est-à-dire que la manière dont Jésus-Christ est en nous par son esprit est différente de celle dont il y est par sa sainte chair; ce qui n'est point distingué par les calvinistes, qui veulent que sa chair n'y soit que par son esprit, c'est-à-dire que Jésus-Christ se mêle en nous par sa sainte chair. Or les calvinistes ne sauraient faire voir que jamais personne ait parlé de cette sorte d'un simple mélange de vertu. Quelques recueils qu'en ait pu faire Aubertin, il s'est trouvé court en ce point. Il n'est même pas dit nettement que cette chair nous soit donnée dans ou avec le pain et le vin, quoiqu'on le puisse dire sans blesser en rien la doctrine des catholiques. S. Cyrille a voulu affaiblir cette expression, en disant que nous recevons cette chair *comme dans le pain et dans le vin*, ὡς ἐν ἄρτῳ καὶ οἴνῳ, et Aubertin a jugé à propos de faire éclipser *comme* dans sa traduction, à telle fin que de raison. Jusqu'ici il n'y a encore rien que de contraire aux calvinistes dans ce passage, aussi n'est-ce que par la fin qu'ils prétendent triompher. Nous allons voir quel est le fondement de ce triomphe. *Car de peur*, dit S. Cyrille, *que nous ne fussions saisis d'horreur en voyant de la chair et du sang devant nos yeux, Dieu, s'accommodant à notre infirmité, envoie dans les dons proposés une vertu de vie, et les change* εἰς ἐνέργειαν τῆς ἑαυτοῦ σαρκός. Auberbin traduit ces paroles : IN EFFICACIAM CARNIS SUÆ, *en l'efficace de sa chair;* et la traduction rapportée par S. Thomas les exprime par celles-ci : En la vérité de sa chair. C'est sur ces deux mots qu'est fondé le triomphe des calvinistes; encore faut-il s'y arrêter bien précisément, et se bien garder de passer outre, car la suite gâte tout; et ils l'ont si bien senti, qu'ils se dispensent autant qu'ils peuvent de la rapporter. M. Claude cite ce passage trois fois dans son livre sans citer cette suite, non pas même dans l'édition in-quarto, où il s'est obligé de rapporter les passages tout au long; et Aubertin en fait de même presque partout. Voici ce qu'elle contient : *Afin que nous les recevions comme une communion vivifiante, et que le corps de la vie se trouve en nous comme une semence de vie. Et ne doutez point que cela ne soit véritable, puisque c'est lui-même qui le dit. Recevez plutôt avec foi la parole du Sauveur. Car, étant la vérité même, il ne peut mentir.*

Je vois bien que M. Claude se plaindra, à son ordinaire, que l'on tourne son passage en ridicule, et que, pour s'en venger, il nous dira que la manière dont on le rapporte fait voir que *le cœur nous bondit dans le sein* (2e Réponse, p. 369). Mais je lui réponds que c'est l'avantage qu'il en tire et non pas le passage, que je traite de ridicule; et que c'est avec justice que je le fais, puisqu'il n'y a point de paroles qui en puissent assez exagérer l'absurdité. Je n'ai pas besoin de m'arrêter ici à prouver que ces mots : *Dieu les change en l'énergie de sa chair*, n'ont point d'autre sens, sinon qu'il les change en la vérité de sa chair, comme les a pris l'ancien traducteur, en suivant un sens du mot ἐνέργεια reconnu par Aubertin même, selon lequel ce terme se prend pour les choses actuelles, par opposition à celles qui ne sont qu'en puissance ou en vertu; ou bien qu'il signifie qu'il les change en sa chair efficace, ce qui s'exprime très-souvent de cette manière dans toutes les langues, et principalement en grec. Il suffit de y envoyer à ce qui a été dit sur ce sujet dans le premier tome (l. 2, ch. 9) de *la Perpétuité*, où l'on montre que des auteurs très-persuadés de la présence réelle se peuvent servir de cette expression, *que le pain est changé en la vertu de sa chair;* et à ce que nous dirons ci-après, en réfutant les chicaneries de M. Claude sur les passages de Théophylacte et d'Euthymius. Le seul passage de S. Grégoire de Nysse qui est allégué au même lieu, est une preuve convaincante que ce langage est très-naturel. Car ce Père, pour exprimer que le pain que Jésus-Christ mangeait était changé en son véritable corps, se sert de cette expression : qu'*il était changé en une vertu divine*. Et il s'en sert au même lieu où il dit de ce même pain : que *la puissance du Verbe le rendait son saint corps*, et qu'*il passait au corps du Verbe par le manger.*

Mais pour ne m'arrêter maintenant qu'au seul passage de S. Cyrille, je dis qu'il est clair, par le lieu même, que ces paroles : que *Dieu change les dons proposés*, εἰς ἐνέργειαν τῆς ἑαυτοῦ σαρκός, ne signifient point du tout qu'il les change en une vertu séparée de sa chair, mais qu'il les change en *sa chair pleine de vertu*, ou *en sa véritable chair;* et que c'est avec raison qu'Élie de Crète, qui emprunte ces mêmes paroles dans son commentaire sur la première oraison de S. Grégoire de Nazianze (p. 202), met à la tête, aussi bien que cette Chaîne de Toulouse, que *le pain et le vin sont* VÉRITABLEMENT *changés par la*

puissance ineffable de Dieu, au corps et au sang de Jésus-Christ; et que, peu après ces paroles de S. Cyrille, il dit encore que *les dons ne sont pas appelés antitypes, comme* S'ILS N'ÉTAIENT PAS VÉRITABLEMENT *le corps et le sang de Jésus-Christ.*

Cela paraît si évidemment par ce qui précède, par ce qui suit, et par tout le raisonnement du passage, qu'il faut un aveuglement étrange pour ne le pas voir. S. Cyrille avait dit déjà absolument et sans modification que Jésus-Christ *se mêle à nos corps par sa sainte chair,* en opposant cette manière à celle dont on dit qu'*il y est par son esprit,* c'est-à-dire par opposition à une simple présence de vertu; puisque, selon Aubertin, y être par son esprit, et y être par la vertu de l'esprit, c'est la même chose, et que la vertu du S.-Esprit n'est point distinguée de la vertu de la chair de Jésus-Christ. Cela est déjà décisif pour le sens des catholiques; mais la suite l'est encore davantage. Il dit que *c'est par condescendance que Dieu change les dons en l'énergie de sa chair, de peur que nous n'ayons horreur de voir devant nous de la chair et du sang.* Car ce discours n'a rien de raisonnable, qu'en supposant que par ces mots : *dans l'efficace de sa chair,* il entend la chair même remplie d'efficace. Il est visible qu'il veut répondre par-là à un doute qui ne manque point de s'élever dans l'esprit, et qui est exprimé par S. Ambroise, par Théophylacte et par Nicolas de Méthone : savoir, comment il est possible que le pain et le vin soient le corps et le sang de Jésus-Christ, puisqu'il n'y paraît ni chair ni sang. *Aliud video, quomodò dicis quòd corpus Christi accipiam?* disent S. Ambroise (de Iis qui myst. init., c. 9) et Théophylacte; *comment cela peut-il être, si ce pain ne paraît point du tout de la chair?* et Nicolas de Méthone (comm. in Marc. et in Joan.) : *Peut-être que vous doutez de ce mystère, et que vous ne le croyez pas, parce que vous ne voyez ni chair ni sang.* Or il n'y a rien de plus extravagant que ce doute, supposé que le corps de Jésus-Christ ne soit pas réellement dans l'Eucharistie, puisque tant s'en faut que n'y étant pas il doive paraître de la chair, qu'il ne doit point paraître de la chair puisqu'il n'y est pas. Aussi jamais ni les Pères, ni aucun homme raisonnable ne s'est avisé de recourir à la condescendance de Dieu, et à l'horreur que nous aurions de voir du sang et de la chair, lorsqu'il n'a été question que de choses qui ne contenaient le sang de Jésus-Christ qu'en vertu. Qui a jamais dit, par exemple, que c'est par condescendance que nous ne voyons pas le sang de Jésus-Christ, dans lequel nous sommes lavés par le baptême, de peur que nous n'eussions de l'horreur d'un bain de sang? Il est aussi contre le sens commun de rendre des raisons morales des choses impossibles. Jamais, sans avoir perdu l'esprit, on ne dira que c'est par condescendance que Dieu ne fait pas une montagne sans vallée. Cependant les ministres ne font pas difficulté d'attribuer cette folie à S. Cyrille, puisque d'un côté il est impossible, selon eux, que nous mangions réellement la chair de Jésus-Christ, et que le pain y soit changé; et que de l'autre ils veulent que S. Cyrille se soit amusé à chercher dans la condescendance de Dieu la raison pour laquelle cette chose, qui n'est ni ne saurait être, selon eux, n'est pas. Il est donc visible que si S. Cyrille avait considéré la chair de Jésus-Christ comme absente de l'Eucharistie, et qu'il eût cru impossible que nous la mangeassions, jamais il n'aurait eu recours à cette raison; comme on ne voit pas que ni lui ni aucun Père y ait recours à l'égard de l'eau du baptême, parce qu'ils ne l'ont point crue réellement convertie en sang. Aussi la conclusion qu'il tire lui-même de cette raison et de ce changement que Dieu fait du pain *en l'efficace de son corps,* c'est que *le corps de la vie se trouve en nous.* Il entend donc que le pain soit véritablement changé en ce *corps de vie,* puisque autrement il ne saurait le mettre en nous. Et la preuve qu'il en apporte en doit convaincre tous ceux qui ont quelque reste de sincérité, puisqu'il fonde tout cela sur ces paroles : *Ceci est mon corps,* qu'il a visiblement en vue, lorsqu'il dit qu'*il ne faut point douter que cela ne soit véritable, puisque c'est Jésus-Christ même qui le dit; et qu'il faut recevoir avec foi la parole du Sauveur, parce qu'étant la vérité il ne peut mentir.* Car on ne saurait nier que par cette parole du Sauveur il n'entende celles-ci : *Ceci est mon corps,* qu'Élie de Crète et la Chaîne de Toulouse expriment formellement en rapportant les paroles de S. Cyrille, et qui sont visiblement marquées dans la manière dont Victor d'Antioche les rapporte. Ainsi, selon S. Cyrille, il faut croire que le pain est changé en l'efficace de la chair de Jésus Christ, et que le corps de vie est en nous, parce que Jésus-Christ a dit : *Ceci est mon corps.* Or il est visible que ce passage peut fort bien prouver une efficace jointe au corps de Jésus-Christ, mais qu'il est contre le sens commun de vouloir prouver par-là une efficace séparée, qui ne s'en peut conclure par aucune conséquence, ni solide ni apparente. Il est donc certain que ce changement *en l'efficace de la chair de Jésus-Christ* étant, selon S. Cyrille, une conséquence de ces paroles : *Ceci est mon corps,* et une conséquence claire, qui n'a point besoin d'éclaircissement ni de preuves, il faut que ce soit un changement non en une *efficace séparée,* mais en une *efficace conjointe* à la chair de Jésus-Christ; c'est-à-dire qu'il faut que ces paroles signifient que Dieu change le pain en sa chair pleine d'efficace. Ainsi il n'y a rien dans ce passage de S. Cyrille qui ne porte au sens d'une *vertu* et d'une *efficace jointe* au corps de Jésus-Christ. Il n'y a rien qui n'éloigne du sens d'une *efficace séparée.* Et bien loin que les ministres s'en puissent servir pour expliquer les passages qui parlent de la présence de Jésus-Christ dans nos corps, et les réduire au sens d'une *vertu séparée* de ce corps, il est très-propre au contraire pour montrer que quand on parle de l'efficace de l'Eucharistie, on n'entend pas la séparer de la chair même de Jésus-Christ. Aussi M. Claude, ayant dessein de faire croire que S. Cyrille et Élie de Crète ne parlaient en cet endroit que d'un changement de vertu, et que c'est

de ce changement de vertu qu'ils ont exhorté à ne point douter, s'est bien donné de garde de rapporter cette preuve alléguée par ces auteurs, qui fait voir trop visiblement leur sens ; et il a jugé prudemment que le seul moyen de donner cette impression, était de tronquer leurs passages, et d'en retrancher non seulement le commencement, où ils nous disent si formellement que *Jésus-Christ se mêle à nos corps par sa sainte chair, et que le pain et le vin sont véritablement changés par la puissance ineffable de Dieu au corps et au sang de Jésus-Christ ;* mais aussi cette fin, en ne citant point la preuve qu'ils tirent de ces paroles : *Ceci est mon corps. Je lui ferai voir*, dit M. Claude (3e Réponse, p. 642), *que c'est en effet le doute qu'on a eu quelquefois dessein de prévenir, comme il paraît par Cyrille d'Alexandrie : Dieu*, dit-il, *a changé les choses offertes en l'efficace de sa chair, et nous ne devons pas douter que cela ne soit vrai ;* et par Élie de Crète : *Dieu change les choses proposées en l'efficace de sa chair, et ne doutez point que cela ne soit vrai.* M Claude propose toujours ainsi ces passages, en éclipsant finement que la raison pourquoi il n'en faut point douter, est, selon S. Cyrille, que *c'est Jésus-Christ même qui le dit, et qu'il faut recevoir avec foi la parole du Sauveur, parce qu'étant la vérité il ne peut mentir ;* et selon Élie de Crète (in Gregor. Naz. orat. 1, p. 201), que Jésus-Christ l'a déclaré nettement par ces paroles : « *Ceci est mon corps, ceci est mon sang,* » et qu'*il faut recevoir avec docilité la parole du Sauveur, qui étant véritable ne peut mentir.* C'est ainsi que M. Claude a soin de vérifier cette louange qu'il se donne dans sa préface, qu'*on ne pourra lui reprocher d'avoir fait des traductions peu fidèles, ni d'avoir tronqué les passages en supprimant des clauses importantes, ni qu'il en ait allégué abusivement et contre l'intention des auteurs.*

CHAPITRE XI.

Examen des preuves subsidiaires de la vertu séparée.

Les ministres ont bien senti qu'une chose aussi importante que *cette vertu séparée*, par laquelle ils veulent expliquer une grande partie des passages des Pères pour l'Eucharistie avait besoin d'être établie elle-même sur des fondements très-solides, puisqu'ils en voulaient faire un des principaux fondements de leur doctrine. C'est ce qui les a portés à ramasser dans les Pères tout ce qu'ils ont cru capable de donner l'idée de *cette vertu séparée*. Mais leurs efforts se sont réduits à si peu de chose, qu'il est impossible de s'imaginer rien de plus faible.

Le lieu de S. Cyrille dont nous venons de parler fait, comme nous avons dit, la principale de leurs preuves. Mais comme il était honteux d'en être réduits à un passage tel que celui-là, ils ont tâché de le fortifier par quelques autres encore plus faibles, et qui ne sont que pour faire nombre. C'est pourquoi, encore que M. Claude ne trouve pas bon qu'on lui cite Théophylacte, et qu'Aubertin accuse cet auteur d'imprudence, il trouve bon néanmoins de le citer lui-même pour appuyer sa prétendue vertu ; mais l'on a fait voir déjà, et l'on fera voir encore dans la suite l'abus visible qu'il en fait.

Quoiqu'il n'y ait rien de moins propre pour établir cette vertu séparée que ce passage de S. Cyrille où il dit que *la moindre eulogie remplit tout le corps de son efficace*, puisqu'il paraît par ce qui précède et par ce qui suit, comme nous l'avons fait voir, que cette eulogie n'est, selon lui, que la chair même de Jésus-Christ ; néanmoins, dans la disette des preuves où Aubertin s'est trouvé sur ce point, il ne laisse pas de citer plusieurs fois ce passage sur ce sujet. Il n'en reste que très-peu d'autres, dont nous parlerons ici, afin que M. Claude ne se plaigne pas qu'on affaiblit et qu'on diminue les preuves de sa clé de vertu. On les peut distinguer en deux ou trois classes, qui sont toutes très-peu remplies, et qui ne consistent presque qu'en autant de passages. La première consiste en un seul passage, de même genre que celui que nous venons d'examiner. C'est-à-dire qu'il se trouve un auteur qui, ayant exprimé que nous avons dans nous la vraie chair de Jésus-Christ, dit ensuite, pour varier simplement la phrase, que nous recevons la *vertu et la grâce de sa vraie nature*, comme on dit que nous avons reçu une telle grâce de la bonté de Dieu, ou bien de Dieu plein de bonté ; et comme S. Jean dit qu'ils avaient *vu la gloire du Verbe*, pour marquer, non qu'ils avaient vu une gloire séparée du Verbe, mais le Verbe plein de sa gloire. Cet auteur est S. Ambroise, ou l'auteur du livre des Sacrements ; et voici comme il parle : *De peur*, dit-il, *que le sang ne causât de l'horreur, et afin que la grâce que Jésus-Christ nous voulait faire pour notre rédemption demeurât entière, vous recevez le sacrement sous la ressemblance de sang, mais vous obtenez la grâce et la vertu de la véritable nature.* « *Ideò in similitudinem accipis sacramentum,* « *sed veræ naturæ gratiam virtutemque consequeris.* »

On pourrait faire sur ce passage la même réflexion que sur le précédent. Car on peut dire avec raison que cette horreur du sang, qui n'est qu'une raison morale, serait extravagante, si l'auteur de ce livre avait regardé comme une chose impossible de boire le sang de Jésus-Christ. On pourrait faire considérer que si nous ne recevions que la vertu du corps de Jésus-Christ, jamais on n'aurait mis en question pourquoi nous ne recevons pas son corps en sa propre espèce ; et jamais on ne se serait mis en peine d'en apporter des raisons, comme on ne demande jamais pourquoi nous ne sommes pas lavés actuellement dans le sang de Jésus-Christ ; et que jamais on ne dit que c'est parce qu'il nous semblerait horrible d'être baignés dans du sang. On pourrait encore remarquer que cet auteur veut que Dieu ait remédié à l'horreur de voir du sang, de telle sorte que la grâce et le présent qu'il nous a voulu faire demeure en son entier : *Ne plures hoc dicerent, et velut quidam horror esset cruoris, sed maneret gratia redemptionis.* Or l'horreur regardait le sang même ; donc le présent était le sang. Afin donc que ce présent demeure entier, et

que l'horreur en soit ôtée, il faut que ce sang soit seulement couvert, et qu'il nous soit donné sous une autre forme. Autrement, si Jésus-Christ ne nous donnait pas son sang, il remédierait bien à cette horreur, mais ce serait en détruisant son présent. Mais il est inutile d'expliquer par des raisonnements un auteur qui s'explique comme celui-là. Et c'est pourquoi les ministres se gardent bien de rapporter son passage tout entier. Si l'on veut donc savoir ce qu'il entend par la vertu et la grâce de la vraie nature, il n'y a qu'à le consulter lui-même, et il répondra que c'est la vraie chair de Jésus-Christ. *Comme Notre-Seigneur Jésus-Christ*, dit-il (de Sacr. l. 6, c. 1), *est le vrai Fils de Dieu, et qu'il ne l'est pas seulement par grâce comme les hommes, mais qu'il l'est comme Fils de la substance du Père; ainsi c'est sa* VRAIE CHAIR QUE NOUS RECEVONS, ET SON VRAI SANG QUI EST NOTRE BREUVAGE. *Vous direz peut-être ce que dirent quelques disciples de Jésus-Christ lorsqu'il leur dit : Celui qui ne mangera pas ma chair, et ne boira pas mon sang, ne demeurera pas en moi, et n'aura point la vie éternelle; peut-être, dis-je, que vous direz : Comment est-ce sa vraie chair, puisque je ne vois qu'une ressemblance de sang, et non la vérité du sang? Je réponds à cela premièrement, que la parole de Dieu est si efficace, qu'elle peut changer les lois ordinaires de la nature. Je vous réponds, en second lieu, que c'est pour empêcher qu'il n'arrive ce qui arriva quand les disciples ne purent souffrir le discours de Jésus-Christ, et que lui entendant dire qu'il donnait sa chair à manger, et son sang à boire, ils se retirèrent tous, à la réserve de S. Pierre, qui lui dit : Vous avez les paroles de la vie éternelle; où pourrions-nous aller en vous quittant? Pour empêcher donc qu'on ne dise ce que dirent les disciples qui abandonnèrent Jésus-Christ, et pour faire en même temps que la vue du sang ne causât pas de l'horreur, et que néanmoins la grâce que Jésus-Christ nous fait pour notre rédemption demeurât entière, vous recevez le sacrement sous la ressemblance du sang, mais vous obtenez la grâce et la vertu de la véritable nature.*

Qui peut douter du véritable sens de cet auteur, en voyant le passage tout entier? Ce que nous recevons est aussi bien, selon lui, la vraie chair de Jésus-Christ, *comme Jésus-Christ est véritablement Fils de Dieu.* C'est la comparaison la plus forte dont on se puisse servir pour établir la réalité. Il marque que l'effet naturel de cette vérité devrait être que l'on vît de la vraie chair dans le sacrement, puisque c'est de là que naît le doute qu'il propose. Et c'est ce qu'on ne saurait dire sans folie d'une chair *en vertu.* Il cherche les raisons pourquoi cette chair ne paraît pas; ce qui serait ridicule si elle n'y était pas. Il a recours à la toute-puissance de Dieu, pour expliquer comment il se peut faire qu'on ne voie pas de la chair; ce qui serait le comble de l'extravagance, s'il n'y avait dans l'Eucharistie que la vertu de la chair. Car ce qui n'est point et ne doit point être, n'a nul besoin de causes, et encore moins d'une cause toute-puissante.

Enfin le discours tout entier est une démonstration évidente qu'on ne saurait expliquer les dernières paroles autrement que nous les avons expliquées. Car toute la suite tend uniquement à établir cette proposition qu'il prétend prouver, et qu'il a prise pour thèse : *Vera est caro quam accipimus*, c'est sa vraie chair que nous recevons. C'est contre cette thèse qu'il propose le doute contenu dans ces paroles : *Quomodò vera*, comment est-ce de vraie chair? qui ne peut être proposé que contre une véritable chair. Et c'est le contraire de ce doute qu'il affirme lorsqu'il dit que *nous recevons la grâce et la vertu de la véritable nature*, qui fait la conclusion de son discours; de sorte qu'à moins que de vouloir imputer à cet auteur cette insigne extravagance d'avoir conclu ce qui n'était pas en question, de n'avoir pas résolu le doute qu'il s'était proposé, et de n'avoir pas prouvé la chose qu'il avait entrepris de prouver, mais une autre toute différente, il faut par nécessité que cette proposition : *C'est la vraie chair de Jésus-Christ que nous recevons*, et cette autre : *Nous obtenons la grâce et la vertu de la vraie chair*, dont l'une est la proposition affirmée et qu'il prétend prouver, et l'autre la conclusion et le résultat de la preuve, aient absolument le même sens. Et comme le doute qui est inséré entre deux détermine clairement la première au sens de réalité, il serait ridicule d'en donner un autre à la seconde, qui n'est que la première énoncée en d'autres termes; de sorte qu'il paraît démonstrativement par ce passage que ces mots : *Veræ naturæ virtus*, la vertu de la vraie nature, ne signifient autre chose que la vraie nature pleine de vertu.

Voilà la première classe qu'on peut faire des preuves d'Aubertin, qui consiste en un passage unique, et qui est manifestement contre lui. L'autre n'est pas moins plaisante, car elle est fondée sur le plus ridicule des sophismes, qui est de conclure que deux choses ne sont pas jointes ensemble, parce qu'on parle quelquefois de l'une sans parler de l'autre; comme si l'on concluait que Jésus-Christ n'est point Dieu, parce qu'on parle quelquefois de son humanité sans parler de sa divinité, et qu'il n'est point homme, parce que l'Écriture parle souvent de lui comme Dieu, sans faire mention de son humanité; ou comme si l'on concluait, ainsi qu'ont fait quelques hérétiques, que le Verbe n'a point pris d'âme raisonnable, parce qu'il est dit seulement que *le Verbe s'est fait chair*, et qu'il n'est point dit qu'il ait pris d'âme. Car c'est par un raisonnement semblable qu'il plaît à Aubertin de supposer que, lorsque des Pères parlent de la vertu de l'Eucharistie, sans parler au même lieu de la chair de Jésus-Christ, quoiqu'ils en parlent en cent autres endroits, ils entendent une vertu séparée de la chair de Jésus-Christ. C'est sur ce fondement qu'il cite, pour appuyer *sa vertu séparée*, ce que dit S. Épiphane (in Comp. fid.), que *dans le pain eucharistique il y a une vertu vivifiante;* et ce que S. Chrysostôme dit du calice (orat. Adv.), qu'*il contient une grande vertu, et que cette vertu est connue de ceux qui*

sont initiés. A quoi Aubertin aurait sans doute ajouté (p. 537) ce que dit Hésychius, que *celui-là mange le sacrifice avec ignorance, qui ignore sa vertu et sa dignité, « qui virtutem ejus et dignitatem ignorat, »* pour en tirer, comme des autres passages, cette vertu séparée, si cet auteur n'ajoutait, immédiatement après, qu'ignorer la vertu de l'Eucharistie c'est ne savoir pas qu'elle est le corps et le sang dans la vérité, *qui nescit quia corpus et sanguis est secundùm veritatem.* Mais que cela soit ajouté ou non dans les passages qui parlent séparément de la vertu, ce raisonnement est toujours faux : car tant s'en faut que l'on doive conclure que si la vertu est jointe à la chair de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, il faut toujours parler de la chair quand on parle de la vertu, que l'on doit conclure tout le contraire, puisque la nature de l'esprit humain est de concevoir par des pensées différentes les choses les plus unies et les plus inséparables; et que comme il les conçoit séparément, il est impossible qu'il ne les exprime quelquefois séparément, sans qu'on puisse conclure, ni de la distinction des pensées, ni de celle des paroles, qu'il y ait de la séparation entre les choses.

Que les ministres apprennent donc que les passages des Pères qui parlent de l'efficace et de la vertu de l'Eucharistie sans parler de la chair de Jésus-Christ, prouvent seulement que l'Eucharistie est efficace, ce qui n'est pas en question; mais non pas qu'elle ait une efficace séparée de la chair de Jésus-Christ, ce que nous leur nions. Qu'ils ne prennent pas pour la même chose efficace, et efficace séparée; et qu'ils cessent d'abuser le monde par ces sortes de passages, dont il n'est pas possible qu'ils ne voient eux-mêmes l'inutilité.

Enfin la dernière classe est rare en toutes manières, et par la qualité de l'auteur du passage unique dont elle est composée, et par la qualité du passage même. Il est tiré d'un traité d'un hérétique valentinien appelé Théodosus, qui se trouve imprimé à la fin des œuvres de Clément d'Alexandrie. Aubertin dit qu'on ne doit pas considérer si cet auteur est catholique ou non, puisque l'Église n'avait aucun différend avec les valentiniens sur l'Eucharistie. Et je lui pourrais répondre que cela veut dire simplement que ceux-ci demeuraient d'accord de toutes les expressions eucharistiques, quoiqu'ils les entendissent peut-être à leur mode; comme les manichéens demeuraient d'accord des expressions catholiques sur la Trinité, quoique, voulant que Dieu fût corporel, il soit impossible qu'ils donnassent le même sens que nous à ces expressions. Mais je ne veux pas l'arrêter sur cela; voyons ce que dit ce passage, qui approche, selon lui, de la force de celui de S. Cyrille, et qu'il appelle, avec son discernement et sa modestie ordinaires, *palmarium et invictum*, un passage invincible et triomphant. Il faut donc voir ce que c'est qu'*un argument invincible et triomphant* dans le style d'Aubertin. Voici le passage (ap. Clem. Alexand., p. 800) : *Le pain et l'huile sont consacrés par la vertu du nom de Jésus-Christ, et ils ne demeurent pas, comme il paraît au dehors, dans l'état où ils étaient quand on les a pris pour cet usage, mais ils sont changés par la puissance de Dieu en une force spirituelle. Ainsi l'eau étant consacrée et rendue baptême ne retient pas seulement ce qui est moindre,* c'est-à-dire ses effets naturels, *mais elle reçoit aussi la sanctification.* Cela est clair, dit Aubertin (p. 320), contre les sentiments des adversaires. *Cet auteur affirme que le pain est changé par la consécration; mais il enseigne en même temps que ce changement n'est pas en la substance, mais en la vertu du corps de Jésus-Christ, en sorte qu'il devient le corps de Jésus-Christ par une ressemblance de vertu, non par une identité de substance; et cela paraît par les exemples de l'huile et du baptême, qui ne sont pas substantiellement changés.* Mais en vérité il faut que la préoccupation porte avec soi d'étranges ténèbres, puisqu'elle fait prendre ainsi l'obscurité pour la lumière et la lumière pour l'obscurité, et qu'elle donne la hardiesse de proposer comme un argument invincible un sophisme si visible. Et quoi! n'est-il donc pas ordinaire, lorsque des choses conviennent en un point, et qu'elles sont en même temps distinguées par des différences particulières, de les considérer selon ce qu'elles ont de commun, lors principalement que l'on n'a besoin que de cette qualité commune, et que les différences ne font rien au sujet particulier dont il s'agit? Sera-t-il dit que la fantaisie des ministres interdira aux auteurs une manière de raisonner si naturelle, et si nécessaire en plusieurs rencontres? Et faudra-t-il, parce qu'il leur plaît, qu'on ne puisse plus comparer les choses dans un genre selon lequel elles sont conformes, sans marquer en particulier tout ce qui distingue les espèces de ce genre? Les sacrements de l'Eucharistie, du baptême et de la confirmation ont cela de commun, que la consécration en élève la matière à une vertu spirituelle. Ils ont cela de différent, que cette vertu spirituelle dans l'Eucharistie vient du corps de Jésus-Christ qui y réside, et qu'elle n'en vient pas dans les autres. Quelquefois les auteurs expriment ce qu'ils ont de commun, sans en marquer les différences; ils marquent quelquefois les différences, sans parler de ce qu'ils ont de commun, et ils parlent quelquefois de l'un et de l'autre. Tout cela est permis, tout cela est naturel, et il faut connaître bien peu l'esprit humain, pour ne pas voir que, supposé la doctrine de la transsubstantiation, on doit trouver dans les auteurs des passages de ces trois genres différents. Celui de Théodotus est du premier, qui est fort simple et fort naturel. Cet auteur ne considère dans les trois sacrements de l'Eucharistie, du chrême et du baptême, que cette vertu spirituelle qu'ils reçoivent par la consécration. Il ne marque pas la différente source de cette vertu dans ces sacrements, parce qu'il n'en était pas question; il ne distingue pas même ce terme *de vertu*, qui peut signifier diverses choses selon les sujets auxquels on l'applique : car il y a des vertus substantielles, et il y en a d'accidentelles. *Le Verbe de Dieu* est appelé

par S. Grégoire de Nysse *la vertu divine qui nous a apparu par la chair* (1). Les sacrements reçoivent donc tous par la consécration une vertu spirituelle : mais cette vertu est substantielle dans l'Eucharistie, et ne l'est pas dans les autres.

Pour le second genre, il ne faut que lire les Catéchèses mystagogiques de S. Cyrille de Jérusalem, pour en trouver plusieurs exemples. Car en parlant du baptême, il a soin d'en expliquer toutes les métaphores ; il avertit les nouveaux fidèles que nous n'y mourons pas véritablement, que nous n'y sommes pas véritablement crucifiés et ensevelis ; mais que cela se passe en figure, et par une figure qui imite la vérité. Il dit de même à l'égard du chrême, qu'*il est l'image du S.-Esprit ;* il leur dit que le chrême, après l'invocation, est rempli d'efficace par la présence de la divinité ; mais il ne leur dit jamais qu'il soit le S.-Esprit, ni qu'il soit changé au S.-Esprit. Mais quand il vient à parler de l'Eucharistie, dans la quatrième catéchèse, on entend bien un autre langage. Il leur enseigne qu'*il faut croire et se bien garder de douter que ce ne soit le corps et le sang de Jésus-Christ ;* qu'*il change le vin en son sang ;* qu'*il nous donne son corps et son sang sous le type du pain et du vin ;* que *nous recevons ce corps et ce sang en nous-mêmes ;* que *ce pain qui paraît n'est pas du pain, mais le corps de Jésus-Christ.* Voilà les différences bien marquées et les ressemblances fort obscurcies, aussi bien que dans ce que S. Grégoire de Nysse dit du baptême et de l'Eucharistie dans sa catéchèse. Car l'on y voit une différence extrême entre les expressions dont il se sert pour expliquer la nature de l'un et de l'autre de ces sacrements.

Enfin quelquefois les auteurs marquent tout ensemble et le rapport et les différences. Et c'est ce que fait S. Cyrille de Jérusalem, en comparant l'Eucharistie au saint chrême, dans la troisième catéchèse mystagogique. *Comme le pain de l'Eucharistie,* dit-il, *n'est plus du simple pain après l'invocation du S.-Esprit, mais le corps du Sauveur ; de même cette huile sacrée n'est plus de l'huile commune après l'invocation, mais c'est un présent de Jésus-Christ et du S.-Esprit, qui est efficace par la présence de la divinité ;* par où il marque tout ensemble, et ce qui est commun au pain de l'Eucharistie et au saint chrême, et ce qui est particulier à l'un et à l'autre. Ce qu'il y a de commun est d'être tiré, par l'invocation du S.-Esprit, de l'état de pain commun et d'huile commune à un autre état ; et c'est ce que marquent ces termes : *Ce n'est plus du simple pain ; ce n'est plus de l'huile commune.* Ce qu'il y a de particulier, est que le pain devient le corps de Jésus-Christ par la consécration, au lieu que la consécration ne fait que rendre le chrême l'organe du S.-Esprit et le remplir de son efficace ; et c'est ce qu'on voit encore très-clairement exprimé dans ce passage. S. Grégoire de Nysse en fait de même dans son oraison sur le baptême de Jésus-Christ. Car pour montrer en général la force que la consécration a d'élever les êtres de leur état commun à un autre état, et de leur donner une efficace divine, il confond le vin consacré avec l'huile du chrême à l'égard de cet effet commun, en disant que *l'huile mystique et le vin sont des choses de peu de prix avant la consécration, mais qu'après avoir été consacrés par le S.-Esprit, l'un et l'autre ont des effets admirables,* ἐνέργει διαφόρως. Mais il marque au même lieu une extrême différence entre les effets de la consécration sur le pain et sur les autres choses consacrées, en disant que *le pain qui était commun au commencement, ayant été consacré par la prière mystérieuse, est appelé et est fait le corps de Jésus-Christ ;* ce qui n'a jamais été dit d'aucune figure, ni d'aucun sacrement comparé à la chose signifiée, et qui marque clairement, comme nous l'avons fait voir, une vraie présence réelle, et exclut entièrement le sens de figure. Il est donc visible que cette vertu séparée du corps de Jésus-Christ n'a pas le moindre fondement apparent dans les Pères, et qu'elle y est aussi clairement détruite qu'aucune erreur le puisse être.

(1) Greg. de Nysse, orat Catech. : Τὴν διὰ σαρκὸς ἡμῖν ἐπιφανεῖσαν δύναμιν ἀληθῶς θεῖαν εἶναι, Catech. myst. 2.

CHAPITRE XII.

Vains efforts de M. Claude pour soutenir la clé de la vertu séparée. — Examen des passages d'Eutychius et d'Euthymius.

Comme on avait déjà attaqué assez fortement, dans le premier tome de cet ouvrage, cette *vertu séparée,* par laquelle les calvinistes prétendent se démêler d'une partie des passages des Pères qu'on leur oppose, M. Claude a fait divers efforts pour la soutenir ; et il est bon d'en faire une revue, parce que c'est là le principal fondement de l'opinion qu'il attribue aux nouveaux Grecs. Il emploie, comme nous avons vu, les passages de Victor d'Antioche et d'Élie de Crète en trois endroits, c'est-à-dire dans les pages 321, 322 et 642 ; mais c'est en les tronquant de la manière que nous avons représentée, en supprimant toujours la tête et la fin de celui de S. Cyrille, et la fin de celui d'Élie de Crète. Il cite, pour le même sujet, les passages de Théodote, celui de S. Grégoire de Nysse, et celui de S. Épiphane, que nous avons aussi examinés. Il y ajoute celui d'Eutychius, patriarche de Constantinople, qui vivait au commencement du septième siècle, et il le falsifie, comme nous l'avons représenté ailleurs, en lui faisant dire que *le corps et le sang de Jésus-Christ étant* APPLIQUÉS *sur les antitypes par la consécration, leur impriment leur propre puissance.* Car le passage d'Eutychius ne porte point *étant appliqués sur les antitypes,* selon la traduction de M. Claude, mais mis dans les antitypes, τοῖς ἀντιτύποις ἐντιθέμενον, *antitypis inditum,* comme Aubertin même le traduit. Mais parce que M. Claude forme sur ce passage une accusation contre l'auteur de *la Perpétuité,* en supposant que c'est à dessein qu'on n'en a cité que le commencement et la fin, quoique ce dessein se réduise à avoir cité ce passage en la même manière qu'il est cité par Aubertin (p. 971) ; pour éviter tout

lieu de chicaner, il est bon de le produire ici tout entier, afin que l'on puisse juger par-là si la plainte que M. Claude (3e Réponse, p. 254) fait de cette suppression est bien fondée, et si ce passage est fort propre pour établir cette prétendue *vertu séparée*. Voici donc le passage entier, tel qu'il est rapporté par Nicétas (in Alexio l. 3) : *L'homme reçoit le sacré corps du Seigneur tout entier, et son précieux sang, quoiqu'il n'en reçoive qu'une partie. Car il est divisé indivisiblement en tous* (1), *y étant mêlé lui-même (propter immixtionem sui,* comme traduit Aubertin), *comme le même sceau imprime ses traits et son image aux matières qui le reçoivent, et demeure néanmoins un après cette communication, sans être ni diminué ni changé en ces choses qui participent à l'impression, encore qu'elles soient plusieurs en nombre; et de même qu'une seule voix est portée tout entière dans l'air aux oreilles de tous ceux qui l'entendent, et demeure tout entière en celui qui la prononce, sans qu'aucun des auditeurs en reçoive ni plus ni moins, mais elle demeure indivisible et tout entière en tous, quand ils seraient plusieurs milliers en nombre, encore qu'elle soit un corps; car la voix n'est autre chose qu'un air frappé. Que personne ne doute donc qu'après le sacrifice et la sainte résurrection, le corps incorruptible du Seigneur et son sang précieux et vivifiant, étant mis ou introduits dans les antitypes, n'y impriment aussi bien leur propre force que les choses que je viens de proposer, et qu'ils ne se trouvent tout entiers en tous.* M. Claude dit sur cela (p. 255) qu'*il est fort trompé si cela ne donne l'idée d'un corps de Jésus-Christ en vertu.* Et il n'y a qu'à lui répondre simplement qu'il est en effet fort trompé, parce que ce passage, bien loin de donner cette idée, la détruit entièrement.

La seule question qu'il veut éclaircir, suffit pour ôter tout-à-fait l'idée d'un changement de *vertu;* car on ne se met jamais en peine d'expliquer si l'on reçoit le sang de Jésus-Christ tout entier dans le baptême, si chaque portion de l'eau en communique toute l'efficace. Et il n'y aurait pas plus de sujet de faire ces questions à l'égard de l'Eucharistie, si elle ne contenait que la *vertu séparée* du corps de Jésus-Christ. On ne trouvera point aussi qu'on se soit servi de ces comparaisons d'une même voix qui se fait entendre tout entière à diverses personnes, ou d'un même sceau qui imprime sa forme à diverses matières, pour expliquer de quelle sorte le même sang de Jésus-Christ agit sur tous ceux qui reçoivent le baptême, et sur toutes les eaux dont on se sert. Et l'on trouve au contraire que des auteurs si déclarés pour la transsubstantiation, que les calvinistes ont été contraints de les abandonner, comme Samonas, évêque de Gaze, n'ont point trouvé d'exemples plus propres pour faire entendre comment le même corps de Jésus-Christ était reçu réellement tout entier par tant de diverses personnes qui y participent. En effet, quoique l'unité de la voix qui est entendue par diverses personnes, ou de la forme du sceau imprimé sur diverses matières, ne soit pas la même que celle du corps de Jésus-Christ, puisque l'on peut dire, en parlant exactement, que la voix qu'une personne entend n'est pas précisément celle qui est entendue par une autre, et que les formes imprimées sur différentes matières sont différentes en nombre; néanmoins les personnes moins exactes considèrent ordinairement ces choses comme ayant une véritable unité; et quand elles y reconnaîtraient quelque distinction, elles ne laisseraient pas d'avoir droit de s'en servir; parce qu'étant impossible de trouver des comparaisons entièrement justes pour expliquer un mystère singulier, il est permis et naturel de se servir des plus approchantes; de même que pour expliquer l'unité individuelle des trois personnes divines dans une même nature, on se sert des comparaisons les plus proches que l'on peut trouver, quoiqu'elles ne soient pas parfaitement semblables. Mais comme ces comparaisons n'ont aucun rapport à la communication d'une même vertu à divers sujets, ou à l'emploi que Dieu fait de diverses matières pour communiquer ses grâces, on ne trouve point aussi que jamais personne ait songé à s'en servir à l'égard de tous les autres sacrements; et on n'aurait pas eu plus de sujet de le faire à l'égard de l'Eucharistie, si elle n'eût pas contenu le corps de Jésus-Christ d'une autre manière que le baptême.

Enfin ce passage, bien loin d'établir la vertu séparée, la détruit entièrement; car il ne dit pas que le corps de Jésus-Christ demeurant dans le ciel, imprime sa vertu dans le pain et dans le vin, mais il dit qu'afin qu'il imprime cette vertu, il faut qu'il soit mis et introduit dans les antitypes, *antitypis inditum.* Il dit qu'il est tout entier en chaque partie; il dit que cela se fait par un mélange de ce corps aux nôtres, qui sont toutes expressions dont on n'a jamais usé à l'égard des choses qui reçoivent la seule impression de la vertu de quelque chose.

On aurait droit de se plaindre de M. Claude, quand il n'aurait fait autre chose que d'alléguer ce passage pour y répondre, et pour s'en démêler comme il pourrait. Mais qu'il ait la hardiesse de le produire lui-même pour prouver *sa vertu séparée,* et pour montrer que le corps de Jésus-Christ n'est point du tout réellement dans les antitypes, contre la déclaration expresse d'Eutychius, c'est ce qui n'est point du tout excusable.

Mais les plus grands efforts de M. Claude sont ceux qu'il fait pour éluder un passage d'Euthymius cité dans *la Perpétuité,* et les solutions qu'on a données à un passage tiré d'un commentaire de Théophylacte sur S. Marc. Euthymius dit que *comme le Verbe déifie la chair à laquelle il s'est uni, de même il change par une opération ineffable le pain et le vin en son corps même, qui est une source de vie, et en son précieux sang, et en la vertu de l'un et de l'autre.* On a remarqué sur cela que M. Claude avait trouvé bon de re-

(1) Je crois qu'il faut traduire *en tous,* comme i-dessus

trancher *cette addition* : ET EN LA VERTU DE L'UN ET DE L'AUTRE. C'est ce qu'il est contraint d'avouer par son silence. Secondement, on a fait voir que cette addition détruit entièrement *cette vertu séparée*, qui est un des fondements de la doctrine des calvinistes; parce que s'il était vrai que cette première clause de l'expression d'Euthymius, « le Verbe *change le pain en son corps même*, dût être prise en ce sens : *Le Verbe change le pain en la vertu de son corps*, le sens de la proposition entière serait que *le Verbe change le pain en la vertu de son corps et de son sang, et en la vertu de l'un et de l'autre*. Pour faire mieux connaître l'absurdité de ce sens, on a remarqué au même lieu que l'on ne joint jamais par un *et* au terme métaphorique, l'explication de la métaphore, et que l'on ne dit point par exemple, que *la pierre était Jésus-Christ et le signe de Jésus-Christ*; que *l'arche était l'Église et le signe de l'Église*; que *l'agneau pascal était le passage et l'image du passage*; et qu'ainsi Euthymius n'aurait pu dire que *le Verbe change le pain en son corps, et le vin en son sang, et en la vertu de l'un et de l'autre*, si par le mot de corps et de sang il avait déjà entendu la vertu du corps et du sang.

Cela paraît assez convaincant. M. Claude néanmoins, qui croit qu'avec un peu de subtilité de grammaire ou de logique il n'y a rien dont on ne se démêle, n'a pas jugé qu'il en dût demeurer d'accord; et voici de quelle manière il y répond : *Quand Euthymius*, dit-il, *ajoute que Jésus-Christ change le pain et le vin en son corps même et en son sang, il est vrai que cela signifie, selon moi, qu'il les change en la vertu de son corps et de son sang. Mais ce qu'il dit ensuite, et en la vertu de l'un et de l'autre, n'est pas une autre chose distincte et différente de ce qu'il avait dit; ce n'en est que l'explication. Cet* ET *est un* ET *explicatif, qui a la force d'un* C'EST-A-DIRE; *comme s'il disait, ils sont changés au corps et au sang,* C'EST-A-DIRE *en la vertu de l'un et de l'autre. M. Arnauld ne nous éblouira pas par son* QUIA JAMAIS OUÏ PARLER, *car il n'y a rien de si ordinaire dans les auteurs que l'usage de cette particule dans un sens d'explication.* Mais, quoique M. Claude n'aime pas ce qu'il appelle de *petits lieux communs de censure*, et qu'il se plaigne qu'on lui ait dit en un endroit qu'*il ne considérait les choses dont il écrit que d'une vue superficielle, qui, ne donnant pas assez de lumière pour pénétrer jusqu'au fond des choses, engage souvent en des fautes ridicules*, sans qu'il se mette en peine de rapporter le sujet particulier auquel on applique ce reproche, comme s'il était clair qu'il est incapable de ce défaut, et qu'ainsi on ne pût l'en accuser que par passion, je ne laisserai pas de lui dire que la manière dont il prétend se tirer ici du passage d'Euthymius est très-propre à justifier ce reproche, parce qu'elle fait voir qu'il n'a conçu que très-imparfaitement et très-superficiellement la maxime de grammaire qu'il emploie. Il a peut-être lu dans quelques grammairiens que l'*et* était quelquefois *explicatif*, et il en a conclu qu'il pouvait donc être rendu par le mot de *c'est-à-dire*, et qu'il pouvait appliquer indifféremment cette remarque à toutes sortes d'expressions. Mais c'est en quoi il s'est abusé. Jamais cette particule *et* ne signifie *c'est-à-dire;* autrement une infinité de propositions qui sont certainement ridicules, deviendraient fort raisonnables, et l'on pourrait dire, par exemple, que l'arche est l'Église et la figure de l'Église, puisque l'on peut fort bien dire que l'arche est l'Église, c'est-à-dire la figure de l'Église. On pourrait dire de même que l'agneau pascal était le passage et l'image du passage; que la pierre du désert était Jésus-Christ et l'image de Jésus-Christ; qu'un portrait d'Alexandre est Alexandre et la représentation d'Alexandre. Cependant il n'y a personne qui ne sente tout d'un coup que ces expressions sont ridiculles. Or elles ne le seraient pas, si le mot *et* pouvait signifier *c'est-à-dire*. On pourrait se plaindre peut-être que l'on y explique des choses trop faciles; mais on n'aurait pas sujet de dire que l'on s'exprimerait d'une manière contraire au bon sens et à l'usage.

M. Claude aurait dû concevoir, par ces exemples, que jamais l'*et* n'est explicatif en la manière qu'il le devrait être pour signifier *c'est-à-dire*, et qu'il ne perd jamais sa fonction naturelle, qui est de faire regarder d'une part le mot précédent comme entendu, et de l'autre le mot suivant comme signifiant une nouvelle idée que l'on y ajoute. Mais ce qui est véritable, c'est que cette nouvelle idée ne signifie pas toujours une chose et un objet différents, et que ce n'est quelquefois que le même objet et la même chose qui sont conçus par deux idées différentes. Ainsi l'Apôtre a pu dire (1 ad Tim. 4, 3), comme M. Claude le rapporte, que *Dieu a créé les viandes pour être reçues avec action de grâces par les fidèles,* ET *par ceux qui connaissent la vérité.* Il a pu dire (item 6, 3) : *Si quelqu'un n'embrasse les saines instructions de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* ET *la doctrine qui est selon la piété.* Il a pu dire (Gal. 6, 16) : *Paix soit sur ceux qui marchent selon cette règle* ET *sur l'Israël de Dieu.* Mais M. Claude se trompe quand il en conclut que tous ces *et* sont mis pour des *c'est-à-dire*. Il est vrai que S. Paul désigne les mêmes personnes par le mot de *fidèles*, et par le mot de *ceux qui connaissent la vérité;* mais il n'a point prétendu que le dernier terme fût l'explication de l'autre. Il a voulu seulement désigner plus clairement ces personnes, en les marquant par ces deux idées. Par le mot de *fidèles* il exprime leur soumission à la foi; par les mots, *ceux qui connaissent la vérité*, il marque la lumière de leur esprit.

Il est vrai de même que *les saines instructions de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, et *la doctrine qui est selon la piété*, sont la même doctrine; mais elle est exprimée par deux idées différentes, et la dernière ajoute quelque chose qui n'était pas enfermé dans la première. Le mot d'*Israël de Dieu* ajoute de même une nouvelle idée qui n'est pas comprise dans ces termes, *ceux qui marchent sur cette règle;* et il en est de même de tous les autres exemples. On regarde

toujours le terme précédent comme conçu et entendu, et l'on y ajoute par le second une nouvelle idée; et ainsi le mot *et* conserve sa signification naturelle. Mais cela ne peut avoir lieu quand on ne joint par un *et* au terme métaphorique, l'explication précise de la métaphore. Car la particule *et* marquant que le terme métaphorique est entendu et conçu, l'addition que l'on fait ensuite de l'explication de ce terme est inutile, choquante et fausse, parce qu'elle n'ajoute point une nouvelle idée, quoique l'*et* eût signifié que l'on allait y en ajouter une. C'est la raison qui fait que toutes ces propositions, *l'arche est l'Église* ET *la figure de l'Église; l'agneau pascal était le passage* ET *la figure du passage; ce portrait est César* ET *le portrait de César*, seraient ridicules. Car elle fait voir qu'elles enferment toutes une fausseté secrète. En disant d'un portrait que c'est César, et ajoutant *et*, on suppose que celui à qui on parle entend que c'est le portrait de César, et on lui fait attendre une nouvelle idée qui n'est pas encore conçue; de sorte que quand on ajoute, ET *le portrait de César*, on le trompe en ne lui disant rien que ce qu'il avait déjà conçu. Mais, par une raison contraire, quand ces mêmes propositions sont exprimées par le mot de *c'est à-dire*, elles ne sont point ridicules, et il est permis de dire que *l'arche était l'Église, c'est-à-dire la figure de l'Église; que la pierre du désert était Jésus-Christ, c'est-à-dire la figure de Jésus-Christ.* Car encore que ces propositions puissent être désagréables lorsque l'on explique ce qui était déjà conçu, elles ne sont pas néanmoins ridicules, parce que le mot de *c'est-à-dire* fait entendre à l'esprit que l'on ne lui donnera aucune nouvelle idée, et que l'on prétend seulement lui faire concevoir ce qui était enfermé dans le premier terme dont on s'était servi.

On voit par-là que tant s'en faut que le mot *et*, et celui de *c'est-à-dire*, aient le même sens; qu'ils font sur l'esprit deux impressions toutes contraires. Le mot de *c'est-à-dire* marque que l'on suppose que le terme dont on s'est servi n'a pas été assez entendu, et que l'on va ajouter une idée qui y est comprise; et le mot *et* marque que l'on suppose le mot précédent conçu et entendu, et que l'on y va ajouter une nouvelle idée qui n'y est pas comprise. Et c'est ce qui fait voir que l'expression d'Euthymius serait ridicule et fausse dans le sens de M. Claude. Car cet auteur disant que le Verbe change le pain en son corps même, et le vin en son précieux sang, et ajoutant la particule *et*, représente les termes *de corps même et de précieux sang* comme entendus, et il fait entendre une nouvelle idée. Ainsi ajoutant, comme il fait, et en *la vertu de l'un et de l'autre*, si c'était ce qu'il avait déjà signifié par le mot de corps même et de sang même, sa proposition serait visiblement fausse et trompeuse.

Si M. Claude se plaint que l'on réduise l'examen de ces choses à des discussions trop subtiles, qu'il s'en prenne à lui-même; car c'est lui seul qui nous y contraint. Il nous aurait épargné cette peine, s'il lui eût plu de consulter ce sentiment secret par lequel on reconnaît tout d'un coup la différence des expressions d'une manière plus sûre que par toutes les règles du monde, puisque les règles mêmes ne sont vraies que lorsqu'elles sont conformes à ce sentiment. Mais ayant voulu abuser d'une maxime mal entendue, que l'*et* est quelquefois explicatif, il nous a obligé de lui faire voir qu'il se trompait avec sa maxime, qui n'a point d'autre sens véritable, sinon que l'*et* joignant deux idées, il se trouve quelquefois que la seconde est plus claire que la première, et lui sert ainsi en quelque sorte d'explication. Mais il a eu tort d'en conclure que dans ces rencontres elle ait la même force que le mot de *c'est-à-dire*, puisque, comme nous avons fait voir, elle fait toujours une impression contraire à celle de ce terme, et qu'elle signifie toujours que le mot précédent est entendu, et que l'on y va ajouter une nouvelle idée.

CHAPITRE XIII.

Réfutation des vaines subtilités de M. Claude sur un passage de Théophylacte.

Il ne reste plus à examiner que ce que M. Claude allègue contre les explications que l'on a données au passage tiré du commentaire de Théophylacte sur S. Marc, qui porte que *Dieu plein de miséricorde, s'accommodant à notre faiblesse, conserve l'espèce du pain et du vin, mais qu'il la change en la vertu de sa chair et de son sang.* On propose trois explications de ce passage, dont on donne le choix à M. Claude, et on les autorise toutes par des raisons et par des exemples. M. Claude voyant donc qu'elles rendaient inutile l'argument qu'il tirait de cet endroit de Théophylacte pour établir sa clé de vertu, entreprend de les réfuter, et il les rejette d'abord par une raison commune. *En général*, dit-il (3ᵉ Réponse, p. 450), *ces trois explications nous paraissent trop violentes pour en choisir aucune: il ne faut pas tant s'agiter pour trouver le véritable sens de Théophylacte. Il veut dire simplement ce que portent ses termes, savoir, que le pain et le vin sont changés en la vertu de la chair et du sang de Jésus-Christ, et il ne veut dire autre chose. S'il eût cru un changement de substance, il l'eût dit aussi bien qu'un changement de vertu; d'autant plus que, comme je l'ai déjà montré, la difficulté qu'il s'était proposé de résoudre l'obligeait à s'en expliquer nettement. Pourquoi le pain étant chair ne paraît-il pas chair? C'est parce qu'il n'y a que la substance de changée, et que ses accidents demeurent. Un homme qui croirait la transsubstantiation devrait naturellement dire cela.* Mais il est étrange que M. Claude n'ait pas considéré combien cette raison était plus forte contre lui que contre son adversaire. Théophylacte dit une fois que le pain est changé *en la vertu du corps de Jésus-Christ;* il dit plusieurs fois qu'il est changé *au corps de Jésus-Christ, au corps même de Jésus-Christ*, que *c'est de la chair dans la vérité.* Il faut expliquer quelqu'une de ces expressions. On prétend que dans cet unique passage, par cette *vertu du corps de Jésus-Christ*, il entend le corps de Jésus-

Christ plein de vertu, ou l'essence intérieure du corps de Jésus-Christ. M. Claude prétend, au contraire, que par toutes ces expressions *de corps de Jésus-Christ*, de *corps même de Jésus-Christ*, de *chair dans la vérité*, il n'entend que la *vertu séparée de la chair de Jésus-Christ*. Quel sens est le plus violent et le plus contraint? Vaut-il mieux expliquer plusieurs passages par un seul, qu'un seul par plusieurs? Les termes de *corps de Jésus-Christ*, de *corps même de Jésus-Christ*, de *corps de Jésus-Christ dans la vérité*, sont-ils plus propres à exprimer une vertu séparée, que ceux de vertu de corps de Jésus-Christ à exprimer le corps de Jésus-Christ avec sa vertu? Que si l'on ajoute que ce langage, que *le pain est changé au corps même de Jésus-Christ, au corps de Jésus-Christ dans la vérité*, est l'expression de tous les Pères et de tous les Grecs, et que cette autre expression qu'il *est changé en la vertu*, n'est l'expression que de trois auteurs; si l'on ajoute que ces expressions : *Le pain est changé au corps de Jésus-Christ, au vrai corps de Jésus-Christ*, sont proposées une infinité de fois sans explication, et qu'au contraire cette autre expression, qui est *changé en la vertu du corps de Jésus-Christ*, est expliquée formellement par les trois auteurs qui s'en servent, qui sont S. Cyrille, Élie de Crète et Théophylacte (1); n'aura-t-on pas sujet de s'étonner que M. Claude ait osé rejeter en général ces explications comme forcées et violentes, en même temps qu'il veut en faire valoir une autre mille fois plus forcée et plus violente que celle-là?

On a répondu ailleurs à ce qu'il allègue ici, que cette solution n'est pas propre à éclaircir le doute proposé par Théophylacte; et ainsi il n'est pas nécessaire de s'y arrêter davantage. Il faut voir seulement ce qu'il dit en particulier contre ces explications, après avoir vu combien ce qu'il allègue en général est peu raisonnable. La première est, que le mot δύναμις étant opposé à εἶδος se prend quelquefois pour l'essence et la vérité intérieure, ce que l'on justifie par plusieurs exemples. Et voici ce que M. Claude (p. 450) allègue contre cette explication. « En particulier, dit-il, la première explication ne peut avoir « lieu, parce que quand on dit LA VERTU d'une chose « pour signifier sa vérité, sa réalité, son essence intérieure, ce n'est que lorsqu'il s'agit de cette vérité par « égard à son opération ou à ses effets; et les exemples « que M. Arnauld allègue confirment ce que je dis; « car quand S. Paul a dit, parlant des hypocrites, « qu'ils ont l'apparence de piété, μόρφωσιν, mais qu'ils « en ont renié la force, δύναμιν, il veut dire qu'ils « n'en ont qu'un faux semblant, une vaine ombre, « mais qu'ils n'en ont pas la vérité qui se démontre « par les effets. De même quand Hésychius a dit : « C'EST prendre la communion par ignorance, que de « n'en savoir pas LA VERTU ou la dignité, et d'ignorer « que c'est le corps et le sang de Jésus-Christ SELON LA « VÉRITÉ; c'est recevoir les mystères, et ne savoir « pas la vertu des mystères; il n'a pas entendu que « les mystères fussent le corps et le sang de Jésus-« Christ en substance; mais il a voulu dire que selon « l'intelligence spirituelle, qui est ce qu'il appelle « la vérité du mystère, c'est le corps et le sang de « Jésus-Christ; parce que ce qui paraît à nos yeux « n'est que l'ombre et le voile du mystère, mais « que l'objet divin représenté par ces choses sensibles, « est le corps et le sang de Jésus-Christ. C'est ce qu'il « appelle la vertu du mystère, parce que toute son « opération et tous ses effets ne dépendent que de là. « Quant à ce qu'il nous allègue de Paschase, outre que « c'est un auteur qui cherche à s'obscurcir lui-même, « comme font d'ordinaire les novateurs, et qu'il n'y a « pas de justice à vouloir régler sur ses expressions le « sens de Théophylacte; outre cela, dis-je, il n'y a « rien qui nous empêche de dire que quand il a appelé « l'essence intérieure des choses leur VERTU, ç'a été « par égard à leur opération et à leurs effets. Mais on « ne peut pas dire cela de Théophylacte; car il ne « s'agit pas dans son discours des effets de l'Eucharis-« tie; il s'agit seulement de savoir pourquoi le pain « étant la chair de Jésus-Christ, il ne paraît pas néan-« moins de chair. »

Pour renverser tout d'un coup tout ce discours, il n'y a qu'à faire remarquer premièrement que le passage de Théophylacte dont il s'agit, est une preuve dont M. Claude et les ministres se servent pour établir leur *vertu séparée* et leur changement *de vertu*, et que ce n'est pas une preuve que nous employions contre eux pour la détruire. Nous avons nos preuves séparées pour la réfuter, et M. Claude a sujet d'être content de celles qu'on a apportées; mais à l'égard de ce passage nous n'avons que la qualité de défenseurs. Or il est clair que c'est à celui qui emploie une preuve, de montrer qu'elle est concluante, et qu'il suffit au contraire à celui qui s'en défend, de montrer qu'elle ne conclut pas nécessairement, et d'y apporter une solution vraisemblable. Il ne suffit donc pas à M. Claude de montrer que les explications que l'on donne au passage de Théophylacte ne sont pas certaines et nécessaires; c'est à lui de montrer qu'elles ne sont pas probables, et que les termes dont il s'agit ne peuvent en aucune sorte souffrir le sens qu'on y donne. Et comme on a prétendu les autoriser par quelques exemples, il ne lui suffit pas d'expliquer ces exemples à sa fantaisie; il faut qu'il montre qu'il est certain qu'il ne s'entendent pas comme on le prétend. Or tant s'en faut qu'il s'acquitte de cette obligation, qu'il ne paraît pas même qu'il l'ait compfise. Il nous allègue froidement ses plus déraisonnables prétentions, comme si nous étions obligés de nous y arrêter. On lui dit que le mot de *vertu* est employé pour *essence intérieure*, dans ce passage d'Hésychius, que *c'est prendre la communion par ignorance que de ne savoir pas sa vertu et sa dignité, et d'ignorer que c'est le corps de Jésus-Christ dans la vérité*; et il nous

(1) M. Claude y ajoute encore Théodote et Euthymius; mais il se trompe : ces auteurs n'ont jamais dit que le pain fût changé en la vertu du corps de Jésus-Christ.

réplique qu'Hésychius n'a pas entendu que *les mystères fussent le corps et le sang de Jésus-Christ en substance*. C'est là la question. On prétend qu'il l'a entendu. Les termes favorisent cette prétention. *La substance du corps de Jésus-Christ, et le corps de Jésus-Christ dans la vérité*, sont la même chose; comme *M. Claude dans la vérité*, est la même chose que la *substance de M. Claude*. Il lui plaît d'expliquer ces termes d'une autre manière. Mais au moins ne devait-il pas être assez injuste pour nous vouloir faire recevoir cette explication comme certaine. Que si elle n'est pas certaine, elle n'est donc pas propre à prouver que l'explication qu'on donne à Théophylacte ne soit pas vraisemblable. Or c'est ce qu'il est obligé de faire voir.

C'est de plus un principe entièrement arbitraire, et qui n'est fondé sur rien, que de dire comme il fait, que *l'on ne se sert du mot de vertu pour signifier la réalité et l'essence intérieure d'une chose, que lorsqu'il s'agit de cette vérité par rapport à ses effets*. On s'en sert par opposition à l'apparence extérieure dans le passage de S. Paul; et ce rapport aux effets n'est marqué ni dans le passage d'Hésychius que l'on cite, ni dans celui de Paschase; de sorte que quand M. Claude nous dit en l'air que rien n'empêche d'y concevoir ce rapport, il fait voir qu'il ne sait pas ce qu'il est obligé de prouver; et il suffit de lui répondre, en un mot, que rien n'oblige aussi à concevoir ce rapport dans ces passages.

Enfin, il est absolument ridicule d'alléguer qu'il ne s'agit point des effets de l'Eucharistie dans le passage de Théophylacte. Il y a des choses qui sont tellement jointes ensemble, que l'idée de l'une excitant naturellement celle des autres, on les peut toujours joindre dans l'expression. Il ne s'agit pas de la grandeur de Dieu toutes les fois qu'on en parle; il est pourtant permis d'ajouter au nom de Dieu des épithètes qui marquent sa grandeur. Il ne s'agit pas du prix du sang de Jésus-Christ toutes les fois que l'on en parle; et néanmoins on y ajoute souvent l'épithète de τίμιος, précieux. S'agissait-il précisément si le corps de Jésus-Christ est source de vie, lorsque Euthymius dit que le Verbe *change le pain en son corps même, qui est une source de vie?* L'idée du changement attire naturellement celle de la fin du changement; et quoiqu'il ne soit question que de l'une, on ne laisse pas d'y joindre l'autre. Ainsi, encore que Théophylacte ne fût obligé précisément que de dire que Dieu change le pain en son corps, il a pu choisir une expression qui nous représentât ce corps comme efficace, comme source de vie, comme plein de force: et c'est ce que M. Claude avoue que le mot de δύναμις peut signifier.

Cette même remarque suffit pour dissiper la chicane que M. Claude oppose à la seconde solution, qui est, que c'est une façon de parler ordinaire aux Grecs, de dire δύναμιν σαρκὸς, *la force* ou *la puissance de la chair*, pour signifier la chair pleine d'efficace; à quoi M. Claude répond que *quand les auteurs expriment de cette manière la vertu d'une chose, pour signifier une chose pleine de vertu et d'efficace, ce n'est que lorsqu'ils considèrent cette chose sous l'idée de sa vertu ou de son efficace, et non autrement.....; qu'il n'y a rien de tel dans le passage de Théophylacte, parce qu'il ne considère pas la chair de Jésus-Christ à l'égard des effets qu'elle déploie sur les fidèles, mais qu'il la considère par égard au pain qui est changé en elle.* Mais s'il y eut jamais de défaite vaine et frivole, on peut dire que c'est celle-là; car elle suppose qu'on ne peut représenter une chose sous l'idée de son efficace, que lorsqu'il s'en agit expressément. Et cependant il n'y a rien de si commun que de donner à la chair de Jésus-Christ l'épithète de *vivifiante*, d'*immortelle*, de *sainte*, de *précieuse*, de *pleine de pureté*, sans qu'il s'agisse particulièrement ni de sa vertu, ni de son immortalité, ni de sa sainteté, ni de son excellence, ni de sa pureté. L'idée de la chair de Jésus-Christ excite toutes ces autres idées; et comme elle se présente à l'esprit avec ces qualités, on ne manque guère d'en exprimer quelques-unes; mais celle qui se présente le plus naturellement, est celle de sa vertu et de son efficace, parce que l'on sait qu'elle n'est présente dans ce mystère que pour agir sur nos âmes et sur nos corps d'une manière toute divine; de sorte que l'on peut dire qu'il s'agit toujours dans ce mystère de considérer la chair de Jésus-Christ comme efficace et vivifiante, parce qu'elle se présente toujours sous ces idées à notre esprit, et qu'il n'est pas étrange que l'esprit qui les conçoit les exprime par ces paroles.

Enfin M. Claude suit encore la même méthode pour réfuter la troisième solution, qui est d'oublier que c'est à lui à prouver qu'elle n'est pas bonne. Car il ne nous y oppose encore que ses prétentions les plus déraisonnables, qu'il transforme en axiomes. Et c'est pourquoi nous ne nous y arrêterons pas davantage.

C'est à quoi se réduisent tous les efforts que M. Claude a faits pour soutenir cette *vertu séparée*, qui sert de fondement à la foi et au salut des calvinistes. Il n'oppose à cette foule de preuves qui en découvrent la fausseté, qu'une expression qui se trouve dans trois auteurs. On lui montre qu'elle se peut expliquer avec très-grande raison en trois manières différentes, et que ces trois auteurs l'expliquent très-précisément dans ces passages mêmes. Il n'a rien à opposer à ces solutions que des décisions vaines et téméraires. Cependant il ne craint pas de dire (3e Réponse, p. 463), avec cette confiance qui lui est propre, que *l'on prouve le changement de vertu par des témoignages si formels et si exprès, que M. Arnauld n'y saurait faire de réponse solide*. Mais il y a lieu de croire qu'après tout ce qu'on a dit ici, il y aura peu de personnes à qui cette confiance impose.

CHAPITRE XIV.

Considérations générales sur le procédé des ministres dans l'établissement de leur chimère de la vertu séparée.

Après avoir montré par tant de preuves l'absurdité de cette efficace séparée du corps de Jésus-

Christ, dont les ministres ont fait un des fondements de leur doctrine, il est bon de considérer tout d'une vue la conduite qu'ils ont tenue dans l'établissement de cette chimère, et de réunir ensemble tous les divers traits qui composent le tableau que nous en avons fait, afin qu'on puisse mieux voir avec quelle hardiesse ils se jouent de la crédulité des simples.

Si les ministres n'avaient eu égard qu'à la seule Écriture, jamais ils ne se seraient avisés de nous parler de cette *efficace* et de cette *vertu séparée* du corps de Jésus-Christ, puisqu'on n'en saurait trouver la moindre preuve, ni même la moindre idée dans l'Écriture. Et c'est pourquoi ceux qui renoncent absolument aux Pères, comme les anabaptistes, les sociniens et les remontrants, n'ont pas manqué de la rejeter, et de se moquer de cette invention des calvinistes. Mais comme ceux-ci ne se sont jamais mis en peine de la liaison de leur doctrine avec leurs principes, parce qu'au lieu d'avoir pour unique but l'établissement de certains dogmes, ils y ont voulu joindre le soin de leur propre conservation et de leur agrandissement, et que dans cette vue ils ont reçu les opinions qui étaient nécessaires pour attirer la multitude, et ne pas effaroucher les esprits, ils se sont portés à admettre cette vertu séparée par artifice de leur politique, et non pas par une suite de leurs autres sentiments. Car quoiqu'il leur soit permis par leurs principes de supposer que tous les chrétiens ont été dans l'erreur depuis les apôtres, et qu'ils ne trouvent en cela aucune impossibilité, parce que, selon eux, l'Église est faillible en tous les temps; ils ont jugé néanmoins qu'il y avait quelque chose de dur, d'accuser l'Église d'erreur sur le sujet de l'Eucharistie depuis le temps des apôtres, et que cette conduite ne serait pas propre pour attirer bien des gens à leur parti. Ils ont donc cru que pour remédier à cette faiblesse humaine, qui fait que les hommes s'effraient de se voir opposés au sentiment de tous les Pères sur un article capital, il fallait s'y prétendre conformes à quelque prix que ce fût. Mais comme ce dessein enfermait celui de se défendre de ces passages où il est continuellement parlé du corps de Jésus-Christ, il fallait trouver le moyen de les expliquer, et inventer des solutions pour s'en démêler. Celle que Zwingle appelle *la clé de figure,* et qui consiste à prendre le mot de corps de Jésus-Christ pour son image, leur a paru très-commode, et ils ont fait ce qu'ils ont pu pour l'autoriser tant par l'Écriture que par les Pères. Mais parce qu'il y a quantité de passages où il est visiblement ridicule de l'appliquer, et dans lesquels il est clair, par le passage même, que les Pères ont voulu dire autre chose, il fallait renoncer à leur prétention, ou trouver quelque chose de plus : et c'est où ils ont bien montré qu'il n'y a rien d'impossible à une hardiesse aussi ingénieuse que la leur. Car comme il n'y a jamais eu de gens qui aient mieux pénétré la faiblesse de l'esprit humain, et qui en aient mieux su profiter, ils ont bien vu qu'un effet ordinaire de cette faiblesse, c'est que le commun du monde ne se met point en peine d'examiner la solidité des principes, pourvu qu'ils soient appliqués avec quelque adresse; qu'on s'accoutume enfin aux sens les plus extraordinaires à force de les entendre répéter, et que l'on suppose aisément qu'une chose a été prouvée, ou qu'elle est bien aisée à prouver, quand on la voit avancer fièrement comme certaine et incontestable. C'est dans cette confiance que, pour se défaire de ces passages incommodes où *la clé de figure* leur était de nul usage, ils ont cru qu'ils n'avaient qu'à inventer une autre solution en l'air, sans apparence, sans raison et sans preuve, et à l'appliquer hardiment à tous ces passages qu'ils ne pouvaient résoudre autrement. Cette solution est la célèbre *clé de vertu ou d'efficace séparée de la chair de Jésus-Christ,* dont nous avons si souvent parlé; et c'est par-là qu'ils ont prétendu éluder la plupart des Pères, et principalement ceux où il est parlé de changement et d'opération réelle du S.-Esprit. Suivant ce projet, ils ont rempli leurs livres de cette prétendue solution. Ils ont répété à chaque page qu'il faut entendre tel et tel passage, non du corps même de Jésus-Christ, mais de son efficace et de sa vertu. Tantôt ils ont proposé cette chimère comme un premier principe qui n'a point besoin de preuves, tantôt ils l'ont accompagnée de ces misérables preuves que nous avons rapportées. Et cela leur a suffi pour dire avec une confiance inconcevable qu'*il n'y avait rien dans les Pères* qui favorisât les catholiques, et qu'ils avaient pleinement réfuté tous leurs livres. Et parce que la plupart des auteurs catholiques ne se sont pas appliqués en particulier à détruire cette rêverie, et qu'ils ont simplement proposé les passages des Pères, sans en faire l'application *à cette vertu séparée,* ils affectent de les traiter avec mépris, pour les rendre méprisables aux personnes peu intelligentes. Toutes les preuves des catholiques deviennent faibles, et n'ont aucune force contre eux, s'ils en sont crus; parce qu'il leur est facile de dire en l'air que ces passages s'entendent du corps de Jésus-Christ en vertu ou en efficace.

Voilà la conduite qu'ils ont tenue, et ils ne se sont pas tout-à-fait trompés dans le succès qu'ils en avaient espéré. Les esprits faibles, leur voyant répéter si souvent et si hardiment leur solution d'*efficace séparée,* se sont imaginé qu'elle avait quelque fondement solide, et que les arguments qui ne la détruisaient pas directement, ne pouvaient rien. Mais comme il est toujours permis, pour découvrir le défaut des conséquences, de remonter à la source et d'en examiner les principes, il est juste de faire rendre raison aux ministres de ce procédé, et de leur demander de quel droit ils ont introduit ce songe dans leur théologie? A la vérité, s'il n'y avait point d'autre vie que celle-ci, et qu'il ne s'agît que de soutenir le parti qu'on a embrassé par quelque moyen que ce pût être, on ne saurait s'empêcher de louer leur esprit et leur industrie. Mais ces louanges seraient criminelles dans une occasion où il s'agit de la

vérité, qui ne dépend point de nos inventions; où il s'agit de leur salut même, et de celui d'une infinité de misérables qu'ils entraînent avec eux. Ainsi cette effroyable conséquence nous doit bien plutôt porter à les regarder d'un œil de compassion, et à traiter d'un excès déplorable de témérité cette facilité à inventer de nouvelles solutions pour se séparer de Jésus-Christ, en se séparant de son Église. Car enfin, pour reprendre en peu de mots tous les points que nous avons pleinement justifiés, ne leur pouvons-nous pas dire, et nous et tous ceux qu'ils abusent si indignement : Vous nous parlez continuellement d'une certaine vertu séparée du corps de Jésus-Christ, qui est imprimée, dites-vous, dans le pain de l'Eucharistie, selon les Pères, ou qui l'accompagne, selon vous. Vous l'employez à mille usages différents; elle vous sert en toute occasion pour vous défendre de l'autorité des Pères qu'on vous oppose. Quand on vous presse par des passages précis et formels, vous prétendez qu'on se doit payer de cette réponse, qu'on les doit entendre non du corps de Jésus-Christ même, mais de son efficace et de sa vertu. Il est donc bien juste au moins que vous nous disiez où vous avez pris ce grand principe, qui est le fondement de votre doctrine, et sans quoi elle ne saurait subsister. Est-ce de l'Écriture, hors de laquelle vous faites profession de ne rien recevoir au nombre des dogmes qui composent votre foi? Mais nous n'y voyons rien qui puisse servir à établir, même probablement, cette *efficace séparée;* puisque vous ne sauriez l'en tirer que par cette conséquence visiblement ridicule, que Jésus-Christ ayant dit du pain consacré que c'était son corps, c'est-à-dire, selon vous, la figure de son corps, il faut qu'il en contienne la vertu. Car les autres passages de l'Écriture sont encore moins propres, s'il se peut, pour le prouver. Et vous ne la pouvez, par conséquent, admettre sans renoncer à ce grand fondement de votre réformation, de ne reconnaître que l'Écriture pour règle de la foi.

Mais nous voulons bien que vous ne soyez pas si rigoureusement attachés à l'observation de vos propres règles, et que vous ayez droit de vous en dispenser quand il vous plaît, au même temps que vous voulez forcer les autres de les recevoir. Montrez-nous au moins que ce principe d'efficace séparée soit autorisé par les Pères. On voit à la vérité que vous faites quelques efforts pour cela, quoique ce soit rarement et à regret, et plutôt en passant qu'à dessein formé, tant vous avez peur qu'on ne vous arrête sur ce point. Mais comment y pourriez-vous réussir, s'il est même sans apparence qu'on le puisse entreprendre? Le moyen que les Pères, qui ont tiré toute leur doctrine sur l'Eucharistie de ces paroles : *Ceci est mon corps,* et qui l'y ont souvent renfermée tout entière, aient pu tirer de là une efficace séparée du corps de Jésus-Christ? Nous savons qu'ils parlent souvent d'efficace; mais nous en concluons naturellement que c'est une efficace qui procède de la chair même de Jésus-Christ réellement présent, et non une efficace séparée de cette chair même; puisque ce passage : *Ceci est mon corps,* qui est le fondement de la doctrine de l'Eucharistie, prouve parfaitement cette efficace conjointe, et ne saurait être employé sans extravagance pour prouver une efficace séparée.

Cependant nous sommes prêts à vous écouter, et à apprendre de vous sur quels passages vous établissez votre efficace séparée. Sur un passage de S. Cyrille, dites-vous, qui est rapporté par Victor d'Antioche. Mais en vérité n'est-ce pas nous vouloir abuser honteusement, que de nous produire un passage qui vous condamne si nettement, aussi bien que celui de S. Ambroise et de Théophylacte? Et n'est-il pas encore impossible que vous ne reconnaissiez vous-mêmes combien ce petit nombre d'autres passages dont vous vous servez pour appuyer ceux-là vous est inutile, puisque la conclusion que vous en tirez n'est fondée que sur ce ridicule principe, que quiconque parle de l'efficace de l'Eucharistie sans parler en même temps de la chair de Jésus-Christ, quoiqu'il en parle ailleurs, admet une efficace séparée? Il y a même de la honte à réfuter des absurdités si grossières, et il est étrange que vous n'en ayez pas eu de les proposer.

Reconnaissez donc enfin que votre clé d'efficace est absolument sans preuves et dans l'Écriture et dans les Pères, qu'elle est purement de votre invention, que c'est une production de votre entêtement; et jugez vous-mêmes ce qu'on doit penser de ceux qui n'ont point trouvé d'autre moyen pour soutenir une opinion qui les a fait séparer de l'Église universelle, que d'inventer une solution fantastique, sans preuve et sans apparence, et convaincue de fausseté par mille preuves positives, par laquelle néanmoins ils prétendent changer le sens des paroles de tous les Pères. Y eut-il jamais une illusion plus étrange, une témérité plus étonnante, un procédé moins sincère et moins digne de gens qui se disent théologiens? Est-ce témoigner qu'on a quelque amour pour la vérité, quelque soin de son salut, quelque crainte de Dieu et des hommes? Mais je me trompe. La gloire de cette invention ne vous est pas due; vous n'avez fait qu'employer contre le mystère de l'Eucharistie le même artifice que d'anciens hérétiques ont employé autrefois contre la divinité du Fils de Dieu. Car S. Chrysostôme témoigne, dans son homélie 4 sur l'Épître aux Corinthiens, que Marcellus Photin et Sophronius, pour empêcher qu'on ne crût que le Verbe qui s'était fait chair était une personne subsistante, s'avisèrent de dire que c'était une *énergie*, c'est-à-dire une vertu et une efficace, *qui avait habité parmi nous.* Voilà l'origine de votre clé de vertu. C'est sur ce modèle que, pour anéantir tous les passages où les Pères nous assurent que nous recevons le vrai corps de Jésus-Christ, vous transformez le corps en une énergie et une efficace séparée.

Mais si cet artifice est capable de surprendre les gens simples et imprudents, il ne fera que vous rendre odieux à tous ceux qui auront assez d'intelligence

pour le reconnaître, et ils n'en seront que plus disposés à avouer les justes conséquences que la vérité nous donne droit de tirer contre vous. Elles se réduisent à trois, qui en comprennent plusieurs autres, et qui renversent toutes vos prétentions. La première est que tous les passages des Pères que vous prétendez expliquer par votre *efficace séparée* sont mal expliqués, et que toutes les fois que vos auteurs s'en servent pour y répondre, ils n'y répondent point du tout; de sorte qu'au lieu que jusqu'ici ils ont cru qu'il leur suffirait de dire en l'air qu'un passage d'un Père ne s'entend pas du corps même de Jésus-Christ, mais de sa vertu, il doit suffire présentement de montrer que quelqu'un de vos auteurs se sert de cette solution pour le convaincre qu'il raisonne mal, et que sa solution est fausse. La seconde est que les passages des Pères, qu'ils ont tâché d'éluder par cette efficace séparée, subsistent dans toute leur force, et doivent passer pour décisifs et pour convaincants, et qu'ainsi ils détruisent absolument votre doctrine. Et la troisième, que tout le système de l'opinion des Grecs, que M. Claude propose dans le troisième livre de sa nouvelle Réponse, et toutes les solutions qu'il apporte dans le quatrième aux passages des auteurs grecs qu'on lui avait allégués, sont absolument renversées, puisque cette prétendue *vertu séparée* est le fondement de ce système et de toutes ces solutions.

LIVRE SIXIÈME.

HAPITRE PREMIER.

Que l'invocation du S.-Esprit qu'on voit contenue dans toutes les Liturgies, pour faire du pain et du vin le corps et le sang de Jésus-Christ, prouve qu'on a toujours pris ces paroles au sens de la transsubstantiation.

Si les discours et les expressions particulières des Pères sur l'Eucharistie méritent qu'on y ait égard, parce qu'il n'y a aucune apparence qu'il y ait eu dans l'Église aucune diversité de sentiments sur l'essence de ce mystère, on doit encore plus considérer certaines expressions communes, et qui se trouvent avoir été en usage parmi tous les chrétiens du monde. Car le but des paroles étant d'exprimer nos pensées, et les unes les exprimant simplement, et par un rapport naturel qui porte directement l'esprit à l'objet, les autres les exprimant par une espèce de détour, et sous quelque image qu'on emprunte pour se faire entendre plus vivement et plus agréablement, ce qu'on appelle métaphore, il est fort naturel que toutes les nations du monde se rencontrent d'elles-mêmes sans concert dans une expression simple et naturelle; mais il est contre la nature qu'elles se portent toutes d'elles-mêmes, sans exception, à exprimer une vérité importante de la religion par des termes bizarres et éloignés de l'idée qu'elles voudraient imprimer. Or il n'y a point d'expression plus commune, et à laquelle les chrétiens se soient portés par un consentement plus général, que celle qui compose cette prière mystérieuse par laquelle on demande à Dieu qu'il envoie son S.-Esprit pour *faire le pain le corps, et le vin le sang de Jésus-Christ.* Cette invocation ou du S.-Esprit en particulier, ou de Dieu sans distinction de personnes, ou du Père, ou de Jésus-Christ, se trouve généralement dans toutes les Liturgies. L'effet qu'on demande y est exprimé par ces termes de faire *du pain le corps, et du vin le sang,* ou de changer et transférer le pain au corps de Jésus-Christ, avec quelques additions particulières dans certaines Liturgies, qui fortifient encore l'expression, et l'attachent encore davantage au sens naturel.

Dans la Liturgie de S. Jacques cette prière est conçue en ces termes : *Envoyez, Seigneur, votre Esprit même sur nous et sur ces saints dons proposés, afin que par sa sainte et glorieuse présence il les consacre, et qu'il fasse de ce pain-ci le saint corps de votre Christ, et de ce calice-ci le sang vénérable de votre Christ.* Dans les Constitutions de Clément, elle est ainsi exprimée : *Envoyez votre S.-Esprit sur ce sacrifice, afin qu'il fasse ce pain le corps de votre Christ, et ce calice le sang de votre Christ. Envoyez*, dit la Liturgie de S. Marc, *votre S.-Eprit sur nous et sur ces pains et ces calices, afin qu'il les sanctifie et les consacre comme Dieu tout-puissant, et que de ce pain et de ce calice il fasse le corps et le sang de la nouvelle alliance de Notre-Seigneur même, Dieu, sauveur et souverain roi, Jésus-Christ.*

Dans celle de S. Basile cette oraison se dit secrètement; et si le mot de *faire* n'y est pas exprimé, il y est visiblement sous-entendu. Car le prêtre s'adressant à Dieu même, joint à ce qu'il a dû dire dans son esprit les paroles suivantes : *Le pain le corps même de Notre-Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ, et le calice le précieux sang même de Notre-Seigneur Dieu et Sauveur Jésus-Christ.* Dans celle de S. Chrysostôme le prêtre dit à Dieu : *Faites ce pain le précieux corps de votre Christ, et ce calice le précieux sang de votre Christ.*

Les Liturgies de l'Église latine mettent cette prière avant la prononciation des paroles sacramentales; mais on y demande de même à Dieu *que l'oblation soit faite pour nous le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, son Fils unique;* comme il se voit dans l'Ordre romain, dans la messe d'Illyricus, dans la messe attribuée à S. Grégoire. La Liturgie des Arméniens, rapportée dans le premier tome de *la Perpétuité,* sur l'attestation d'un évêque arménien, porte ces paroles : *Nous vous prions, ô Dieu plein de bonté, d'envoyer sur nous et sur les dons proposés votre Esprit saint et éternel comme vous, et de même essence que vous, par lequel*

en bénissant le pain vous le ferez le corps de Notre-Seigneur, et en bénissant ce calice vous le ferez véritablement le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. La Liturgie intitulée *Canon generalis Æthiopum*, porte le mot de changer au lieu de celui de faire. *Seigneur Jésus*, dit le prêtre, *amateur des hommes, nous implorons humblement votre bonté, afin que vous tourniez les yeux vers ce pain et vers ce calice. Bénissez-les, sanctifiez-les, purifiez-les, et changez ce pain en votre chair sans tache, et ce vin en votre sang précieux.* Et c'est aussi le mot qu'on lit dans la messe égyptienne attribuée à S. Grégoire, dans laquelle le prêtre s'adressant à Dieu lui dit : *Envoyez sur nous la grâce de votre S.-Esprit, qui purifie et change ces oblations au corps et au sang qui nous a délivrés; que ce pain soit fait votre sacré corps, Notre-Seigneur, notre Dieu et notre Sauveur Jésus-Christ.* Saumaise, dans sa lettre 32, rapporte une prière tirée d'une Liturgie des Cophtes que M. de Thou avait rapportée de son voyage du Levant, où le prêtre demande à Dieu qu'il envoie la grâce de son S.-Esprit, *afin que nous changions*, dit-il, *ces oblations viles au corps et au sang de Notre-Seigneur.* Mais la Liturgie syrienne, attribuée à S. Basile, se sert du mot de faire. *Faites ce pain*, dit le prêtre, *le corps glorieux de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour l'expiation de nos fautes et la rémission de nos péchés.* Eusèbe de Césarée, dans un passage cité par S. Jean de Damas, représente ce langage de l'Église par ces paroles, qui ont visiblement rapport à celui des Liturgies : *Le S.-Esprit consacre les dons proposés, et le pain est fait le précieux corps de Notre-Seigneur, et le breuvage le précieux sang du Seigneur.* Et c'est mal à propos qu'Aubertin s'inscrit en faux contre ce passage, sur ce que le cardinal du Perron l'avait cité par mépris comme étant pris du quatrième livre de la Foi orthodoxe, au lieu qu'il est du troisième des Parallèles, chapitre 45. Car comme ce livre n'est pas inconnu à Aubertin, et que ce lieu même est cité par Blondel (Eclairc., p. 61), il ne saurait se défendre d'avoir agi peu sincèrement, en s'amusant à chicaner sur une erreur dans la citation, lui qui n'ignorait pas d'ailleurs que le passage fût véritable. S. Cyrille de Jérusalem se sert de la même expression dans sa première catéchèse mystagogique : *Le pain et le vin*, dit-il, *avant l'invocation de l'adorable Trinité, n'étaient que de simple pain et de simple vin; mais après l'invocation le pain est fait le corps de Jésus-Christ, et le vin le sang de Christ.* Et dans la catéchèse cinquième il rapporte l'oraison même de la Liturgie, *par laquelle*, dit-il, *on prie Dieu qu'il fasse le pain le corps de Jésus-Christ, et le vin son sang.* S. Augustin en parle de même au sermon 87, *de Diversis*, cité par Bède, sur le dixième chapitre de la première aux Corinthiens : *Ce n'est pas toute sorte de pain*, dit-il, *mais celui seul qui reçoit la bénédiction de Christ, qui est fait le corps de Christ.* S. Gaudence emploie le même terme, en disant que *le Créateur de toutes choses, qui produit le pain de la terre, fait du pain son propre corps, parce qu'il le peut et l'a promis.* Et enfin l'auteur du livre des Sacrements s'en sert en quantité d'endroits, comme quand il dit (l. 4, c. 4) : *Vous direz peut-être : C'est mon pain ordinaire. Mais ce pain est pain avant la consécration; lorsque la consécration y est jointe, du pain la chair de Jésus-Christ est faite.* Et un peu après : *Vous avez donc appris que du pain est fait le corps de Jésus-Christ, et qu'on ne met que du vin et de l'eau dans le calice, mais qu'il est fait le sang de Jésus-Christ, par l'opération de la parole divine.* Et au chapitre 5 : *Avant que les paroles de Jésus-Christ soient prononcées, c'est un calice plein de vin et d'eau; et après que les paroles de Jésus-Christ ont opéré, le sang qui a racheté le peuple est fait dans ce calice.* S. Isidore de Damiette emploie cette expression d'une manière plus forte, en disant (l. 1, epist. 106) que *le S.-Esprit fait le pain commun le propre corps de Jésus-Christ incarné.* Proclus, archevêque de Constantinople, fait la même allusion au langage liturgique, dans un passage que nous avons déjà cité, qui porte que *les apôtres attiraient le S.-Esprit par ces prières, afin que sa divine présence fît le pain proposé en sacrifice, et le vin mêlé d'eau le corps même et le sang même de notre Sauveur Jésus-Christ.* Et Théodoret se sert du même terme dans son dialogue intitulé l'*Inconfus*, disant que *l'on conçoit par l'esprit que les symboles sont ce qu'ils ont été faits, et qu'on les croit, et qu'on les adore comme étant ce qu'on les croit.*

Il n'y a donc point de langage plus autorisé et plus universel que celui-là, et qui ait plus les marques de ce langage naturel qui naît du rapport entre l'expression et l'objet. Cependant il est visible que la doctrine des catholiques le produit directement, et qu'il exprime littéralement ce qu'elle soutient, et qu'au contraire celle des calvinistes ne le produit point, et n'y peut être renfermé que par un tour bizarre d'imagination. Car il faut bien considérer que c'est cette expression : *Ceci est mon corps*, qui a produit cette invocation du S.-Esprit, et cette prière par laquelle on demande qu'il fasse *du pain le corps de Jésus-Christ*; c'est-à-dire que les fidèles ont conclu du sens qu'ils donnaient à ces paroles : *Ceci est mon corps*, qu'elles ne se pouvaient accomplir sans le S.-Esprit, et qu'afin que le pain devînt le corps de Jésus-Christ, de la manière qu'il est dit l'être dans cette proposition : *Ceci est mon corps*, il fallait que le S.-Esprit fît qu'il le fût. Ainsi ils ont regardé ce qui est signifié par cette proposition : *Ceci est mon corps*, comme le terme de l'opération du S.-Esprit. Ils ont cru que c'était le S.-Esprit qui faisait le pain le corps de Jésus-Christ, et qu'il ne le pouvait être s'il ne faisait qu'il le fût. De sorte que comme, selon les calvinistes, le pain n'est appelé le corps de Jésus-Christ qu'en figure, il s'ensuit que le terme de cette opération du S.-Esprit ne serait que de produire, ou plutôt d'établir une figure du corps de Jésus-Christ, et qu'ainsi le sens de cette prière serait : Envoyez, Seigneur, votre S.-Esprit, afin qu'il fasse que ce pain nous soit une figure du corps de Notre-Seigneur.

Mais ce sens est ridicule et extravagant pour plusieurs raisons : 1° parce que cette invocation du

S.-Esprit n'étant point prescrite par l'Écriture, et cette opération du S.-Esprit n'y étant point marquée, ce n'est que du sens que les chrétiens ont donné à ces paroles : *Ceci est mon corps*, et de ce qu'ils ont cru qu'elles ne se pouvaient accomplir sans le S.-Esprit, qu'ils ont conclu qu'il le fallait invoquer. Or il est contre le sens commun que toutes les nations du monde aient conclu qu'il fût besoin d'une opération du S.-Esprit, afin de faire que le pain devînt un signe d'institution du corps de Jésus-Christ.

Cette conclusion est bien juste et bien naturelle dans la doctrine catholique, puisqu'afin que le pain et le vin soient faits le corps et le sang de JésusC-hrist, il faut que Dieu agisse d'une manière qui surpasse les forces de la nature ; et par conséquent il est nécessaire de l'invoquer. Mais il n'est nullement évident que pour destiner une certaine matière à signifier le corps de Jésus-Christ, on ait besoin d'une opération du S.-Esprit. Et en effet on ne trouvera point qu'après l'institution générale d'un signe on se soit adressé au S.-Esprit pour l'application particulière d'une certaine matière à cet usage. On n'a point invoqué le secours de Dieu, afin que chaque circoncision que les Juifs pratiquaient sur leurs enfants devînt un signe d'alliance entre Dieu et cet enfant. On ne s'adressait point à Dieu afin que les agneaux qu'on immolait fussent un signe du passage de l'ange. On ne demande point à Dieu que le jour de Pâque soit le signe de sa résurrection. A la vérité on invoque le S.-Esprit sur les eaux du baptême, sur le S. chrême, sur l'eau bénite, et sur quantité de choses que l'on consacre. Mais ce n'est pas simplement pour les rendre des signes, c'est pour les rendre des instruments et des organes des grâces de Dieu ; et l'on n'y adresse point à Dieu de prière dans laquelle on lui dise : *Faites, Seigneur, cette eau votre précieux sang ; faites cette huile votre S.-Esprit.*

2° Quand même il y aurait quelque lieu de s'adresser au S.-Esprit pour ce changement de simple signification, il n'y en aurait aucun d'exprimer ce changement par ces paroles : Faites le pain le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Car ce terme de *faire* donnant l'idée d'une opération réelle, il est contre la nature que l'on s'en soit servi généralement pour exprimer une chose qui n'a aucun besoin d'une opération de cette sorte.

En vérité, il est étrange que les calvinistes nous obligent toujours de supposer que les idées qui composent leur doctrine étant si aisées à concevoir et à exprimer, tous les chrétiens du monde soient néanmoins convenus de ne se servir d'aucun des termes qui les signifient naturellement, et qu'ils se soient généralement portés à d'autres expressions qui impriment une idée toute différente. Était-il si difficile de dire : Envoyez, Seigneur, votre S.-Esprit, afin *qu'il fasse que ce pain représente votre corps, et que ce vin soit la figure de votre sang ;* ou bien : Envoyez, Seigneur, votre S.-Esprit, afin qu'il établisse ce pain pour figure de votre corps ? Cette expression, qui nous paraît si naturelle, était-elle si malaisée à trouver, ou si embarrassée, qu'elle ne soit jamais venue dans l'esprit de personne, ou qu'on l'ait évitée avec tant de soin que jamais aucune église n'en ait usé ? Pourquoi se sont-elles toutes portées à dire : Faites ce pain le corps de Jésus-Christ Notre-Seigneur, et ce vin son sang ? Qui a pu produire en elles un tour d'imagination si surprenant ? et d'où vient qu'aucune n'est demeurée dans les idées naturelles qui naissent du sens des calvinistes, ni n'a parlé comme ils parlent présentement ?

Mais il n'est point ici question d'une opération morale qui n'a qu'un signe pour effet. Il est question d'une opération qui produise un changement ; il est question d'une opération de la toute-puissance de Dieu. On lui demande qu'il agisse comme Dieu tout-puissant, ὡς παυδύναμος Θεός, c'est-à-dire qu'on lui demande un effet très-réel et très-positif. Aussi les calvinistes ont bien vu que c'était trop peu que cette prétendue figure pour remplir l'idée que donne cette invocation et cette opération du S.-Esprit ; et c'est ce qui les a obligés d'avoir recours à leur autre clé *de vertu séparée.* Ils veulent donc que ce que l'on demande au S.-Esprit par cette invocation soit qu'il remplisse le pain de sa vertu, qu'il y déploie son efficace, qu'il en fasse le corps de Jésus-Christ, non réellement, non simplement en signe, mais en efficace. C'est tout ce qu'ils ont pu trouver pour éluder cette invocation et ces expressions de tous les chrétiens du monde. Mais il s'ensuit de là que leur premier sens de figure, qui est l'unique qu'ils appliquent à ces paroles ; *Ceci est mon corps*, quand ils les considèrent dans l'Évangile même, ne peut subsister, parce qu'*être en vertu n'est pas être en figure*, et que quand on dit que le pain est le corps de Jésus-Christ en vertu, c'est un *est* de réalité, et non de signification ; car on ne veut pas dire que le pain signifie cette vertu, mais qu'il la contient. Si donc l'effet de cette opération du S.-Esprit est de faire que le pain soit le corps de Jésus-Christ en vertu, il ne faut plus dire qu'il l'est en figure : car il n'est corps de Jésus-Christ que de la manière que le S.-Esprit accomplit cette parole : *Ceci est mon corps ;* et si cette action se termine *à un être en vertu*, il faut que ces paroles signifient aussi *un être en vertu ;* et par là les calvinistes renoncent à leur *être en figure* et à tous ces exemples d'expressions figuratives dont ils ont tant étourdi le monde ; ils se réduisent à un sens qui est sans exemple et sans aucune autorité ; et après avoir longtemps trompé les peuples par les noms de *type*, de *symbole*, d'*image*, ils abandonnent eux-mêmes tout cela pour embrasser un autre sens et un *est* de réalité, comme si la vérité leur était soumise et qu'ils la pussent changer selon leurs intérêts.

Mais nous avons déjà ruiné ce dernier retranchement par cet argument général dont nous nous sommes servis contre toutes ces solutions, que la vertu séparée étant une chimère sans fondement et sans apparence, et qui se trouve démentie et convain-

cue de fausseté par des passages clairs, et par des principes indubitables des SS. Pères, comme nous l'avons fait voir, toute solution fondée là-dessus n'est qu'une pure illusion, qui ne peut rien contre l'évidence de nos preuves. Et par conséquent on a droit de conclure que ces prières par lesquelles toutes les églises ont toujours demandé à Dieu qu'il fît le pain son corps, ne pouvant marquer une opération qui se termine à une figure, parce qu'il paraît qu'on y demande à Dieu un effet réel, et ne marquant pas aussi une vertu séparée imprimée au pain, parce que c'est une fausseté et une chimère, elles ne peuvent marquer autre chose que ce qu'elles signifient naturellement; c'est-à-dire que l'on demande à Dieu qu'il fasse que le pain soit réellement le corps même de Jésus-Christ, comme les Liturgies de S. Marc, de S. Basile, et le passage de Procle l'expriment formellement.

Enfin, il n'est pas même besoin d'avoir recours aux preuves qui détruisent cette *vertu séparée,* pour montrer que cette prière de toutes les églises ne peut être prise en ce sens. Cela paraît assez par l'expression même, puisqu'il est absolument ridicule de prétendre qu'en demandant à Dieu qu'il fasse du pain e corps de Jésus-Christ, ou le corps même de Jésus-Christ, on lui demande simplement qu'il le fasse le corps de Jésus-Christ *en vertu.* La raison est que c'est une absurdité inouïe de vouloir que toutes les églises du monde se soient portées à une expression qui est entièrement sans exemple, et qui n'a jamais été prise en ce sens en aucune matière. Car a-t-on jamais dit : *Faites que cela soit une telle chose,* pour marquer une simple addition de vertu? Cet usage est inconnu et inouï parmi les hommes, et il n'en faut point d'autre preuve, sinon qu'Aubertin, dont le principal soin et le principal artifice a été de ramasser dans les Pères les expressions métaphoriques qu'il a crues propres à expliquer les passages dont on se sert contre eux pour établir la présence réelle, n'en rapporte aucune où le nom d'une chose soit pris pour sa vertu, et où il soit dit, par exemple, que Dieu fait de l'eau du baptême le sang de Jésus-Christ, et que de l'huile de la confirmation il en fait le S.-Esprit, pour marquer qu'il les remplit de la vertu du sang du Sauveur et de celle du S.-Esprit.

S'il est donc hors d'apparence qu'un homme sensé se puisse servir d'une expression contraire à l'usage ordinaire de tous les autres hommes, n'est-ce pas le comble de l'extravagance que de vouloir que tous les chrétiens généralement, sans concert et sans convention entre eux, se soient portés à s'exprimer sur un sujet particulier, et dans la même occasion, d'une manière contraire tout ensemble à la coutume, à la raison et à la nature? C'est de plus une règle indispensable en toute sorte de métaphore que le fondement en soit parfaitement connu, soit de la part du sujet, soit de la part du terme dont on se sert pour en exprimer un autre. Par exemple, on appelle bien un vaillant homme un lion, et un homme brutal et sanguinaire un tigre, parce que tout le monde convient que le mot de lion se prend pour la valeur, et celui de tigre pour la cruauté. Mais serait-il permis pour cela de donner le nom de certains animaux à quelques personnes, dans la vue de quelques propriétés cachées et inconnues de ces animaux, et encore plus si on leur donnait ces noms pour marquer en eux quelque qualité cachée? Cependant c'est ce que les Pères auraient fait s'ils avaient donné au pain le nom de corps de Jésus-Christ à cause de cette prétendue *vertu séparée;* car il n'y a rien de plus inconnu que l'émanation de cette vertu. Elle n'est ni dans l'Écriture, ni dans les Pères, et l'on n'y voit aucunes traces, ni que le corps de Jésus-Christ imprime cette vertu au pain, ni que le pain la reçoive. Ainsi cette vertu est bien éloignée de pouvoir servir de fondement à une métaphore, et à une métaphore aussi ordinaire que celle-là; n'y ayant rien de plus ridicule que de supposer que ce qui ne pouvait être connu de personne, parce qu'il n'est exprimé nulle part, ait été exprimé toujours en ces termes métaphoriques, comme une chose que personne ne pouvait ignorer, et qu'on n'avait pas besoin de faire entendre à personne. Aussi ceux d'entre les calvinistes qui sont un peu de meilleure foi, et qui aiment mieux rejeter absolument les Pères que de se donner la gêne pour les détourner à des sens ridicules, avouent franchement que cette oraison qu'on adresse à Dieu pour lui demander que le pain soit fait le corps de Jésus-Christ est une preuve de la transsubstantiation. C'est ce que reconnaît un Hollandais qui a écrit de l'état présent de l'église d'Angleterre, et qui a fait une longue préface contre la Liturgie que le roi Charles I[er] voulut introduire en Écosse. Car une des choses qu'il blâme le plus dans cette Liturgie, c'est qu'on y avait laissé cette prière du Canon : *Ils ont laissé,* dit-il, *dans la consécration les paroles formelles des papistes, sur lesquelles leur transsubstantiation est appuyée. Car on demande à Dieu qu'il sanctifie tellement les oblations du pain et du vin, qu'elles soient faites pour nous le corps et le sang de Christ.* Et cette objection lui paraît si considérable, qu'il la répète encore en un autre endroit de cette préface, où il prouve fort bien qu'on ne saurait entendre par ces paroles *une simple consécration spirituelle, mais qu'elles signifient une consécration par transsubstantiation.*

On peut encore voir le même aveu dans Hospinien (p. 2, fol. 120), qui prouve que Mélancton avait établi la transsubstantiation dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, parce qu'il y avait cité ce passage du canon de la messe, et un certain lieu de Théophylacte. Et il ajoute que c'est ce qui a fait retrancher ces citations dans les autres éditions. Voilà le jugement que les calvinistes et les luthériens en portent quand ils parlent sincèrement. Cependant M. Claude, qui découvre dans les passages et les expressions des Pères ce que personne n'y voit, bien loin de rejeter ces termes des Liturgies comme favorables à la transsubstantiation, y trouve au contraire une preuve in-

vincible pour la détruire. « C'est, dit-il (3e Réponse, p. 197), qu'après que le prêtre a dit : *Fais le pain le précieux corps de ton Christ; et ce qui est dans le calice le précieux sang de ton Christ, les changeant par ton Esprit*, il ajoute : *Afin qu'ils soient faits à ceux qui les recevront en purification de l'âme, en rémission des péchés, en communication du S.-Esprit, pour accomplir le règne du ciel, et pour leur donner confiance en toi.* Ces paroles, dit-il, expliquent, ce me semble, assez bien de quel changement il s'agit, savoir, d'un changement de sanctification et de vertu. Car s'il était question d'un changement de substance, il eût fallu dire : *Les changeant par ton Esprit, afin qu'ils soient faits la propre substance de ce corps et de ce sang*, ou quelque chose de semblable. » Mais ces nouvelles lumières de M. Claude ne sont fondées que sur une manière de raisonner qui lui est particulière. On avait cru, avant lui, qu'après avoir exprimé une certaine chose et un certain effet, il était naturel d'en exprimer la fin; et ainsi on ne trouvait point étrange que le prêtre, après avoir demandé à Dieu *qu'il fît le pain et le vin le corps et le sang de Jésus-Christ, les changeant par son Esprit*, ce qui marque l'effet qu'il prétend obtenir de Dieu, ajoutât ensuite la fin de cet effet, par ces termes qui l'expriment naturellement : *Afin qu'ils soient à ceux qui les recevront, en purification de l'âme*, etc., puisque c'est là en effet la fin véritable de l'Eucharistie; car Jésus-Christ ne s'y rend pas présent simplement pour y être présent, mais pour purifier ceux qui le reçoivent, pour leur remettre leurs péchés, pour leur conserver et leur augmenter la vie de l'âme. Néanmoins M. Claude, par une logique inconnue jusqu'ici, trouve qu'il y a de la contrariété entre ces deux gloses, et détruisant la première par la dernière, il veut que le pain ne soit point réellement le corps de Jésus-Christ, comme il est dit dans cette première glose; mais qu'il soit seulement rendu capable de purifier l'âme, et qu'il ne soit fait le corps de Jésus-Christ qu'en cette manière. C'est ainsi qu'il se joue de ses lecteurs par ces sens bizarres, par lesquels il détourne à ses fins les paroles les plus claires. Car qu'y a-t-il de plus net et de plus précis que celles de ces Liturgies dont il abuse? N'est-il pas visible que cette dernière glose désigne la fin de l'Eucharistie? Les particules ὡς et ἵνα en grec, et *ut* en latin, ne sont-elles pas destinées à exprimer la fin et le but des choses? Et, nonobstant tout cela, M. Claude a bien la hardiesse de prétendre que cette dernière glose : *Afin qu'ils soient à ceux qui les recevront, en purification de l'âme*, détruit la première, et qu'elle marque que le pain n'est changé qu'en la vertu du corps de Jésus-Christ, et non en ce corps même, comme portent les Liturgies. Mais assurément qu'en proposant cette pensée, il n'a pas assez prévu où elle le conduisait, et quels étranges raisonnements elle l'oblige d'approuver. Car s'il est permis de conclure que parce que le prêtre après avoir dit à Dieu : *Faites le pain le précieux corps de votre Christ*, etc., ajoute : *Afin qu'ils soient faits à ceux qui les recevront, en purification de l'âme;* s'il est, dis-je, permis d'en conclure que le pain n'est fait le corps de Jésus-Christ *qu'en tant qu'il est rendu capable de nous sanctifier, et que c'est précisément ce que le prêtre demande à Dieu* (3e Réponse, p. 318), qui empêchera de même que de ce que Jésus-Christ dit qu'il est venu afin de sauver le monde, *ut salvificem mundum*, et afin de donner la vie aux hommes, *ut vitam habeant*, on n'en conclue qu'il n'est venu au monde qu'en vertu, et *en tant* qu'il a donné le salut et la vie aux hommes? Qui empêchera de même que de ce qu'il est dit que Jésus-Christ est mort *afin qu'il nous offrît à Dieu* (1 Petr. 3, 18) on n'en conclue, en faveur des manichéens, qu'il n'est point mort effectivement, mais seulement en vertu, *en tant qu'il nous a offerts à Dieu en sacrifice?*

Mais, dit M. Claude, s'il *eût été question d'un changement de substance, il eût fallu dire* : *Les changeant par ton Esprit, afin qu'ils soient faits la propre substance de ce corps et de ce sang.* Et moi je lui réponds qu'il ne fallait point dire ce qu'il dit, parce qu'il faut parler raisonnablement, et que ce discours n'aurait pas été raisonnable. Quand le prêtre demande à Dieu *qu'il fasse le pain et le vin le corps et le sang de Jésus-Christ, en les changeant par son Esprit*, il exprime le terme de ce changement, qui est *d'être le corps et le sang de Jésus-Christ;* il aurait donc été ridicule de l'exprimer une seconde fois, et par une nouvelle glose; comme ç'aurait été, par exemple, un discours extravagant, si l'on avait dit à Moïse : *Faites que votre verge devienne serpent en la changeant, afin qu'elle soit changée en la substance de serpent;* ou si l'on avait dit à Jésus-Christ aux noces de Cana : *Faites que cette eau devienne vin en la changeant, afin qu'elle soit changée en la substance de vin.* Ainsi M. Claude n'est heureux ni à expliquer le langage dont les auteurs ont usé effectivement, ni à deviner celui dont ils devaient user selon certaines hypothèses, parce qu'il ne suit dans ces explications et ces divinations que les préjugés dont il est préoccupé, et qu'il ne consulte dans l'un et dans l'autre ni la bonne foi ni le sens commun.

CHAPITRE II.

Que le changement que les Pères ont reconnu nécessaire, afin que le pain et le vin soient faits corps et sang de Jésus-Christ, marque qu'ils n'ont point pris ces paroles : Ceci est mon corps, *dans un sens de figure ou de vertu.*

Réflexion générale sur ces passages.

On peut faire à peu près les mêmes réflexions sur les expressions qui marquent le changement que les Pères ont reconnu dans l'Eucharistie, que sur celles qui marquent que le Saint-Esprit fait *le pain* ou *du pain le corps de Jésus-Christ.* Car, premièrement, il faut remarquer que ce sont des expressions généralement reçues dans l'Église, puisqu'elles sont autorisées par

les Liturgies et par les principaux d'entre les Pères. Les Liturgies de S. Basile et de S. Chrysostôme ajoutent à la prière par laquelle le prêtre demande à Dieu qu'il *fasse le pain le corps de Jésus-Christ, et le vin son sang*, que cela se fasse par changement, ou *en les changeant par son Esprit*, μεταβάλων τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. La Liturgie des Éthiopiens et l'égyptienne de S. Grégoire se servent aussi du mot de changer. *Changez*, dit l'éthiopienne, *ce pain en votre chair sans tache, et le vin en votre sang précieux.* Et celle de S. Grégoire : *Envoyez sur nous la grâce de votre Esprit, qui purifie et change ces oblations au corps et au sang qui nous a délivrés.* Le même terme se trouve encore dans la Liturgie des Cophtes, citée par Saumaise, comme nous l'avons déjà remarqué. Saint Chrysostôme se sert du mot μετασκευάζειν, qui signifie la même chose. *Les choses qui sont proposées*, dit-il (hom. 83 in Matth.), *ne sont pas des effets de la puissance des hommes, mais celui qui les opéra dans cette première cène, les opère encore maintenant. Nous ne tenons lieu que de ministres, et celui qui les consacre et les change, c'est Jésus-Christ même.* Mais il emploie celui de μεταῤῥυθμίζειν, dans l'homélie de la trahison de Judas, lorsqu'il dit que ces paroles : *Ceci est mon corps, changent les dons proposés.* Blondel traduit ce passage dans son Éclaircissement en cette manière (p. 68) : *Réforme et change en mieux les choses proposées.* Mais cette traduction est ridicule, puisqu'il n'y a dans le grec que τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταῤῥυθμίζειν τὰ προσκείμενα. Aussi Aubertin le traduit-il simplement par ces mots : *Hoc verbum proposita transmutat.* Il est donc clair que l'opération reconnue par les Pères, et jugée nécessaire pour accomplir le mystère de l'Eucharistie, est une opération de changement ; et c'est ce qui est marqué plusieurs fois par S. Ambroise et par l'auteur du livre des Sacrements.

C'est ce qui fait dire au premier (de Iis qui myst. init., c. 9) que *par la bénédiction la nature est changée, et que si une bénédiction humaine a bien pu changer la nature, la consécration divine en aura encore plus le pouvoir ; que si la parole d'Élie a bien fait descendre le feu du ciel, la parole de Jésus-Christ pourra bien, à plus forte raison, changer les espèces des éléments ; que la parole de Jésus-Christ peut changer les choses qui sont en ce qu'elles n'étaient pas.* Et dans le livre quatrième de la Foi, il dit que *par le mystère de l'oraison sacrée, les sacrements sont transfigurés en corps et en sang.* Et l'auteur du livre des Sacrements dit (l. 4, c. 4) que la parole de Dieu fait *que les choses qui étaient déjà soient, et soient changées en autres ; que la parole de Dieu a accoutumé de changer toutes les créatures ; et qu'il change quand il veut les ordres de la nature.* Et dans le chapitre suivant il conclut sur le sujet de l'Eucharistie, des exemples qu'il avait allégués, que *la parole de Jésus-Christ est capable de changer toutes choses.* Théodoret, au second de ses Dialogues, reconnaît dans l'Eucharistie un changement fait par grâce, ce que nous expliquerons en son lieu ; car nous ne prétendons ici que le joindre aux autres Pères dans l'usage du mot de changement.

Non seulement les Pères nous marquent ce changement, mais ils nous marquent que le terme de ce changement est le corps de Jésus-Christ. C'est ce que nous avons vu expressément dans la Liturgie des Éthiopiens, et dans celle qui est attribuée à S. Grégoire ; et on le doit sous-entendre de même dans tous les lieux où il n'est pas exprimé. Aussi est-il souvent marqué par les Pères en termes formels, comme il paraît par ce passage de S. Cyrille de Jérusalem (Catéch. 4 myst.) : *Autrefois Jésus-Christ, par sa volonté, changea l'eau en vin ; ne mérite-t-il donc pas d'être cru quand il change le vin en son sang ?* Et par celui-ci de S. Grégoire de Nysse (Orat. cat., c. 37) : *Je crois que le pain sanctifié par le Verbe est changé au corps du Dieu Verbe.* Et par cet autre du même chapitre : *Le pain est consacré, comme dit l'Apôtre, par la parole de Dieu et par la prière, non en passant par le manger au corps du Verbe, mais étant soudainement changé au corps du Verbe, selon qu'il a été dit par le Verbe : Ceci est mon corps.*

L'auteur des Homélies qui portent depuis l'an 850, comme dit Blondel, le titre d'Eusèbe d'Émèse, exprime le terme de ce changement par les mots de substance du corps et du sang de Jésus-Christ, en disant que *le sacrificateur invisible convertit, par sa parole pleine d'une puissance secrète, les créatures visibles en la substance de son corps et de son sang.* C'est cette substance du corps et du sang de Jésus-Christ qu'il exprime ensuite par le mot général de chose meilleure. *Quelle merveille*, dit-il, *qu'il puisse changer les choses qu'il a pu créer par sa parole ? Au contraire, il semble qu'il y ait moins de merveille à changer en une chose meilleure ce qu'il a formé de rien.*

S. Cyrille, dans ce passage qui est cité par Victor d'Antioche et par Élie de Crète, sans nom d'auteur, et par S. Thomas, et par la Chaîne sur S. Matthieu, imprimée à Toulouse, avec l'expression du nom de S. Cyrille, et que Blondel (Éclairc., p. 68) croit être tiré de la lettre de ce saint à Calozyrius, exprime, comme nous avons vu, le terme du changement par ceux de εἰς ἐνέργειαν τῆς ἑαυτοῦ σαρκός, comme Théophylacte l'exprime par les mots de εἰς δύναμιν, en faisant allusion, comme le croit Blondel, au même passage de S. Cyrille. Mais comme nous avons prouvé que ces mots εἰς δύναμιν, εἰς ἐνέργειαν, ne signifient autre chose que *dans la chair de Jésus-Christ pleine d'efficace*, ils ne changent point l'idée qu'on doit avoir du terme de changement. Cet usage est si universel et si constant, qu'un protestant qui a fait un livre des religions d'Orient, sous le titre de *Tradition catholique*, duquel M. Claude semble avoir emprunté plusieurs choses, a été forcé d'avouer d'une part (p. 152), que *toutes les nations chrétiennes croient unanimement que le pain et le vin du S.-Sacrement sont convertis au corps et au sang du Seigneur* ; et de l'autre, qu'*il ne conste pas qu'en aucun lieu du monde cette créance de la conversion ait été introduite comme nouvelle.*

Les ministres ne peuvent nier que le dehors de ces expressions ne leur soit peu favorable, et que s'ils avaient été maîtres du langage des Pères, ils ne leur auraient pas conseillé de s'en servir. Ce sont ces sortes d'expressions qu'ils ont accoutumé d'appeler *grossières, crassas.* Cependant il est au moins certain que ce qui choque présentement les oreilles des protestants n'a point choqué celles des Pères; et que l'idée qu'ils avaient de la nature du sacrement les y a portés, et ne leur a point fait craindre que personne en abusât. Ils s'en servent en toute sorte de discours, dans les Liturgies (1), dans les instructions précises et formelles qu'ils donnent à des personnes qu'ils supposent n'être pas instruites de ce mystère, qui n'y pouvaient être accoutumées, et qui ne savaient, par conséquent, ni la *clé de figure*, ni celle *de vertu.* Ils s'en servent sans explication, et sans employer les termes simples, propres à désigner les idées calvinistes. Cependant on peut mettre en fait que les calvinistes ne trouveront point que les Pères se soient jamais plaints que personne entendît mal ces expressions, ni qu'ils aient eu aucun soin de les accompagner d'aucun adoucissement, pour empêcher qu'elles ne donnassent l'idée d'une conversion substantielle.

Et néanmoins Aubertin reconnaît lui-même (p. 788) que de dire que le pain est changé au corps de Jésus-Christ, et appeler ensuite cet objet corps de Jésus-Christ, donne l'idée d'un changement substantiel : *Les faibles d'entre les fidèles*, dit-il, *entendant donner au pain et au vin les noms de corps et de sang de Jésus-Christ, comme l'effet d'un changement qui avait précédé, pouvaient concevoir l'idée du changement de la substance du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Car les sens leur dictaient que la forme extérieure demeurait, et que la faculté de nourrir n'était point aussi changée.* C'est ainsi que parle ce ministre, qui n'avait pas encore les lumières qui ont fait conclure à M. Claude qu'excepté Paschase personne n'était capable de cette pensée. Et comme on doit bien avoir autant d'égard aux sentiments d'Aubertin qu'à ceux de M. Claude, il nous est permis de conclure de ce lieu que je viens de rapporter, que, puisque la pensée d'un changement de substance pouvait venir aux faibles, et que néanmoins les Pères n'ont eu aucun soin de la prévenir, lors même qu'ils parlaient aux personnes les moins instruites, comme aux nouveau-baptisés, on doit conclure de leur procédé qu'ils voulaient bien que leurs paroles fissent cette impression.

Enfin, il est certain, et c'est un fait qui résulte du premier tome de *la Perpétuité de la Foi*, que toutes les nations chrétiennes ont conçu par ces paroles une véritable conversion du pain au corps et au sang de Jésus-Christ, et qu'aucune n'est entrée par ces termes dans la créance que le pain et le vin ne fussent changés qu'en figure ou en vertu.

Tout cela forme un préjugé si fort pour l'opinion catholique, contre celle des calvinistes, qu'on peut dire avec vérité que c'est une démonstration morale, et que tout homme de bon sens y doit céder. Car enfin, un sens qui ne vient dans l'esprit de personne n'est point un sens, c'est une rêverie d'un esprit qui s'égare de la voie de la raison et du sens commun. Et c'est là néanmoins le véritable caractère du sens que les calvinistes donnent à ces paroles : *Ceci est mon corps*, puisqu'il est démenti par l'autorité de toute la terre, et qu'ils ne sauraient produire aucune société dans laquelle ils l'aient trouvé établi. Mais comme on a dessein de prouver dans cet ouvrage, par des arguments tirés des Pères mêmes, qu'ils n'ont point eu dans l'esprit le sens calviniste, et qu'ils y ont eu celui des catholiques, on va faire voir que ces expressions mêmes excluent nettement le sens de figure et de vertu, et qu'elles renferment nettement l'idée d'un changement réel, non en la *figure* ni en la *vertu*, mais au corps même de Jésus-Christ.

(1) S. Grég. de Nysse et S. Cyrille de Jérusal., S. Ambr.

CHAPITRE III.

Que les mots de conversion, changement, transélémentation, employés par les Pères, ne marquent point un changement de figure et de signification, mais un changement véritable, soit accidentel ou substantiel.

Comme les ministres ont bien senti que ces expressions des Pères, qui expriment si nettement la conversion du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ, avaient une apparence très avantageuse aux catholiques, et très-désavantageuse aux sacramentaires, ils ont cru qu'ils devaient tout mettre en œuvre pour montrer qu'elles étaient susceptible d'un autre sens que celui de la transsubstantiation. Ils ont donc tâché à l'envi de se signaler sur ce sujet. Ils y ont épuisé tous leurs recueils des passages des Pères, qu'ils comparent à ceux dont nous nous servons. Et l'on peut dire que s'ils n'y ont pas marqué une grande justesse d'esprit et de raisonnement, ils y ont au moins acquis la gloire de gens savants et laborieux. Aubertin, qui a surpassé ordinairement tous les autres dans cette sorte de recherches, s'est surpassé lui-même dans cette occasion. Car il rapporte plus de six-vingts passages des Pères, dans lesquels il prétend que les mots de changement, mutation, conversion, et en grec μεταβάλλειν, μεταποιεῖν, μετασκευάζειν, μετασχηματίζειν, μεταρρυθμίζειν, ne signifient point un changement substantiel; d'où il conclut que les expressions où il est dit que le pain et le vin sont changés au corps et au sang de Jésus-Christ, n'emportent point non plus par elles-mêmes, et par la force de ces mots, un changement de substance. Et afin que ces passages fassent plus d'effet, il les distribue comme en divers corps d'armée, dans l'examen qu'il fait de S. Cyrille de Jérusalem, de S. Grégoire de Nysse et de S. Chrysostôme. Et par là il croit avoir pleinement renversé l'avantage que les catholiques tirent de ces expressions des Pères. Blondel a tenté la même chose dans le cinquième chapitre de son Éclaircissement; mais il s'en acquitte, à son ordi-

naire, d'une manière plus confuse qu'Aubertin. Et enfin M. Claude, qui, écrivant après des auteurs si exacts et si laborieux, a cru qu'il n'avait qu'à se servir de leur travail, répète en divers lieux quelques-uns des passages allégués par Aubertin.

S'ils n'avaient prétendu, comme on l'a déjà dit, qu'à la gloire d'avoir beaucoup lu, nous serions bientôt d'accord, puisqu'on ne leur refusera jamais cette ouange, et qu'on peut même passer plus avant, et reconnaître qu'il y a quelque chose d'éblouissant dans ces ramas de passages entassés. Il est même comme impossible que les gens d'une intelligence médiocre ne s'y laissent abuser, et que leur voyant avancer hardiment qu'ils prouveront par une infinité de passages que ceux des catholiques ne prouvent rien, et ensuite en citer un grand nombre où les mots qui marquent un changement sont effectivement joints à des termes métaphoriques, ils ne croient, sans pénétrer plus avant, qu'ils se sont pleinement acquittés de leur promesse. Mais nous prétendons faire voir, en examinant ces passages par rapport à la vérité, au bon sens et à ce qu'en doivent juger les personnes intelligentes, non seulement qu'ils n'affaiblissent en rien ceux que les catholiques produisent, mais qu'ils les fortifient même d'une manière invincible, et qu'ils font une partie de la preuve et des recherches nécessaires pour montrer que les autres sont entièrement concluants, et qu'on ne les peut prendre que dans le sens d'un changement substantiel.

La source de l'égarement des ministres, dans la conclusion qu'ils tirent de cet amas de passages, c'est qu'ils n'ont pas compris, ou n'ont pas voulu comprendre, sur quoi sont fondés les arguments des catholiques, ni distinguer ce qui est en contestation de ce qui n'y est pas. D'où il est arrivé que, s'amusant à établir inutilement ce qu'on leur aurait accordé sur la seule proposition, ils ne disent rien du tout de l'unique sujet de la dispute, et laissent ainsi toutes les preuves des catholiques en leur entier, comme nous l'allons faire voir. Aubertin, par exemple, emploie ses plus grands efforts pour montrer que les termes qui signifient *changement*, ou en grec ou en latin, ne marquent pas toujours un changement substantiel, et il rapporte un grand nombre de passages où ces termes, joints à un attribut accidentel, ne signifient en effet qu'un changement accidentel. Mais qu'y a-t-il de plus inutile que cette preuve pour une chose qui n'a jamais été contestée? Qui ne sait que non seulement tous les changements ne sont pas substantiels, mais même que ceux-ci sont très-rares, et que les changements accidentels étant très-communs, et l'occasion se présentant souvent d'en parler, on ne se peut servir que des mots qui signifient un changement en général, et qui sont déterminés par l'attribut qu'on y joint, à signifier un changement accidentel, comme lorsque l'on dit que la doctrine de Jésus-Christ change les hommes en mieux, que le visage de Moïse était changé en un état éclatant? (Greg. Nys., in Cant., idem, de Vitâ Mosis.) Aubertin a encore raison d'étendre cela généralement à tous les termes qui marquent un changement, et même à celui de transélémentation, et de dire que les Pères l'ont employé une infinité de fois pour marquer un changement purement accidentel, parce qu'en effet il se trouve souvent joint à un attribut accidentel. Mais comme les catholiques ne fondent nullement leurs preuves sur la seule force de ces mots considérés séparément de l'attribut, et qu'ils n'ont jamais mis en fait, ni qu'ils ne pouvaient être joints avec un attribut accidentel, ni qu'y étant joints ils marquassent un changement substantiel, il est clair que tout cet amas de passages qui ne prouve que cela, est absolument inutile, et qu'il ne prouve rien de tout ce qui est contesté.

Cette seule remarque oblige les ministres de retrancher plus des deux tiers de leurs passages, la plupart ne contenant que des expressions où les mots qui signifient *changement* sont joints avec des attributs accidentels. Et comme cette remarque n'est pas si fine qu'ils ne s'en soient bien aperçus eux-mêmes, il est visible qu'ils n'ont voulu qu'étonner les ignorants par une foule de citations, sans avoir aucun égard à satisfaire les gens éclairés.

On ne prétend pas non plus soutenir que jamais un accident et une qualité d'un sujet ne soient exprimés par des mots qui signifient d'eux-mêmes des substances. On demeure d'accord qu'Eusèbe de Césarée se sert de cette expression : que *Notre-Seigneur a été changé après sa résurrection en divinité;* que S. Epiphane dit que *la main de Moïse a été changée en neige;* que S. Grégoire de Nazianze dit que *nous sommes changés en Christ par le baptême.* Enfin on leur accorde que le mot de *changement de nature* n'emporte pas toujours un changement substantiel, parce que, comme dit Aubertin, le mot de *nature* est souvent pris pour *l'état, la condition et la qualité.* Ce que M. Claude reconnaît aussi de bonne foi en un endroit de son livre contre le Père Nouet. Mais comme ils prétendent conclure de ces observations que les passages produits par les catholiques ne prouvent point que le pain et le vin soient substantiellement changés au corps et au sang de Jésus-Christ, je réponds que leur conclusion est fausse, frivole et téméraire, parce que ces trois points, qui sont tout ce qu'ils ont voulu prouver, ne leur donnent aucun lieu de la tirer, comme je prétends de le faire voir par leurs propres passages. La première remarque que j'oppose à celles des ministres, c'est que les hommes n'ont pas encore reçu dans leur langage ces sortes d'expressions par lesquelles, pour faire entendre qu'une chose est rendue signe d'une autre, on dirait qu'elle est changée en cette chose. *J'avoue,* dit M. Claude (2e Réponse, p. 390), *qu'on ne dit point que du lierre soit changé en vin, et que l'on ne dit pas non plus que l'olivier soit changé en paix.* On ne dit point qu'un morceau de bois dont on fait un sceptre, ou de l'or dont on fait une couronne, ou un bandeau dont on fait un diadème, soient changés en royaume. Mais

ce n'est point le défaut de pompe et d'éclat dans l'établissement de ces signes qui empêche l'usage de ces expressions, comme M. Claude le dit en l'air et sans raison, puisque ce défaut de pompe n'empêchant pas que de la qualité de simples êtres ils ne passent à la condition de signes, n'empêcherait pas aussi qu'on ne dît qu'ils sont changés aux choses qu'ils représentent, si cette expression était propre pour exprimer cette idée. Aussi voyons-nous que la pompe avec laquelle on bénit l'eau qu'on emploie pour baptiser, et l'huile dont on confirme, n'a point introduit ces expressions : que *le baptême est changé au sang de Jésus-Christ;* que *le chrême est changé au Saint-Esprit,* comme M. Claude en demeure d'accord. On n'a jamais dit non plus que l'agneau pascal, que la circoncision, que la pierre du désert, que l'arche d'alliance, ni qu'aucun des signes mystérieux qui composaient le culte de l'ancienne loi, aient été changés aux choses qu'ils représentaient, quelque solennel qu'en ait été l'établissement. Et ainsi, pour prouver que ces expressions, dans lesquelles on dirait d'un signe d'institution qu'*il est changé en la chose qu'il représente,* sont entièrement hors de propos, il ne faut point d'autres preuves que cet amas de passages allégués par Aubertin. Car, comme il n'y en a aucun dans ce grand nombre qui soit de ce genre, et qu'il est certain néanmoins que ce ne sont que ces sortes d'exemples qui peuvent favoriser ses prétentions, il est visible que puisqu'il n'en a pu trouver dans les Pères après une recherche si exacte et si laborieuse, et dans laquelle il avait tant d'intérêt, on doit conclure qu'il n'y en a point.

Ce recueil d'expressions rapportées par Aubertin nous donne donc déjà lieu de tirer une conclusion très-importante, et qui a de grandes suites : c'est que la seule destination du pain à être signe du corps de Jésus-Christ, n'aurait point été suffisante pour autoriser cette expression : *Le pain est changé au corps de Jésus-Christ;* cette expression marquant quelque chose de plus réel et de plus solide qu'un simple changement de signification et de figure. Mais cela ne paraît pas seulement par les termes qui marquent le changement; les circonstances, les preuves, les comparaisons dont ils sont accompagnés dans les Pères, font encore voir si évidemment l'absurdité qu'il y aurait à prétendre qu'ils n'aient entendu qu'un changement de cette nature, qu'il n'y a rien d'évident au monde si cela ne l'est.

Que M. Claude remarque, s'il lui plaît, à quoi je borne présentement la preuve que j'entreprends. Je ne dis pas encore que le changement établi par les Pères soit un changement de substance. Je prétends seulement que ce n'est pas un changement de *figure,* de *signification* et de *signe ;* et qu'en disant que *le vain est changé au corps de Jésus-Christ,* ils n'ont pas voulu dire simplement qu'il en était rendu le signe; qu'ils ont désigné par ces termes un effet réel, un changement réel, qui était produit par une opération réelle du Saint-Esprit, et non pas seulement un changement métaphorique, produit par une action métaphorique, et qui se termine plutôt à changer nos idées qu'à changer les choses mêmes. Le seul S. Ambroise nous fournit plus de preuves qu'il n'en faut pour obliger les plus opiniâtres d'en convenir. Ce Père, parlant aux nouveau-baptisés, entreprend de répondre au doute que pouvait former dans leur esprit la contrariété de ce qu'on leur disait de l'Eucharistie, et de ce qui en paraît aux sens. *Vous me direz peut-être,* dit-il (cap. 9) : *Je vois autre chose; comment me dites-vous que je reçois le corps de Jésus-Christ? Il faut donc que je vous prouve cette vérité :* « *Et hoc nobis superest ut probemus.* » Il faut bien remarquer que ce que S. Ambroise entreprend de prouver, *c'est que nous recevons le corps de Jésus-Christ ;* que c'est là tout son but, que c'est l'objet de toutes ses preuves. *De combie d'exemples,* poursuit ce saint, *nous pouvons-nous servir pour l'établir! Je veux donc faire voir que ce n'est point ce que la nature a formé, mais ce que la bénédiction a consacré, et que la force de la bénédiction est plus grande que celle de la nature, parce que la bénédiction change même la nature.* Je n'examine pas ici quel est le sens véritable de ces paroles, que *ce n'est pas ce que la nature a formé, mais ce que la bénédiction a consacré,* et je n'entreprends pas de réfuter ce que dit Aubertin, que c'est une expression semblable à celle d'un Père qui dit que le *baptême ne permet pas que les hommes demeurent hommes:* «*Non sinit homines esse homines;*» mais je me réduis à une chose indubitable, et qui me suffit présentement, qui est que cette expression est équivalente littéralement à celle-ci : *Ce n'est pas le pain que la nature a formé, mais c'est le corps de Jésus-Christ que la bénédiction a consacré.* Qu'Aubertin entende cela métaphoriquement tant qu'il lui plaira; il est au moins certain que la chose que S. Ambroise veut prouver dans tout ce chapitre, s'exprime par ces termes : que *ce n'est pas du pain formé par la nature, mais le corps de Jésus-Christ produit par la consécration.*

Voilà la première conséquence que je tire des paroles de ce Père, qui n'incommode encore en rien les ministres, puisqu'il leur est tout aussi aisé de trouver de la métaphore dans cette expression, *ce n'est pas du pain que la nature a formé, mais le corps de Jésus-Christ que la bénédiction a consacré,* que dans celle dont S. Ambroise s'est effectivement servi, dont il est clair que celles-ci ne sont que l'interprétation littérale.

La seconde ne leur est pas plus contraire, et elle est aussi réellement enfermée dans les paroles de S. Ambroise : c'est que ce changement dont il parle, et qu'il entreprend de prouver, en disant que la bénédiction a plus de force que la nature, puisque par la bénédiction la nature même est changée; c'est, dis-je, que le changement a pour objet de faire que nous recevons le corps de Jésus-Christ, et que ce que nous recevons n'est pas un pain que la nature a formé, mais le corps de Jésus-Christ. Car S. Ambroise fait là trois propositions qu'il enchaîne et qu'il fait sui-

vre l'une de l'autre. Il prouve la première, que *nous recevons le corps de Jésus-Christ*, parce que *ce n'est point ce que la nature a formé, mais ce que la bénédiction a consacré;* et pour prouver celle-ci il en avance une troisième, que *la bénédiction change même la nature;* c'est-à-dire que ce n'est plus du pain.

Que M. Claude ne prenne point l'alarme. Je ne prétends point par tout ce discours conclure encore directement que le pain ne demeure pas, ni qu'il soit changé substantiellement. Je lui laisse toutes ses solutions banales, que ce n'*est point un pain commun et simple;* que *c'est le corps de Jésus-Christ en sacrement, en symbole, en vertu, en signe;* que *c'est un changement sacramental de signe, de vertu; un changement mystique; un changement en mystère,* et tout ce qu'il lui plaira. Mais enfin il ne saurait nier que les propositions de S. Ambroise ne s'expliquent littéralement par celles-ci : *Nous recevons le corps de Jésus-Christ. Ce que nous recevons n'est point le pain que la nature a formé, mais le corps de Jésus-Christ que la bénédiction a consacré. Cette bénédiction change la nature.* Ces trois propositions se renferment et se prouvent l'une l'autre. La seconde suit de la première, et la troisième de la seconde, et la preuve de la dernière renferme celles des deux autres. Et c'est pourquoi S. Ambroise, qui s'est obligé de prouver la première, qui est que nous recevons le corps de Jésus-Christ, s'attache uniquement à prouver que par la bénédiction la nature est changée. Et par-là il est clair que toute idée de changement ne répond pas au changement qu'il veut prouver; mais que c'est un changement qui fait que nous recevons le corps de Jésus-Christ, et et que ce n'est plus le pain que la nature a formé, mais le corps de Jésus-Christ que la bénédiction a consacré. Cette qualité essentielle, et que je supplie M. Claude de bien retenir, parce nous aurons occasion de l'en faire souvenir dans la suite, est la première que nous découvrons dans ce changement, et nous allons apprendre les autres par les exemples des changements que S. Ambroise compare à celui-là, et dont il ne se sert que pour l'autoriser. Il propose premièrement celui de la verge que Moïse jeta et qui fut changée en serpent, et celui de ce serpent qu'il prit par la queue et qui fut changé en verge, d'où il conclut que la nature fut deux fois changée : *Vides propheticâ gratiâ bis mutatam esse naturam et serpentis et virgæ.* Il propose ensuite celui des eaux d'Égypte changées en sang, et de ce même sang rechangé en eaux; celui de la mer Rouge que Moïse divisa avec sa verge, et qui se soutint comme un double mur de côté et d'autre, pour donner passage aux Israélites; celui du Jourdain, qui remonta vers sa source; d'où il conclut que la nature et de la mer et du fleuve fut changée; celui de la pierre du désert dont Moïse fit sortir de l'eau; et il en conclut que la grâce opéra sur cette pierre contre l'ordre de la nature; celui des eaux de Mara, qui, d'amères qu'elles étaient de leur nature, devinrent douces par le bois que Moïse y jeta. Et enfin il propose celui de ce fer de cognée, qui revint du fond de l'eau, et se rejoignit au bois qu'Élisée y avait jeté; et il conclut de là que la grâce est plus forte que la nature. Ensuite, relevant la force de la consécration au-dessus de ces grands effets opérés par les prophètes, il ajoute : *Que si une bénédiction humaine a la force de changer ainsi la nature, que dirons-nous de la consécration divine dans laquelle ce sont les paroles mêmes du Seigneur qui opèrent? Que si la parole d'Élie a eu tant de force qu'elle a fait descendre le feu du ciel, la parole de Jésus-Christ n'aura-t-elle pas le pouvoir de changer les espèces des éléments? « Non valebit sermo Christi ut species mutet elementorum? » N'avez-vous pas lu qu'il a dit, et que toutes choses ont été faites; qu'il a commandé, et qu'elles ont été créées? La parole de Jésus-Christ qui a pu créer de rien ce qui n'était pas, ne pourra-t-elle changer les choses qui sont déjà, en ce qu'elles ne sont pas? Car ce n'est pas une moindre chose de donner l'être à ce qui n'en a point, que de changer la nature de ce qui a déjà l'être.*

Qu'on suppose maintenant que S. Ambroise n'a voulu prouver autre chose par-là, sinon que le pain est rendu figure et image du corps de Jésus-Christ par la consécration, et l'on verra que ce discours renferme une extravagance inconcevable, et indigne non seulement de S. Ambroise, mais de tout homme qui n'aurait pas entièrement perdu l'esprit. Car que saurait-on dire qui ne soit au-dessous de ce que mériterait un raisonnement comme celui-ci : Dieu a bien pu créer le ciel et la terre; donc il a bien pu établir un signe d'institution. Il a bien pu faire tous ces grands miracles d'Égypte, et changer la verge de Moïse en serpent, convertir en sang les rivières, diviser la mer Rouge, tirer des fleuves d'un rocher; il peut donc bien faire qu'un morceau de pain devienne un signe où une figure de son corps?

Que pourrait-on dire de cette pensée, qu'*il n'est pas moins difficile de donner l'être à ce qui ne l'a pas, que de destiner un être déjà créé à être un signe de quelque autre chose,* sinon que c'est le comble de l'extravagance? Cependant c'est le sens qu'il faudrait donner à ces paroles de S. Ambroise : *Non est minus novas dare rebus quàm mutare naturas.* Par ces termes, *novas dare,* il entend la création; et par ces autres, *mutare naturas,* il entend un changement pareil à celui qui se fait dans l'Eucharistie.

Que pourrait-on dire enfin de l'avantage que ce Père donne à la consécration opérée par les paroles de Jésus-Christ, au-dessus de la bénédiction prophétique, si, après avoir apporté tant de miracles pour prouver la force de cette bénédiction, il n'attribuait point d'autre effet à la consécration que d'établir dans le pain un signe et une figure de Jésus-Christ? Mais ce n'est pas encore tout : il faudra dire que S. Ambroise, pour prouver que la consécration a la force d'établir un signe, emploie encore le mystère de l'Incarnation. *Mais à quoi bon,* dit-il, *se servir de tant d'arguments? Employons des exemples propres; et par l'exemple de l'incarnation établissons la vérité*

de ce mystère. La naissance de Jésus a-t-elle été précédée de ce qui précède celle des autres, selon l'ordre de la nature? Or ce corps que nous faisons est le corps né de la Vierge. Pourquoi exigez-vous l'ordre de la nature dans le corps de Jésus-Christ, puisque le Seigneur Jésus est né d'une Vierge contre l'ordre de la nature?

Il n'y a point de termes qui puissent assez exagérer l'extravagance de ce raisonnement, si l'on suppose que S. Ambroise n'ait voulu prouver autre chose, sinon que Dieu peut rendre le pain un signe de son corps, ce qu'il n'est pas par la nature. Et de là résulte la conviction la plus évidente qu'on puisse souhaiter, que ce Père ne prend pas le mot de *sacrement de la chair de Jésus-Christ* grammaticalement, et pour un simple signe sacré, mais qu'il l'entend de la même manière que les catholiques, lorsqu'il dit ensuite : *C'est la vraie chair de Jésus-Christ qui a été crucifiée, qui a été ensevelie. C'est donc aussi véritablement le sacrement de sa chair;* c'est-à-dire que comme les catholiques suppléent à la signification générale du mot de sacrement, quand ils le voient appliqué à l'Eucharistie, en y ajoutant l'idée de tout ce que ce sacrement enferme selon la doctrine de l'Église, comme il arrive dans toutes les langues de suppléer ainsi à la signification des mots généraux, par la matière dont on parle; de même S. Ambroise prend en ce lieu le mot de sacrement de la chair, pour un sacrement qui contient réellement la chair, non que cette idée soit renfermée dans le mot général de sacrement, mais parce qu'elle y était jointe par la doctrine de l'Église de son temps, quand ce mot était appliqué à l'Eucharistie, comme elle y est encore jointe parmi toutes les nations chrétiennes, qui, par les mots *de sacrement du corps de Jésus-Christ*, entendent toutes, à la réserve des calvinistes, un sacrement contenant réellement le corps de Jésus-Christ. Je ne pousse pas cela plus loin, parce que la preuve qui naît de l'absurdité qu'il y aurait dans le discours de S. Ambroise, si on l'entendait comme les ministres, suffit présentement. Quand il n'y aurait donc que ce Père qui aurait employé ces exemples et ces raisonnements pour prouver le changement qui arrive dans l'Eucharistie, ce serait bien assez pour justifier qu'on ne le saurait prendre pour un simple changement de signe, puisque l'éminence de l'esprit de ce grand homme le rendait incapable d'une telle extravagance. Mais il faudrait de plus qu'il y eût eu quelque charme inévitable, et quelque malignité plus que magique dans cette matière, qui renversât l'esprit de tous ceux qui en parlaient, et les empêchât de faire paraître dans tout ce qu'ils en disaient la moindre étincelle de sens commun. Car tous ces mêmes raisonnements et ces mêmes exemples sont répétés dans le quatrième livre du traité des Sacrements, que les ministres prétendent n'être pas de S. Ambroise, sur quoi je ne m'arrête pas à contester avec eux, ces disputes de critique ne faisant que produire des longueurs infinies dans l'examen des matières, et étant peu importantes dans celle-ci, où il s'agit seulement de découvrir le sentiment de l'ancienne Église sur un dogme qui ne pouvait être ignoré d'aucun de ceux qui y vivaient.

Cet auteur entreprend, aussi bien que S. Ambroise, de prouver que le pain est fait chair de Jésus-Christ; et pour cela il prouve que la parole de Jésus-Christ a la force de changer la nature; de sorte que *changer la nature et faire que le pain devienne le corps de Jésus-Christ,* ce sont pour lui des expressions synonymes.

Il emploie de même l'exemple de la création, et ajoute celui du renouvellement de l'homme par la grâce, qui est toujours un changement réel. Il se sert de celui de l'incarnation, et il en tire la même conséquence. Il répète ceux de tous les miracles que Moïse fit en Égypte, et en conclut que la parole de Dieu opère dans les sacrements, et que le pain est fait le corps de Jésus-Christ.

L'auteur des Homélies attribuées à Eusèbe, évêque d'Émèse (que Blondel croit être Fauste, évêque de Riez, ou Césarius, évêque d'Arles), se sert encore des mêmes preuves, et tombe par conséquent dans la même extravagance. Et enfin, par la plus étrange merveille qui fut jamais, il ne se trouve pas un seul auteur ecclésiastique qui ait voulu faire voir la possibilité de ce prétendu changement de signe, qu'on aurait pu prouver par mille raisonnements démonstratifs et convaincants, qui se soit servi d'aucun de ceux qui sont raisonnables, et qui ne se soit engagé dans ceux qui n'ont pas la moindre ombre de raison. Car les preuves que S. Cyrille de Jérusalem et S. Grégoire de Nysse en rapportent ne sont pas moins absurdes, étant prises en ce sens, que celles dont nous venons de parler.

S. Cyrille (catech. 4 myst.) prouve qu'il est juste de croire que Jésus-Christ change le vin en son sang, puisqu'il changea l'eau en vin aux noces de Cana en Galilée. Ce qui contiendra ce rare raisonnement, que si Dieu a pu faire un grand miracle dans une cérémonie purement humaine, il peut bien en faveur de ses enfants établir un signe de son sang. Et il faudra dire de même que S. Grégoire de Nysse s'est servi de l'exemple des aliments qui étaient changés au corps de Jésus-Christ, pour expliquer de quelle sorte il rend le pain la figure de son corps; ce qui est une impertinence signalée.

Je ne crois donc pas qu'il se puisse trouver des gens assez déraisonnables pour trouver mauvais que je conclue au moins de tous ces passages que le changement reconnu et établi par les Pères n'est point un simple changement de signe; mais qu'il enferme un effet réel, positif, et qui répond à la grandeur des exemples dont les Pères se sont servis pour l'autoriser, et de la puissance à laquelle ils l'attribuent. Cette conclusion est même d'autant plus certaine, que je ne vois pas qu'Aubertin ni les ministres s'y opposent directement. Il se plaint au contraire (p. 507) que le cardinal du Perron attribue à ceux de sa secte de *n'entendre par ces passages qu'un simple changement de signe, de figure et de signification.* Il tâche lui-même d'y en trouver un autre. Il avoue que l'auteur des Homélies

attribuées à Eusèbe d'Emèse reconnaît une opération réelle dans ce changement qui a un effet réel. Nous le suivrons dans ses vaines subtilités; mais il faut auparavant recueillir le fruit de ce que nous avons établi dans ce chapitre, et faire voir que cela seul ruine entièrement toutes leurs explications, et tout le système de leur doctrine.

CHAPITRE IV.

Qu'il s'ensuit nécessairement de ce que le changement reconnu par les Pères n'est point purement de figure et de signe, que c'est un changement substantiel.

Ce que nous venons de prouver, qui nous est presque accordé par les ministres, et qu'ils ne sauraient contredire avec la moindre apparence de raison, nous conduira plus loin qu'ils ne pensent, et nous donnera lieu de tirer la conclusion qui décide tout notre différend, qui est que ces termes des Pères ne peuvent signifier qu'un changement substantiel. Je n'ai besoin pour cela que de quelques remarques sur ce que les Pères nous disent de ce changement. Et premièrement il faut observer que ces expressions, que *le pain est changé au corps de Jésus-Christ*, ou que *Jésus-Christ change le pain en son corps, et le vin en son sang*, ne sont pas de l'Écriture; mais que les Pères les ont regardées comme ayant le même sens que les expressions de l'Écriture qui renferment l'essence de ce mystère. Ainsi, comme nous avons fait voir, S. Ambroise prouve indifféremment que *c'est le corps de Jésus-Christ que nous recevons*; que *ce que nous recevons n'est point le pain que la nature a formé, mais le corps de Jésus-Christ que la bénédiction a consacré, et que la bénédiction change la nature du pain.* Ces trois expressions, dont la première est de l'Écriture, se renferment l'une l'autre, selon ce Père; et la preuve de chacune des trois emporte celle des deux autres. Ainsi ce même Père, après avoir établi par ce grand nombre d'exemples des miracles de Dieu que la bénédiction change la nature, que la consécration change les espèces des éléments, en conclut enfin qu'il faut croire que *c'est le corps de Jésus-Christ*, comme on le proteste par l'*Amen* que l'on répond. Ainsi l'auteur du livre des Sacrements fait servir tous les exemples des changements qu'il rapporte à la preuve de cette proposition : *De pane fit caro Christi;* et il conclut tout cela par ces paroles : Je vous dis qu'après la consécration *c'est le corps de Jésus-Christ.* Ainsi S. Grégoire de Nysse (Orat. cath., c. 37) représente cette proposition : Le pain est changé au corps du Verbe, comme renfermée dans ces paroles, *ceci est mon corps.* Le pain, dit-il, est tout d'un coup changé au corps du Verbe, selon ces paroles du Verbe, *ceci est mon corps.* S. Cyrille de Jérusalem (catech. 4 myst.) regarde de même ces propositions ou comme synonymes, ou comme contenues l'une dans l'autre, lorsqu'il s'explique en ces termes : *Puisque Jésus-Christ dit du pain : C'est mon corps, qui osera en douter? Puisqu'il confirme et qu'il dit : C'est mon sang, qui osera ne pas croire, et dire que ce n'est pas son sang? Il a autrefois changé l'eau en vin aux noces de Cana en Galilée, et il ne méritera pas que l'on croie qu'il change le vin en son sang?* Il est visible que c'est le même objet de foi qui est proposé par S. Cyrille dans ces deux expressions : l'une de l'Écriture, il a dit, *ceci est mon sang;* l'autre des Pères, *Jésus-Christ a changé le vin en son sang.* Il s'ensuit de là deux choses : la première, que le sens de ces propositions de l'Écriture, *ceci est mon corps, ceci est mon sang,* de la manière qu'elles ont été entendues par les Pères, a pour conséquence nécessaire, *que le pain est changé au corps, et le vin au sang;* l'autre, que le changement exprimé par ces propositions des Pères : *Le pain est changé au corps, et le vin au sang,* a pour unique terme, *que le pain soit le corps de Jésus-Christ, et que le vin soit le sang.* Changer le pain au corps, c'est faire que le pain soit le corps, c'est accomplir et exécuter pleinement cette parole, *ceci est mon corps*, sans qu'il soit besoin d'autre chose. Et il n'y a point d'autre différence entre ces expressions, sinon que dans l'une la chose est regardée comme faite, et dans l'autre elle est regardée comme se faisant.

Cependant il est certain que le sens de signification et de figure que les calvinistes donnent à ces paroles, n'a point pour conséquence un changement réel, positif, miraculeux, et qui soit un effet de la toute-puissance de Dieu, comparable à ses plus grands ouvrages, comme la création du monde et l'incarnation, puisqu'il est extravagant de dire : Le pain signifie le corps de Jésus-Christ, donc il faut qu'il soit réellement, positivement changé par un effet de la toute-puissance de Dieu, aussi grand que les plus grands miracles. Et il est certain aussi que le changement positif et réel reconnu par les Pères n'a point pour terme et pour effet unique l'établissement d'une figure et d'un signe d'institution, puisqu'il est ridicule, comme nous l'avons prouvé, de représenter d'une part ce changement comme comparable aux plus grands effets de la toute-puissance de Dieu, de marquer en mille manières qu'il est très-réel, très-positif, qu'il est produit par une action de Dieu très-positive et très-réelle, et de le réduire de l'autre à un changement de signification et de figure. Ainsi le sens de figure et le changement réel sont entièrement incompatibles. Le sens de figure détruit la réalité du changement, parce qu'il ne faut point de changement réel pour faire que le pain et le vin deviennent figures d'institution. Et la nature du changement réel détruit le sens de figure, et prouve que l'*est* de cette proposition, *ceci est mon corps*, n'est point un *est* de signification.

Si les Pères avaient pris ces paroles, *ceci est mon corps,* dans le sens de figure, ils ne se seraient jamais imaginé que pour faire que le pain fût la figure du corps, il fût besoin d'un autre changement que d'un changement de figure. Or nous avons montré qu'ils n'ont point conçu un changement de figure, mais un changement réel; ils n'ont donc point conçu que le pain fût simplement en figure le corps de Jésus-

Christ; et par conséquent ils ont conçu qu'il l'était en quelque autre manière. Que répondra M. Claude à ce raisonnement? S'engagera-t-il à dire que ce changement dont parlent les Pères est un simple changement de figure? Il sera donc abandonné par Aubertin même, qui avoue enfin que toutes ces grandes expressions signifient un changement réel. Dira-t-il qu'un simple changement de figure ne suffit pas, afin que le pain devienne la figure du corps de Jésus-Christ? Il nierait une proposition claire comme le jour, et que jamais homme de bon sens n'a niée.

Niera-t-il que le changement reconnu par les Pères soit une conséquence immédiate qu'ils ont tirée de ces paroles : *Ceci est mon corps?* Il n'a qu'à faire réflexion sur leurs passages pour s'en convaincre lui-même. Enfin soutiendra-t-il que de ce sens, *ceci est la figure de mon corps,* il s'ensuit que le pain est réellement changé? Je lui ai déjà fait voir qu'afin que le pain soit la figure du corps de Jésus-Christ, il suffit qu'il soit changé en la figure de ce corps, et qu'il n'est nullement besoin pour cela d'un changement réel et positif. Il faut donc qu'il se réduise à dire que ces paroles, *ceci signifie mon corps,* dans lesquelles les ministres renferment ordinairement leur doctrine, et dont on ne saurait tirer ce changement réel reconnu par les Pères, n'expriment qu'imparfaitement le sens de celles-ci, *ceci est mon corps,* et qu'il y faut ajouter une nouvelle idée bien différente d'une simple signification et d'une simple figure; savoir, que ce pain n'est pas seulement la figure du corps de Jésus-Christ, mais qu'il en contient encore la vertu; qu'il n'en est pas une figure creuse, mais une figure efficace; qu'ainsi il est vrai que la qualité de simple figure ne produit pas cette conséquence du changement réel, puisqu'il suffit, afin que le pain soit figure, qu'il devienne figure; mais que pour cette efficace il est besoin d'un changement réel, que c'est cette efficace qui est le terme de ce changement; que c'est à quoi se rapportent tous ces grands exemples de la création du monde, de l'incarnation, et de toutes les merveilles que Dieu a opérées dans l'ancien Testament, et enfin que c'est de l'efficace contenue dans ces paroles, *ceci est mon corps,* que ce changement réel est tiré.

Voilà tout ce que M. Claude peut dire, ou du moins tout ce qu'on peut tirer des réponses d'Aubertin; et dans tout cela il n'y a rien de raisonnable, et que nous n'ayons déjà détruit. Car cette réponse suppose que ces paroles, *ceci est mon corps,* peut signifier, *ceci est la figure de mon corps, et en contient l'efficace;* mais cette prétention est ridicule et insoutenable. Elles ne contiennent dans la vérité ni l'un ni l'autre de ces deux sens; mais, comme nous l'avons déjà dit plusieurs fois, il est au moins clair qu'elles ne peuvent contenir l'un et l'autre. Ce sont deux sens différents, deux idées toutes distinctes, deux *est* qui n'ont rien de commun. Quand on dit que *le pain est le corps de Jésus-Christ en figure,* c'est un *est* de signification. Quand on dit qu'il l'est en efficace, c'est un *est* de réalité. Quand on dit que le pain signifie le corps de Jésus-Christ, le mot de *corps* de Jésus-Christ retient sa signification naturelle; il n'y a que l'*est* qui change la sienne. Quand on dit que ces paroles, *est le corps de Jésus-Christ,* marquent qu'il en contient la vertu, l'*est* demeure dans son sens naturel, et le mot de *corps de Jésus-Christ* change de sens pour en recevoir un extraordinaire et inouï, qui est *celui d'efficace.*

Le sens de *figure* pourrait être autorisé par quelques exemples, si les apôtres y avaient été préparés, et avoient regardé le pain comme un signe; et ce qui donne lieu de le rejeter, ce n'est pas qu'absolument parlant on ne puisse donner le nom de la chose signifiée au signe, mais c'est que les préparations nécessaires et indispensables manquant dans la conjoncture ou Jésus-Christ s'est servi de cette expression, *ceci est mon corps,* elle n'est pas susceptible de ce sens.

Mais ce sens *d'efficace* est un sens absolument inouï : on n'en trouve d'exemple ni avec préparation, ni sans préparation; c'est-à-dire que pour signifier que le pain contient l'efficace du corps de Jésus-Christ, on n'a jamais dit qu'*il est le corps de Jésus-Christ.* Les recueils des ministres se sont trouvés courts sur ce point, et ils n'en sauraient produire un seul exemple, ni dans cette matière, ni dans aucune autre. Cependant, par une adresse ingénieuse, mais pleine de mauvaise foi, comme ils ont besoin de ces deux sens pour divers usages, et qu'ils savent que ces paroles, *ceci est mon corps,* ne sont point équivoques et ne peuvent avoir qu'un sens, ils nous veulent faire passer ces deux-là pour le même, en attachant finement l'un à l'autre, et en ne les exprimant pas par des clauses séparées, mais en renfermant le second dans une épithète qu'ils ajoutent à l'autre. *Le pain,* disent-ils, *est la figure efficace du corps de Jésus-Christ, la figure inondée, la figure pleine,* pour insinuer que cette proposition, *ceci est mon corps,* signifie tout ensemble que le pain est la figure du corps de Jésus-Christ, et qu'il en est une figure efficace. Mais quand ils auraient renfermé leur sens d'efficace, non seulement dans une épithète, mais dans une syllabe et dans une seule lettre, ils ne feront jamais qu'être figure et contenir l'efficace soient une même idée et un même sens, ni que ces paroles, *ceci est mon corps,* les puissent signifier tous deux ensemble. L'abrégement des mots ne réunit point des sens que l'esprit ne saurait confondre. Ils peuvent opter s'ils veulent, comme je l'ai déjà dit plusieurs fois, et choisir celui qu'ils aimeront le mieux; mais il faut qu'ils renoncent à l'un ou à l'autre. Et parce qu'ils sont déjà trop engagés à leur figure, et que tous leurs exemples d'expressions sacramentales s'en iraient en fumée s'ils l'abandonnaient, il faut qu'ils avouent, malgré qu'ils en aient, que le sens d'efficace n'est point un des sens de ces paroles, *ceci est mon corps;* qu'elles ne donnent point lieu de conclure une efficace, ni par conséquent un changement d'efficace.

Ce sens d'*efficace* étant donc exclu par les paroles même de Jésus-Christ, il ne reste plus que le sens *de*

figure ou le sens *de réalité*. Ainsi l'exclusion de l'un de ces deux sens suffit pour l'établissement de l'autre; et si ces paroles, *ceci est mon corps*, ne signifient pas que le pain est le corps de Jésus-Christ en figure, elles signifient qu'il l'est en réalité. Or l'exclusion du sens de figure se conclut directement du changement reconnu par les Pères. Car ce changement qui est, selon eux, l'accomplissement de l'exécution de ces paroles, *ceci est mon corps*, n'a point du tout pour effet de faire que le pain soit le corps de Jésus-Christ en figure, parce qu'étant réel et positif, comme nous l'avons montré, ce ne peut être un changement qui se termine à l'établissement d'une figure; et par conséquent il ne reste plus que le sens de réalité. En un mot, le changement reconnu par les Pères a deux qualités. Il est très-réel, positif, merveilleux, et produit par une opération de Dieu. Il est l'accomplissement et la suite nécessaire de ces paroles, *ceci est mon corps*. Il s'ensuit de la première qualité, que ce n'est point un changement de signification et de figure. Il s'ensuit de la seconde, que ces paroles, *ceci est mon corps*, n'ont point un sens de figure, parce que si cela était, elles s'accompliraient par un changement de simple figure, et que le sens de figure n'a point pour suite un changement réel et positif. Or il s'ensuit, comme nous venons de dire, de l'exclusion du sens de figure, que ces paroles, *ceci est mon corps*, se prennent donc au sens de la présence réelle, et que le changement qui en naît et qui les accomplit est un changement substantiel. Ainsi, sans choquer ce qu'Aubertin a prétendu prouver par ses six-vingts passages; sans dire que les mots qui signifient *changement* signifient par eux-mêmes un changement de substance; sans dire que le mot de nature ne doit pas être pris pour l'amas des qualités; sans prétendre que les idées de qualité ne puissent être exprimées par des termes qui marquent des substances; je n'ai pas laissé de conclure directement que le changement du pain au corps de Jésus-Christ, exprimé par les Pères, ne peut signifier qu'un changement de substance, et les passages ramassés par Aubertin ont plutôt favorisé qu'empêché cette conclusion, puisqu'en faisant voir que l'on ne s'est jamais servi de ces termes, *changer une chose en une autre*, pour marquer qu'on la rend signe de cette chose, ils nous ont donné lieu de conclure que quand les Pères ont dit que *le pain est changé au corps de Jésus-Christ*, ils n'ont pas voulu dire qu'il en était rendu figure. Or cette conclusion, en excluant le sens de figure de ces paroles, *ceci est mon corps*, enferme le sens de réalité, et fait voir que le changement qui en naît est non seulement réel, mais substantiel.

CHAPITRE V.

Que les qualités et les caractères du changement reconnu par les Pères, font voir que ce n'est point un changement de vertu et d'efficace, mais un changement de substance.

Quoiqu'en montrant que ce changement reconnu par les Pères n'est point un simple changement de *signification* et de *figure*, nous ayons aussi fait voir que ce ne peut être un changement de *vertu et d'efficace*, puisque, selon les Pères, il naît de ces paroles, *ceci est mon corps*; qu'il y est enfermé, et qu'il en est une suite nécessaire; ce qu'on ne saurait dire d'un changement de vertu, qui n'en peut être tiré que par une induction déraisonnable; néanmoins comme les ministres se réduisent, dans l'explication des passages des Pères qui établissent le changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ, à ce changement *de vertu et d'efficace*; que c'est dans cette solution qu'ils mettent tout leur appui; que c'est ce qu'ils tâchent d'autoriser par leurs comparaisons d'expressions; et qu'en leur ôtant cette défaite, ils seront obligés d'avouer, s'ils ont quelque reste de sincérité, que les passages des Pères dont il s'agit n'ont point d'autre sens que celui que les catholiques y donnent; on a cru qu'il était à propos de faire encore mieux voir combien ce prétendu changement d'efficace est absurde. C'est ce qui paraîtra clairement par les considérations suivantes. Premièrement, quand on veut réduire quelque expression à une doctrine qui en paraît fort éloignée, il faut au moins que cette doctrine soit constante, certaine et établie d'ailleurs; car il serait visiblement ridicule d'en fonder la preuve uniquement sur ces mêmes expressions éloignées. Les métaphores extraordinaires supposent toujours la notoriété de la chose qu'elles expriment d'une manière nouvelle et surprenante, et ce n'est même que cette notoriété qui donne la hardiesse de s'en servir. Il serait donc nécessaire, afin qu'on pût réduire ces expressions des Pères, par lesquelles ils disent si formellement que le pain *est changé, converti, transélémenté au corps et au sang de Jésus-Christ*, et qui sont accompagnées de tant d'exemples propres à nous donner l'idée d'une conversion substantielle, et telle que les mots la signifient; il serait, dis-je, nécessaire, afin qu'on pût réduire ces expressions au sens d'un changement d'efficace et de vertu, qui est un sens très-extraordinaire, très-bizarre et très-écarté, qu'il n'y eût rien de plus connu, rien de plus constant, rien de plus commun que cette *vertu de l'Eucharistie séparée du corps même de Jésus-Christ*, et qu'elle se trouvât partout exprimée dans les Pères en des termes si formels, qu'ils ne donnassent aucun lieu de douter de leur sentiment. Mais les choses sont bien éloignées d'être en cet état. Cette vertu séparée ne se trouve nulle part dans les Pères. Elle est absolument sans autorité, sans preuve, sans fondement, sans raison. C'est un pur ouvrage de la fantaisie des ministres, une chimère toute de leur invention, et qu'ils n'ont mise au jour que par le dessein d'allier les passages des Pères avec leur doctrine.

Aubertin, qui a recueilli tout ce qu'il a pu dans les Pères pour appuyer ce songe dont il fait le fondement de sa foi, est réduit à cinq ou six passages mal pris qu'il répète sans cesse, et qui bien loin d'établir cette prétendue vertu séparée, ne peuvent être pris raisonnablement qu'au sens de la présence réelle,

comme nous l'avons déjà montré. Y eut-il donc jamais une illusion pareille à celle-là, de vouloir réduire au sens de cette vertu chimérique toutes ces expressions des Pères, qui sont si peu propres à en donner l'idée, et si claires dans le sens des catholiques? 2° Il ne suffirait pas même que cette vertu séparée fût bien constante et certaine d'ailleurs, pour y pouvoir réduire les passages des Pères qui expriment le changement dont il s'agit, parce qu'ils sont par eux-mêmes incapables de ce sens, et que par la description que les Pères font de ce changement, on y découvre des caractères et des qualités qui ne sauraient convenir à un simple changement de *vertu et* d'*efficace*.

La première qualité que nous avons déjà marquée, et dont nous nous sommes servis pour rejeter cette efficace, c'est d'être une suite nécessaire de ces paroles, *ceci est mon corps*. Or un changement en une vertu séparée n'en est une suite ni nécessaire ni probable. Car elles ne peuvent avoir que deux sens : le sens *de figure*, qui est exclu par les raisons que nous avons rapportées ; le sens *de réalité*, qui est le véritable. Le sens *de figure* ne produit point cette conséquence de changement d'*efficace* et *de vertu*. Le sens *de réalité* a bien pour conséquence un changement de vertu, mais de vertu jointe, et non de vertu séparée ; il renferme un changement de vertu qui accompagne le changement de substance, et non qui en tient la place ; et ainsi ce n'est point celui que les ministres proposent.

La seconde qualité du changement reconnu par les Pères, c'est d'être non seulement renfermé dans ces paroles, *ceci est mon corps*, mais d'y être si clairement et si visiblement renfermé, qu'il ne soit aucunement besoin d'expliquer la liaison de la conséquence et du principe. Car il est remarquable que tous ceux qui parlent de ce changement, et qui le tirent de ces paroles, *ceci est mon corps*, et qui le regardent comme en étant l'accomplissement, ont trouvé cela si clair, qu'aucun d'eux n'a pensé à donner la moindre preuve de la liaison de cette conséquence: *C'est le corps de Jésus-Christ*. Donc le pain est changé au corps de Jésus-Christ.

Or il est contre le bon sens de supposer que les Pères aient été assez aveugles pour croire que de ces paroles, *ceci est mon corps*, expliquées en ce sens, *ceci est la figure de mon corps*, il s'ensuive si clairement et si visiblement que le pain, pour devenir figure de ce corps, changeait de vertu et d'efficace, et que cette conséquence fût si évidente et si naturelle, qu'elle dût être aperçue et reconnue de tout le monde, sans qu'il fût jamais besoin d'en faire voir la nécessité. On défie tous les ministres du monde de prouver, par quelque raisonnement que ce soit, qu'elle ait quelque espèce de probabilité. Mais l'extravagance ne saurait guère aller plus loin que de la prétendre claire et indubitable. Cependant c'est ce qu'ils attribuent nécessairement aux Pères, quand ils prétendent qu'ils ont eu le sens de figure dans l'esprit, et qu'ils en ont conclu, comme une chose indubitable, que le pain changeait d'efficace et de vertu.

La troisième qualité du changement reconnu par les Pères est tout aussi peu favorable à la vertu séparée : c'est qu'il est par eux opposé à un doute sur ce mystère qu'ils ont pareillement reconnu. Car tous les grands discours que fait S. Ambroise dans son livre aux nouveau-baptisés, qui comprend tous ces exemples de changements merveilleux, ont pour but de répondre au doute qu'il avait d'abord proposé en ces termes : *Aliud video ; quomodò dicis quòd corpus Christi accipio ?* Je vois autre chose, comment me dites-vous que je reçois le corps de Jésus-Christ?

L'auteur du livre des Sacrements n'établit de même le changement dont il parle, et ne rapporte les mêmes exemples qui sont dans le traité de S. Ambroise, que pour répondre au doute qu'il propose d'abord en ces termes : *Vous direz peut-être : C'est mon pain ordinaire. « Fortè dicis : Meus est panis usitatus. »* A quoi ayant répondu précisément que *ce pain est pain avant la consécration, mais que lorsqu'il a été consacré, il a été fait le corps de Jésus-Christ*, il entreprend la preuve immédiatement ensuite. *C'est donc cela*, dit-il, *qu'il faut prouver : « Hoc igitur astruamus. »* Et pour cela il ne prouve que la vérité du changement. Il faut donc qu'il y ait du rapport entre ce changement et ce doute, puisque le changement établit ce que le doute combat, et que si c'est un *changement d'efficace*, ce soit aussi un *doute d'efficace ;* c'est-à-dire que ce doute auquel les Pères ont voulu remédier doit consister en ce que ceux à qui ils parlaient ne pouvaient croire cette efficace ; et en ce cas ce serait raisonner juste que d'établir un changement d'efficace. Mais si ce doute ne regarde point l'efficace, il est certain que le changement qu'on y oppose ne la regarde point non plus. C'est donc par la nature de ce doute qu'il faut juger de celle du changement. Or la nature de ce doute n'est nullement douteuse, et nous avons déjà fait voir, dans un chapitre exprès, que ce ne saurait être un simple doute *de vertu* ou *d'efficace*, par des preuves si claires qu'il faut renoncer à la raison pour n'en pas convenir. Nous ne répéterons point ici tout ce qui a été dit dans ce lieu-là. Ce sera assez de rapporter une des raisons qu'on y allègue, et qui suffit pour faire voir l'absurdité de cette supposition : c'est qu'il faudrait que les Pères eussent attribué à ceux qui formaient ce doute, ces ridicules pensées, ou que les vertus des choses étaient visibles, et qu'elles n'étaient point quand on ne les voyait pas, ou que quand une chose possédait la vertu d'une autre, elle devait paraître cette chose même. Car on ne peut donner d'autre sens que celui-ci aux paroles par lesquelles S. Ambroise exprime ce doute, si on les entend d'un doute de vertu. *Je vois autre chose*, disent ces gens, selon ce Père ; *comment me dites-vous que je reçois le corps de Jésus-Christ ?* C'est-à-dire, en rapportant cela au doute *de vertu*, comment me dites-vous *que je reçois la vertu du corps de Jésus-Christ?* Ces gens ne voulaient donc pas croire qu'ils reçussent la vertu, parce qu'ils voyaient autre chose. C'est donc cette vertu qu'ils voulaient voir dans le pain, ou bien ils

voulaient voir le corps de Jésus-Christ, supposé que le pain eût sa vertu ; ce qui serait une autre imagination aussi plaisante que bizarre. Ce qui serait encore plus étrange, c'est que ce Père, au lieu de leur dire simplement que les vertus des choses ne sont pas visibles, et qu'ils avaient tort de demander à voir ce qui est invisible par sa nature, aille remuer inutilement le ciel et la terre pour éclaircir ce doute, plus digne de risée que d'une application sérieuse. Celui que l'auteur du livre des Sacrements exprime, renferme encore, selon ce sens, cette même extravagance des vertus visibles, et qui mettent réellement l'original devant les yeux. *Comment me dites-vous*, faut-il dire à ceux qui sont dans ce doute, *que c'est de vraie chair, puisque je ne vois pas du sang effectif, mais la ressemblance ?* C'est-à-dire, selon le sens du *doute d'efficace :* Comment me dites-vous que c'est la vraie vertu de la chair, puisque je ne vois pas la vérité de la vertu du sang, ou que je ne vois pas de vrai sang ? Ils voulaient donc voir la vertu du sang ou de vrai sang, pour croire que ce qu'on leur donnait contînt cette vertu. C'est le doute que les Pères ont entrepris d'éclaircir, si l'on en croit les ministres ; et je ne sais s'il y a moins d'extravagance dans la supposition d'un tel doute que dans la manière dont ils y répondent.

Les ministres digèrent sans peine toutes ces absurdités ; ils n'y font pas seulement de réflexion. Ce n'est rien pour eux que d'attribuer aux Pères des pensées extravagantes. Mais comme tout le monde n'a pas l'imagination si flexible, sans doute qu'on choisira plutôt de croire que les ministres se trompent, et que ce raisonnement passera pour convaincant : On ne peut prendre le changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ qui est marqué par les Pères, pour un changement de *vertu et d'efficace*, sans prendre aussi le doute auquel ils ont opposé ce changement et qu'ils ont résolu par là, pour un doute de vertu et d'efficace. Or on ne saurait dire que ce doute eût pour objet l'efficace et la vertu de l'Eucharistie sans attribuer aux Pères des pensées déraisonnables et insensées. On ne peut donc expliquer ce changement d'un changement de vertu et d'efficace,

CHAPITRE VI.

Que cette expression : Le pain est changé au corps de Jésus-Christ, *ne saurait signifier un simple changement de vertu.*

Si les qualités qui marquent la nature du changement reconnu par les Pères, nous éloignent si fort de le prendre pour un changement de vertu et d'efficace, la manière dont ils l'expriment ne nous en éloigne pas moins. Ils disent que le pain et le vin sont changés, convertis, transélémentés, et qu'ils passent au corps et au sang de Jésus-Christ ; c'est-à-dire, disent les ministres, qu'ils sont changés *en sa vertu et en son efficace ;* mais il faudrait au moins, pour cela, que ces termes pussent souffrir ce sens, et c'est ce qui est très-faux : car l'esprit des hommes ne s'est point encore porté, pour marquer qu'une chose est rendue l'instrument d'une autre, et qu'elle participe ainsi à sa vertu et à son efficace, à dire qu'elle est changée en cette chose-là, quoiqu'ils aient eu lieu d'employer cette expression en plusieurs occasions, et dans la religion, et dans la vie commune. L'eau du baptême contient en cette manière l'efficace du sang de Jésus-Christ. Qui a jamais dit néanmoins qu'*elle fût convertie au sang de Jésus-Christ* ? Elle contient, selon les Pères, la vertu du S.-Esprit, plus éminemment encore que le pain ne contient, selon les calvinistes, celle de la chair de Jésus-Christ, puisque le S.-Esprit y est présent intimement et qu'il agit par elle, selon les Pères, n'en étant point réellement séparé ; ce qui a fait dire à un ancien qu'il n'en est *séparé que par la pensée.* Cependant on ne dit point que cette eau soit changée au S.-Esprit ; on ne le dit point non plus du chrême, quoique le S.-Esprit en fasse aussi un instrument de ses grâces. Les linges qu'on ôtait à S. Paul contenaient *la vertu* de S. Paul, c'est-à-dire qu'ils guérissaient les malades comme il les guérissait lui-même. On ne dit point néanmoins que ces linges étaient changés en S. Paul. L'attouchement de la robe de Jésus-Christ guérissait l'hémorrhoïsse, comme aurait pu faire l'attouchement de sa chair, elle en avait donc la vertu. Mais cela n'a donné lieu à personne de dire qu'elle était changée en la chair de Jésus-Christ. Tous les sacrements de l'ancienne loi avaient, selon les ministres, la vertu de la chair de Jésus-Christ. Cependant, excepté le seul Bertram, dont l'expression est reconnue extraordinaire par M. Claude, et qui doit plutôt passer pour littérale que pour figurée, comme nous l'avons prouvé ailleurs, personne n'a jamais dit que l'agneau, la manne, les pains de proposition, les bêtes sacrifiées, la pierre du désert, aient été changés en Jésus-Christ. En un mot, les ministres ne sauraient faire voir que de cela seul qu'une chose est employée comme un instrument qui agit par la vertu d'une autre, on en ait pris sujet de dire qu'elle était *convertie en cette autre chose.* Et il n'en faut point d'autres preuves que les catalogues des expressions rapportées par Aubertin, comme semblables à celles par lesquelles les Pères expriment ce changement. Car cet auteur n'en ayant pu trouver aucune de ce genre, c'est-à-dire, où il soit dit qu'un instrument est converti en la chose dont il contient la vertu, c'est une preuve évidente qu'il n'y en a point. Ainsi ces catalogues pompeux, que les ministres étalent avec tant d'ostentation, ont au moins cela de bon, que ne prouvant jamais rien de ce qu'ils prétendent, ils prouvent tout ce qui est nécessaire pour détruire leur opinion, en faisant voir que jamais on n'a parlé comme ils prétendent qu'ont parlé les Pères.

Ces expressions, que le pain est *changé, converti, transélémenté* au corps de Jésus-Christ, ne devraient donc pas être prises au sens d'un changement d'efficace, quand même les Pères ne s'en seraient servis que rarement. Mais de ce qu'elles leur sont ordinaires, ce sens serait encore tout autrement ridicule, puisqu'il faudrait leur attribuer pour cela le plus bizarre

caprice qu'il soit possible de s'imaginer, et prétendre qu'ayant à exprimer une chose aussi extraordinaire et aussi difficile à concevoir que ce changement du pain en cette vertu séparée, ils aient tous conspiré de ne l'exprimer jamais en des termes qui la fissent entendre, et de n'y employer que des expressions inouïes, et dont ils ne se servent jamais en aucun autre sujet semblable. C'est la preuve que l'usage nous fournit ; et il est bien aisé de faire voir que cet usage est très-raisonnable, et que, sans choquer les règles que le bon sens a établies pour les métaphores, on ne saurait dire que le pain est changé au corps de Jésus-Christ, pour marquer qu'il devient l'instrument efficace de ce corps. Car il est visible, et selon la raison et selon l'usage, que quand on dit qu'une chose est changée en une autre, on veut dire qu'elle passe en un état où elle est cette chose. Et c'est pourquoi, parce que l'Écriture dit du pain consacré que c'est le corps de Jésus-Christ, les Pères en concluent qu'il a été changé au corps de Jésus-Christ. Et il s'ensuit de là que, lorsqu'on ne saurait dire par métaphore d'une chose qu'elle est une autre dans un certain état, on ne saurait dire aussi qu'elle y a été changée. Or ce ne serait pas une métaphore raisonnable que de dire que le pain fût le corps de Jésus-Christ, parce qu'il en serait l'instrument efficace, puisque le mot de corps de Jésus-Christ ne peut être employé raisonnablement pour signifier une efficace, comme Bèze (epist. ad Aleman.) même le reconnaît en ces termes : *Corporis et sanguinis nomen nimis absurdum est de fructu et efficaciâ mortis Domini interpretari.* Et par conséquent, il est contre la raison de dire que le pain est changé au corps de Jésus-Christ, pour signifier qu'il en devient l'instrument, et qu'il est rempli de son efficace. 2° Encore que les mots de changer, de convertir, et en grec μεταβάλλειν, μεταποιεῖσθαι, μετασκευάζειν, μεταστοιχειοῦν, puissent signifier des changements non substantiels, ils en peuvent aussi signifier de substantiels, et les hommes ont des règles pour le reconnaître : par exemple, quand S. Cyrille de Jérusalem dit (catech. 6 illum.) que les manichéens enseignaient que celui qui mange une herbe est changé en cette herbe, εἰς αὐτὴν μεταβάλλεται· quand il dit (catech. 4 illum.) que par la volonté de Dieu la verge de Moïse fut changée en la nature étrangère du serpent, εἰς φύσιν ὄφεως ἀνοίκειον βουλῇ Θεοῦ μεταβληθή· quand il dit (cat. 11) que le Fils de Dieu n'est pas changé en son Père, οὐκ εἰς Πατέρα μεταβληθείς· quand S. Chrysostôme dit que l'eau qui descend du ciel est changée en diverses choses (hom. 7 in Epist. ad Thess.) ; quand S. Cyrille d'Alexandrie dit (Glaph., in Exod. l. 3, et in Num. p. 408) que la verge de Moïse changea un grand fleuve en sang, μεταβάλλουσα εἰς αἷμα, et que cette eau fut transélémentée en sang, μεταστοιχειοῦτο εἰς αἷμα· quand on dit que la femme de Loth fut changée en statue de sel ; ce que S. Cyrille de Jérusalem exprime en ces termes : Στήλη ἁλὸς γέγονεν, il est certain que tout le monde comprend que le changement exprimé par tous ces termes est un changement substantiel. Les hommes sentent cela, et ils ne s'y trompent jamais. Ils ont donc des règles pour en juger ; et il ne faut qu'examiner celles qui les ont portés à entendre toutes ces expressions d'un changement de substance, pour conclure qu'ils n'ont pu entendre d'un autre changement celles où les Pères disent que le pain est changé au corps de Jésus-Christ. C'est que les verbes qui signifient *changement*, étant joints avec un attribut qui signifie une substance, signifient littéralement un changement substantiel. C'est la raison fondamentale. Mais il est vrai que cette raison ne suffit pas, et qu'il faut de plus qu'il ne se présente à leur esprit aucune idée qu'ils puissent croire avec raison être métaphoriquement signifiée par l'attribut ; c'est-à-dire que l'esprit demeure dans le sens littéral, lorsqu'il n'en est pas détourné par quelque autre idée qui se présente naturellement, et qui puisse raisonnablement être exprimée par le mot qui sert d'attribut, pris en un sens métaphorique. Ils jugent, par exemple, que l'on marque un véritable changement de substance quand on dit que la femme de Loth fut changée en statue de sel, parce que cette expression signifie par elle-même un changement de substance, et que d'ailleurs l'esprit ne voit pas quelle autre idée pourrait être signifiée par cette statue, toutes celles qu'on pourrait s'imaginer étant trop éloignées. Ainsi cette expression, le pain est changé au corps de Jésus-Christ, signifiant d'elle-même un changement de substance, c'est une nécessité que l'esprit s'arrête à ce sens, s'il n'en est point détourné, et s'il n'y a point d'autre idée plus vraisemblable qui se présente. Or certainement il n'y en a pas, et toutes les autres sont trop éloignées et trop bizarres en ce qui regarde l'expression. Il s'y arrête donc, et il conçoit ce qui est exprimé littéralement par ces termes, c'est-à-dire un changement de substance.

Je vois bien que les ministres prétendront que leur efficace séparée est cette idée, qui ne manque pas de se présenter ; mais ils le prétendront sans raison : 1° parce que cette efficace séparée est une chose inconnue et chimérique, et qu'il est difficile que les hommes appliquent des termes dont le sens est connu à des idées inconnues et chimériques ; 2° parce que les idées qui ne sont jamais signifiées par de certains mots ne se présentent point quand on entend ces mots ; or nous avons fait voir que l'on ne s'est jamais servi du mot de la chose pour marquer son efficace ; 3° l'esprit s'arrête toujours au sens littéral, quand aucun des sens métaphoriques qu'une expression peut avoir ne convient à celle dont il s'agit. Or en examinant tous les sens métaphoriques que les hommes ont donnés à ces expressions, par lesquelles on dit qu'*une chose est changée en une autre*, on trouve que nul de ces sens ne permet de rapporter ces paroles : *Le pain est changé au corps de Jésus-Christ*, à un changement d'efficace.

Le premier de ces sens, c'est quand une chose a une certaine qualité à laquelle l'esprit se porte d'abord : ce qui fait que le mot qui signifie cette chose peut être employé par métaphore pour signifier cette

qualité. Ainsi la cruauté étant la qualité éminente du tigre, le courage, celle du lion, la blancheur, celle de la neige ; et ces qualités éminentes servant de fondement à ces expressions : Cet homme est un tigre, cet homme est un lion, cette main est de la neige, on peut dire qu'un homme est changé en tigre ou en lion; et S. Epiphane dit, sur ce fondement, que la main de Moïse fut changée en neige. Mais parce que la vitesse n'est pas la qualité éminente des tigres, quoiqu'ils soient très-vites; non plus que la force, celle des lions, quoiqu'ils ne soient pas faibles, et que quelque froideur qu'ait la neige, ce n'est pas ce qu'on a accoutumé d'y considérer ; il serait ridicule de dire d'un homme à qui la peur aurait donné de la vitesse, que la peur l'a changé en tigre ; ou d'un jeune cerf, quand il est devenu grand et fort, que l'âge l'a changé en lion ; ou d'un métal qui se serait refroidi après la fonte, qu'il a été changé en neige. Or quoique le corps de Jésus-Christ ait un grand nombre de qualités; que ce soit un corps glorieux, pur, subtil, impassible, incorruptible, lumineux ; qu'il soit le temple du S.-Esprit et la source de vie ; qu'il soit plein de vertu pour produire des effets spirituels sur les âmes, et des effets corporels sur les corps ; il n'y a pourtant aucune de ces qualités qui soit tellement particulière et tellement éminente au-dessus des autres, que l'esprit s'y porte tout d'un coup, et qu'elle ait donné lieu d'employer le mot de *corps de Jésus-Christ* par métaphore pour la signifier. Il n'y en a donc point aussi qui donne sujet de dire : *Le pain est changé au corps de Jésus-Christ*, puisqu'il est ridicule de prétendre que l'esprit démêle entre toutes les qualités de ce corps celle pour laquelle il sera pris en cette occasion particulière.

Le second sens que les hommes ont aussi voulu exprimer par ces sortes de figures, c'est une très-grande ressemblance, non dans une seule qualité, mais en plusieurs, et dans celles surtout qui se remarquent le plus. Car le mot de *conversion d'une chose en une autre*, marquant littéralement qu'elle est faite la même, si l'on ne demeure pas dans ce sens, on se porte au moins au degré le plus proche, qui ne peut être qu'une très-grande et très-parfaite ressemblance. C'est ainsi qu'Eusèbe de Césarée (de Dem. l. 3; cont. Eun. l. 4) dit que le Sauveur a été changé en la divinité après sa résurrection, et que S. Grégoire de Nysse se sert de la même expression à l'égard de la chair de Jésus-Christ; par où ce dernier ne veut pas simplement marquer qu'elle en est devenue l'instrument efficace, ce qui ne remplit nullement l'idée que donne cette expression ; mais il marque par-là cette effusion admirable de la divinité sur l'humanité, qui a donné sujet à quelques Pères de dire de Jésus-Christ après sa résurrection qu'il était tout Dieu : *Totus Deus*, et qui fait dire à l'Église : *Regnat Deus Dei caro.* C'est ainsi que nous sommes changés en Jésus-Christ par le baptême, selon S. Grégoire de Nazianze (orat. 40), non d'un changement d'efficace, mais en ce que nous sommes remplis de son Esprit, et que nous lui devenons semblables par l'innocence et la pureté. C'est ainsi que S. Cyrille d'Alexandrie dit (in Joan. 6,55) que le Verbe en s'unissant à la chair l'a changée tout entière en lui ; car il ne veut pas dire par-là qu'il lui communique une simple efficace, mais qu'il l'a revêtue et remplie de ce qui n'appartient qu'à la divinité, qu'il l'a rendue source de vie, de puissance, d'incorruptibilité, de pureté, de justice. C'est ainsi que S. Grégoire de Nysse dit (cât. c. 37) que lorsque le corps de Jésus-Christ, qui a été livré à la mort, est dans le nôtre, il le change tout entier en lui-même ; car il s'en faut bien qu'il n'entende par-là que nous sommes rendus de simples instruments de l'opération de ce divin corps, sans qu'il y ait de ressemblance réelle. Il veut dire qu'il imprime au nôtre ses divines qualités, qu'il se l'unit, qu'il se le rend semblable. Ces idées approchent de l'identité réelle. Elles sont capables de soutenir et de remplir par métaphore ce qu'emporte le mot de conversion. Mais l'emploi d'une matière pour être un instrument inanimé des grâces de Dieu ne le remplit nullement, puisqu'il ne produit point la ressemblance qui est au moins désignée par ce terme. Et en effet, on ne sait ce que c'est que cette communication de vertu. Il n'est pas même bien certain si les Pères ont voulu que ce fût une qualité réelle, imprimée dans la matière de ces instruments, ou si ce n'est point simplement que Dieu en accompagne l'application extérieure, d'une action intérieure de son esprit, à laquelle ils n'ont point de part. Cette vertu ne regarde de plus qu'un effet particulier, et elle laisse ces matières dans toutes les autres imperfections de leur être. Et c'est pourquoi l'esprit de l'homme n'en a jamais pris sujet de concevoir l'union de Dieu à ces instruments, sous l'idée de *conversion de ces choses en Dieu*, ni de l'exprimer par ces termes.

Il y aurait même moins de raison d'employer cette expression en comparant le pain de l'Eucharistie avec le corps de Jésus-Christ, qu'en comparant l'eau du baptême ou le chrême de la confirmation avec le S.-Esprit : car 1° la vertu séparée à l'égard de l'eau et du chrême est souvent exprimée par les Pères ; et ainsi le fondement de la métaphore serait certain ; 2° le S.-Esprit est conçu avec raison comme intimement présent à ces instruments, et agissant par eux et avec eux. Et cependant cela n'a pas encore suffi pour porter qui que ce soit à dire que *l'eau ou l'huile est changée au S.-Esprit.* Il est donc bien aisé de juger que cette expression ne pouvait avoir lieu à l'égard de l'Eucharistie, quand même il faudrait concevoir ce mystère comme les ministres le conçoivent : car 1° la vertu séparée que les calvinistes ont inventée est la chose du monde la plus inconnue, et par conséquent la moins capable de servir de fondement à une métaphore ; 2° le corps de Jésus-Christ n'étant, selon eux, qu'au ciel, et par conséquent cette transmission de sa vertu au pain étant inconcevable, et ne se trouvant de plus expliquée en aucun lieu, l'esprit ne conçoit qu'un effroyable éloignement entre la chair de Jésus-Christ et ce pain ; et ainsi il ne peut pas être moins disposé qu'il l'est par cette doctrine, à se servir d'une expres-

sion qui marque ou une vérité réelle ou une parfaite union.

CHAPITRE VII.

Que ces expressions qui marquent le changement du pain et du vin, sont clairement déterminées à signifier un changement de substance par la suite des lieux où elles sont employées.

Quoique les preuves qui naissent de la nature du changement décrit par les Pères, des caractères qu'ils lui attribuent, des expressions dont ils se servent pour l'exprimer, déterminent clairement l'esprit à le prendre pour un changement de substance, il y en a encore une autre plus sensible, pour ainsi dire, que celles-là, et qui sans détruire directement les solutions des ministres, et en leur accordant même en apparence tout ce qu'ils demandent, en détruit néanmoins tout l'effet, et établit la vérité catholique d'une manière si claire, qu'il n'y a qu'une opiniâtreté aveugle qui y puisse résister. Car quand tous ces catalogues magnifiques dont les ministres se servent pour expliquer les passages des Pères qui marquent le changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ, auraient tout l'effet qu'ils peuvent désirer; quand leurs comparaisons seraient aussi justes qu'elles sont fausses et défectueuses, qu'en pourraient-ils conclure, sinon que ces passages détachés de ce qui les précède et de ce qui les suit ne sont pas incapables par eux-mêmes de recevoir un sens de figure ou d'efficace? C'est tout ce qu'ils peuvent demander. Mais on leur veut bien donner quelque chose de plus, et leur permettre de supposer (quoiqu'on ait fait voir le contraire) qu'il n'y a point de caractère marqué dans aucun de ces passages qui applique tellement l'esprit au changement de substance, que, métaphysiquement parlant, on ne le puisse appliquer à quelqu'autre nature de changement. Tout cela ne fera encore rien pour eux, parce que nous avons d'autres moyens que ceux-là pour reconnaître le sens précis des expressions, et pour distinguer celles qu'on doit prendre en un sens métaphorique de celles qu'on doit entendre à la lettre. Il est rare au contraire que l'esprit se détermine par-là: ce qui l'arrête à un sens plutôt qu'à un autre ne venant pas d'ordinaire d'une seule raison, mais d'un grand nombre de raisons probables, qui font ensemble une raison concluante et décisive, parce que l'esprit juge et doit juger qu'il est impossible que celui qui parle ne se soit aperçu de la pente que toutes les parties de son discours avaient à un certain sens, ou que s'en étant aperçu, il n'en eût pas expressément éloigné l'idée, s'il ne l'avait pas effectivement eue dans l'esprit.

Après cette ouverture, il suffirait de renvoyer les personnes sincères à la quatrième catéchèse mystagogique de S. Cyrille de Jérusalem; au trente-septième chapitre de celle de S. Grégoire de Nysse; au chapitre 9 de l'instruction que S. Ambroise a faite pour les nouveau-baptisés; à la cinquième homélie pour la Pâque, entre celles qui sont attribuées à Eusèbe, évêque d'Emèse; au quatrième chapitre du quatrième livre, et au premier du sixième de l'auteur du traité sur les Sacrements. Car sans examiner chaque expression en particulier, la seule lecture des endroits que je viens de citer doit faire conclure qu'il faudrait qu'ils eussent été insensés, s'ils avaient parlé de la sorte sans avoir la transsubstantiation dans l'esprit. Mais parce que les fausses subtilités ont obscurci ce discernement naturel dans les ministres et dans ceux qu'ils ont entêtés de leurs vaines solutions, il faut essayer de leur aider à le recouvrer, et de leur rendre sensible par une autre voie ce qu'ils sentiraient d'eux-mêmes sans cette malheureuse prévention. Qu'ils choisissent donc entre les expressions qu'ils comparent avec celles par lesquelles les Pères marquent le changement du pain au corps de Jésus-Christ, celles qu'ils jugeront le plus clairement métaphoriques, et les plus fausses dans le sens littéral; je dis qu'en les proposant dans le même enchaînement que les Pères proposent celles du changement du pain et du vin, et y joignant les mêmes suites, elles deviendront littérales; que tout le monde les prendra pour littérales; et que si ce sens littéral est faux et hérétique, la proposition sera fausse et hérétique. On convient, par exemple, avec Aubertin, qu'il est clair qu'il ne faut pas prendre à la lettre ce passage de S. Grégoire de Nysse: *La chair de Jésus-Christ n'était pas la même chose que sa divinité, avant d'être changée en divinité.* Il est certain que par ce changement de la chair en la divinité, il n'entend pas un changement de substance, mais un changement de qualité, et qu'il a seulement voulu dire qu'elle en a été remplie, que la divinité a détruit dans cette chair tout ce qu'elle avait de mortel et de corruptible, qu'elle l'a fait entrer dans un état tout divin. Cela est évident, comme je viens de dire, soit que l'on considère ce passage sans liaison, soit qu'on l'examine dans le lieu même. Mais cela cesserait d'être clair, si l'on enchâssait ce passage dans un discours semblable à celui que S. Cyrille de Jérusalem fait de l'Eucharistie. C'est ce qui paraîtra clairement en comparant les deux discours suivants, dont l'un est pris de la quatrième catéchèse de S. Cyrille, l'autre en est l'imitation dans une autre matière, qui est celle du changement du corps de Jésus-Christ en divinité.

« Si Jésus-Christ est « maintenant esprit, comme le dit l'Écriture: « *Spiritus ante faciem ejus « Christus Dominus*; s'il a « été glorifié de la gloire « qu'il a eue avant la créa- « tion du monde, peut-on « douter que sa chair ne « soit maintenant sa divi- « nité, et qu'elle n'ait été « changée en un pur es- « prit? Puisque la divine « parole nous assure que *Puisque Jésus-Christ nous dit du pain*: ceci est mon corps, *qui en osera désormais douter? Puisqu'il nous dit*: Ceci est mon sang, *qui osera le révoquer en doute, et dire que ce n'est pas son sang?*

« Jésus-Christ est esprit, « qui osera en douter, et « dire que sa chair n'est « pas un esprit ?

« Il a autrefois changé « l'eau en vin par sa seule « volonté, et l'on ne croira « pas qu'il puisse changer « son corps en un esprit? « Il a bien fait ce miracle « pour les autres, et nous « refuserons de croire « qu'il en ait fait un sem- « blable pour lui-même ? « Croyons donc, et « croyons sans hésiter, « que la chair de Jésus- « Christ est maintenant « esprit et divinité. Car « sous l'apparence de chair « c'est la divinité qui a été « vue après la résurrec- « tion. Les apôtres, qui la « virent, ne devaient donc « pas considérer ce qu'ils « voyaient comme une « simple chair, puisque « c'était un pur esprit et « la divinité même, selon « l'Écriture. Car encore « que leurs sens leur sug- « gérassent que c'était de « la chair qu'ils voyaient, « la foi les devait forti- « fier. Ils n'en devaient « pas juger par les yeux, « et ils devaient être for- « tement persuadés qu'ils « avaient devant eux la « divinité. Il faut donc « aussi que nous croyions « que cette chair qui leur « apparut n'était point de « la chair, quoique leurs « yeux le leur rapportas- « sent. Il faut que nous « soyons pleinement per- « suadés que ce qui leur « paraissait matière ne « l'était point, mais que « c'était une substance « spirituelle. »

Il a changé autrefois l'eau en vin, qui approche fort du sang; et nous ne le jugerons pas digne d'être cru, quand il dit qu'il a changé le vin en son sang? S'il a fait ce miracle si prodigieux étant appelé à des noces humaines, ne confesserons-nous pas encore plutôt qu'il donne son corps et son sang aux enfants de l'époux? Recevons donc avec une entière certitude le corps et le sang de Jésus-Christ; car c'est son corps qui nous est donné sous le type du pain, et son sang que nous recevons sous le type du vin... Ne considérez donc pas ce que vous recevez comme de simple pain et de simple vin, puisque c'est le corps et le sang de Jésus-Christ, selon les paroles du Seigneur. Car encore que les sens vous le suggèrent, que la foi néanmoins vous fortifie. Ne jugez pas cela par le goût; mais soyez fortement persuadés par la foi que le corps et le sang de Jésus-Christ vous est donné. Croyez donc, et soyez fortement persuadés que ce pain qui vous paraît n'est pas du pain, quoique le goût le juge tel, mais le corps de Jésus-Christ; et que ce vin que vous voyez n'est pas du vin, quoiqu'il semble tel au goût, mais que c'est le sang de Jésus-Christ.

Que pourrait-on dire, je le demande encore une fois, d'un homme qui parlerait de la sorte ? Et peut-on désavouer, pour peu qu'on ait de bonne foi, que ce discours ne fût faux et hérétique, et qu'il ne marquât une conversion réelle de la chair de Jésus-Christ en sa divinité ? Que serait-ce donc si l'on ajoutait à ces expressions de S. Cyrille sur l'Eucharistie, celles de S. Ambroise, en les appliquant à ce changement de la chair en la divinité ? Si après s'être fait cette objection : *Mais les apôtres virent une autre chose que la divinité, comment dites-vous donc que cette chair était la divinité,* on la résolvait en disant que la nature de cette chair était changée en la divinité par la puissance de Dieu ? Si l'on se servait de tous les miracles de Dieu pour le prouver ? Si l'on y employait la création du monde et l'incarnation, pour en conclure qu'ayant bien pu donner l'être à cette chair, il la pouvait bien changer en esprit ; et qu'enfin on ajoutât qu'il en faut être pleinement persuadé, et confesser de cœur et de bouche que *le corps de Jésus-Christ est maintenant un pur esprit ?* Que serait-ce si l'on y appliquait les comparaisons, les doutes, les explications de S. Grégoire de Nysse, et qu'on proposât cette question : *Comment il se peut faire que la chair de Jésus-Christ fût partout jointe au Verbe, qui est partout,* comme il propose celle-ci : *Comment il se peut faire que le corps de Jésus-Christ soit sans diminution dans tous ceux qui communient ;* et qu'on la résolût, en disant que c'est parce qu'elle est devenue un pur esprit ; et que l'on y joignît les comparaisons des changements les plus réels et les plus substantiels, et toujours en recourant à la toute-puissance de Dieu ?

Peut-être que ceux mêmes qui seraient dans cette erreur n'affecteraient pas de s'exprimer avec tant de force, parce que l'on ne suppose pas une si grande résistance dans l'esprit des autres à comprendre ce qu'on leur dit. Cependant c'est ainsi que les Pères ont agi à l'égard de la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation, et ils expriment ces dogmes par une suite de paroles qui y appliquent encore tout autrement l'esprit, et qu'il est bien moins possible de détourner à un autre sens que celles dont nous nous sommes servis pour exprimer l'erreur du changement de la chair de Jésus-Christ en esprit. Car il n'y a point d'homme de bonne foi qui puisse comparer ces expressions que nous avons représentées à côté les unes des autres, sans demeurer d'accord que la seule différence qu'il y a, c'est que celles qui portent au sens de la transsubstantiation sont bien moins susceptibles du sens de figure et d'efficace que celles qui portent au changement de la chair de Jésus-Christ en esprit. Car ce passage de la chair de Jésus-Christ à un état glorieux mérite bien mieux ces grandes comparaisons de la création du monde et de l'incarnation, et l'on peut dire même qu'elles ne sont ridicules, étant appliquées à ce sens, que parce que la nature ne permet pas qu'on emploie des preuves pour établir des propositions exprimées métaphoriquement avec quelque obscurité, et surtout en y continuant si longtemps ; au lieu qu'il y a une disproportion entière de ces grandes comparaisons avec l'établissement d'une figure, et même avec cette prétendue efficace.

Enfin ce changement de la chair de Jésus-Christ en cet état glorieux souffre bien mieux et le doute qu'on a marqué, et l'expression du doute, et la ré-

ponse au doute, et la confirmation de la foi contre le doute, et l'exclusion du rapport des sens, que le sens de figure ou de vertu que les ministres veulent trouver dans les paroles de S. Cyrille et de S. Ambroise, qui ne donne lieu à rien de tout cela. Il n'y a donc en effet aucune comparaison entre les expressions qui signifient le changement du pain au corps de Jésus-Christ, et ces autres qui exprimeraient le changement de cette chair en la divinité ; ces dernières étant infiniment plus faibles, moins précises, plus propres à être prises par métaphore. Cependant elles suffiraient, comme j'ai dit, pour persuader à toute la terre qu'un auteur serait effectivement engagé dans cette erreur.

Je m'imagine que le parti que prendra M. Claude pour éluder cette comparaison, sera de nier hardiment que ce discours établisse cette hérésie, et qu'il dira qu'il est très-orthodoxe et très-catholique. Il nous accusera même apparemment d'être peu intelligents dans les figures, comme Zwingle accuse ceux qui n'avaient pas cette flexibilité d'esprit qui prend tout en un sens figuratif, d'être grossiers dans l'intelligence des tropes : *Crassulus es, ut video, in intelligendis tropis.* Mais s'il en vient jusqu'à ce point, il suffira, pour le guérir d'une si étrange illusion, de le renvoyer à sa propre expérience, et de lui soutenir qu'il n'oserait parler de cette sorte en prêchant à Charenton, et surtout en expliquant aussi peu ce qu'il voudrait dire, que S. Cyrille et S. Ambroise l'expliquent ; et qu'il l'oserait encore moins, en donnant à des enfants ou à des personnes peu instruites les premières teintures de la foi touchant la nature de Jésus-Christ, comme les Pères se sont servis sur l'Eucharistie des expressions que nous avons rapportées, pour instruire des personnes à qui ils donnaient les premières instructions de ce mystère. Que si cela ne le persuade pas encore, j'avoue que je perds l'espérance de lui pouvoir être utile par des discours et par des raisons. Mais si c'est perdre du temps à son égard, il n'en sera peut-être pas de même à l'égard de beaucoup d'autres moins prévenus et plus équitables que lui. Et je ne puis croire que la seule réflexion qu'ils feront sur l'usage que nous venons de faire de cette expression de S. Grégoire de Nysse, que *la chair de Jésus-Christ est changée en la divinité*, qui fait voir clairement qu'une expression métaphorique devient littérale par la seule union avec un grand nombre d'autres expressions, qui, toutes considérées séparément, pourraient plus souffrir un sens métaphorique que celles dont les Pères se servent à l'égard de l'Eucharistie ; je ne puis croire, dis-je, que cette seule considération ne suffise pour les convaincre non seulement qu'il n'y a aucune apparence d'entendre en un sens métaphorique les expressions des Pères qui marquent le changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ, mais encore qu'il n'y a rien en général de plus trompeur, de moins sincère, de plus sujet à l'illusion que toute la méthode d'Aubertin. Car toute son adresse consiste à séparer en plusieurs petites parties les passages des Pères composés de plusieurs expressions qui portent toutes à un même sens, et qui conspirent toutes à imprimer la même idée, de les faire considérer séparément et sans avoir égard à la liaison et au rapport qu'elles ont les unes aux autres, et ensuite de chercher dans les Pères des expressions qui se prenant en un sens métaphorique, paraissent néanmoins semblables à ces expressions détachées. Il y réussit mal le plus souvent, et jamais il n'en trouve presque qui aient un véritable rapport avec celles auxquelles il les compare, comme je l'ai déjà fait voir en plusieurs occasions, et en particulier à l'égard de celles qui regardent le changement dont il s'agit. Mais quand elles seraient toutes aussi semblables qu'elles le sont peu, il y aurait encore une différence infinie, parce que les siennes ne sont que des expressions détachées, qui bien loin de pouvoir être prises pour littérales dans les lieux d'où elles sont tirées, y sont visiblement déterminées au sens métaphorique ; au lieu que les nôtres sont des expressions qui s'entretiennent et qui se fortifient l'une l'autre, qui conspirent toutes au sens littéral, sans qu'il y ait rien qui en détourne l'esprit ; de sorte que quand elles seraient par elles-mêmes susceptibles d'un autre sens, cet enchaînement et le rapport qu'elles ont avec celles qui les suivent et qui les précèdent, les en rendent absolument incapables. Il ne faut donc regarder ces comparaisons d'expressions qui font tout ce qu'il y a de spécieux dans le livre d'Aubertin que comme un jeu d'esprit où il s'est plu à étaler inutilement ce qu'il a recueilli dans les Pères, mais qui n'a rien de solide dans le fond, et rien de propre à nous faire discerner leur sens véritable, dont on ne doit point juger par des expressions détachées, mais par toute la suite de leurs discours.

CHAPITRE VIII.

Que de ce que les Pères ont déclaré unanimement que l'Eucharistie était la vérité et l'accomplissement des figures de l'ancien Testament, et de ce qu'ils l'ont préférée à ces figures, en ce qu'elle était le corps de Jésus-Christ, il s'ensuit qu'ils n'ont point pris ces paroles : Ceci est mon corps, *en un sens de figure.*

La voie que nous avons prise dans cet examen de la doctrine des Pères, de considérer particulièrement les expressions et les conséquences qui sont nées du sens auquel ils ont entendu ces paroles : *Ceci est mon corps*, nous conduit naturellement à faire réflexion sur les comparaisons que les Pères font de l'Eucharistie avec les sacrements de l'ancienne loi, que tout le monde avoue n'avoir été que des figures ; parce que ces comparaisons sont si ordinaires dans leurs écrits, qu'elles peuvent très-justement tenir lieu d'un langage commun, et généralement établi par toute la tradition. Étant communes comme elles sont, il ne se peut aussi qu'elles ne soient naturelles, parce qu'il n'est pas croyable qu'un grand nombre d'auteurs se puissent porter à des comparaisons éloignées de l'idée qu'ils auraient d'une chose, et à s'exprimer tous d'une

manière bizarre et contraire à la nature, comme nous l'avons souvent remarqué. Mais, pour bien entrer dans la force des passages que nous allons alléguer, il est bon de considérer auparavant de quelle sorte les Pères ont dû parler selon qu'ils auraient eu dans l'esprit, ou le sens de *figure* ou le sens de *réalité*; c'est ce qu'il n'est pas difficile à décider : car il ne faut que se demander à soi-même si l'Eucharistie n'étant que la figure du corps de Jésus-Christ, il s'ensuivrait qu'elle fût la vérité, l'accomplissement, le corps des sacrements de l'ancienne loi, et que le sacrifice de Melchisédech, la manne, l'agneau pascal, les pains de proposition n'en fussent que les figures et les ombres; s'il s'ensuivrait qu'elle fût le corps de Jésus-Christ en la comparant à ces figures, et que ce soit en cela qu'elle les surpasse. On verra sans doute qu'il s'ensuit de là tout le contraire, et qu'on en doit conclure qu'elle n'est elle-même qu'une ombre et une figure; qu'elle n'est point le corps de Jésus-Christ, et qu'elle ne surpasse nullement les autres figures par elle-même, mais seulement par quelques circonstances étrangères et extérieures, qui sont, disent les calvinistes : 1° que l'Eucharistie est figure d'une chose passée, au lieu que les sacrements judaïques ne l'étaient que de choses à venir; 2° qu'elle est plus expliquée et plus entendue, parce qu'encore qu'elle consiste en des signes plus éloignés, néanmoins la signification en est plus constante par l'explication expresse que l'on y joint. Ce sont là, à dire vrai, de bien petits avantages. Car il n'y avait donc qu'à bien expliquer la signification de la manne et de l'agneau pascal pour les rendre égaux à l'Eucharistie, et même plus excellents, puisque d'eux-mêmes ils avaient un rapport plus naturel avec la chose signifiée. Mais quelque grands que fussent ces avantages, ils ne sauraient donner lieu de dire qu'elle est la vérité à l'égard des figures légales, qu'elle en est l'accomplissement, et qu'elle les surpasse autant que le corps de Jésus-Christ surpasse les choses terrestres et matérielles. Et ce ne sont point là des termes par lesquels on exprime des idées si petites et si communes. Aussi Aubertin, qui doit mieux savoir que personne à quoi porte son opinion, soutient formellement qu'il est faux, à le prendre à la rigueur, que ces sacrements judaïques fussent des figures de l'Eucharistie. Et parce qu'il voyait bien qu'il était aisé de le prouver par les Pères, il a tâché de se mettre à couvert de leur autorité, en l'affaiblissant, et faisant passer ce qu'ils ont dit pour des pensées sans solidité. *C'est,* dit-il (p. 197), *une conjecture de quelques anciens Pères qui ont cherché, en orateurs, des figures de nos mystères dans l'ancien Testament, et qui les ont appliquées en prédicateurs; d'où l'on ne peut pas, comme je crois, tirer des arguments fort solides.* M. Claude, après Aubertin, dit nettement (contre le P. Nouet, p. 179) que *les figures légales trouvant leur accomplissement en Jésus Christ hors de l'usage de l'Eucharistie, rien ne nous oblige de les rapporter à ce saint sacrement.* En effet, ils ne raisonnent pas mal selon leurs principes; et jamais un homme qui les suivra ne s'avisera de considérer les sacrements anciens comme figures de ceux de la loi nouvelle, et encore moins de les y opposer comme des ombres aux corps solides. Mais en supposant au contraire le sens et la doctrine catholiques, il n'y a rien de plus naturel que d'en conclure que l'Eucharistie est la vérité et l'accomplissement des figures légales, et qu'elle les surpasse autant que le corps du Fils de Dieu surpasse de simples signes. Il ne se faut point donner la gêne pour tirer cette conséquence; il ne faut point forcer son imagination pour se porter à ces expressions : il ne faut que suivre la nature et la lumière de la raison.

Si ces figures se rapportent toutes à Jésus-Christ, comme il s'ensuit nécessairement de l'état même de l'ancien Testament, et comme les ministres en demeurent d'accord; qu'il est aisé de conclure qu'elles se rapportent aussi à Jésus-Christ réellement caché sous les symboles eucharistiques! et qu'avec cela tous les autres rapports sont naturels et faciles à démêler! Car le moyen de ne pas voir que comme la manne nourrit les Israélites, non en tous les lieux ni en tous les temps, mais dans le désert avant qu'ils fussent entrés dans la terre qui leur était promise, après quoi elle cessa; de même les chrétiens sont nourris de Jésus-Christ dans l'Eucharistie pendant tout le temps de leur pélerinage dans le désert de ce monde; cette nourriture devant cesser, comme dit S. Cyrille, lorsqu'étant entrés dans le ciel, figuré par cette terre promise, ils seront unis à Jésus-Christ d'une manière toute spirituelle et toute conforme à cet état tout spirituel et tout divin? Qu'autant que cet agneau qui s'immolait tous les ans à la fête de Pâque, représente peu l'Eucharistie considérée comme du pain et du vin, figures de Jésus-Christ, autant la représente-t-il naturellement, quand on la regarde comme contenant Jésus-Christ en un état d'immolation mystique, et devant servir de nourriture au peuple de Dieu pour le préserver de la mort? Que les pains de proposition qu'on offrait tous les jours à Dieu, et qui se rapportaient à Jésus-Christ comme tous les autres sacrements de l'ancienne loi, représentent parfaitement l'état où il est dans l'Eucharistie, c'est-à-dire offert tous les jours à Dieu sous la forme de pain, et servant tous les jours de nourriture à ceux qu'il a associés à son royal sacerdoce? Il est donc aussi difficile que ceux qui ne croiraient pas la présence réelle s'arrêtent à considérer ces rapports des sacrements judaïques avec l'Eucharistie, et qu'ils les expriment de cette sorte, comme il est difficile que ceux qui la croient ne les découvrent et ne les expriment pas comme ont fait les Pères. Et c'est par-là qu'il faut juger des auteurs que nous allons citer, dont nous ne ferons d'abord que rapporter les passages, pour répondre ensuite aux mauvaises défaites par où les ministres prétendent les éluder. Je commencerai par Origène, qui parle ainsi en son homélie 7 sur les Nombres : *En ce temps-là on se nourrissait en énigme de la manne, et maintenant la*

chair du Verbe Dieu est sans énigme et par elle-même le vrai aliment. Que si Aubertin fait semblant d'ignorer ce que signifie cette chair sans énigme opposée à la manne énigmatique, il l'apprendra des passages suivants.

Eusèbe de Césarée, dans le premier livre de la Démonstration évangélique, chap. 10, exprime en ces termes la différence des sacerdoces de la loi nouvelle et de l'ancienne, qu'il fonde sur la différence des sacrifices : *C'est avec raison qu'accomplissant tous les jours la mémoire de son corps et de son sang, et étant honorés d'un sacerdoce et d'un sacrifice plus excellents que les anciens, nous ne croyions plus qu'il nous soit permis de nous abaisser jusqu'aux éléments et aux cérémonies de la loi, qui ne contenaient que des symboles et des images, et non la vérité même.* Ainsi, selon Eusèbe, les sacrements de la loi ancienne ne contenaient que des symboles et des images par opposition à ceux de la loi nouvelle, qui contiennent, selon lui, la vérité même. Et comme il est certain par ce passage même que les anciens sacrements contenaient la vérité du corps de Jésus-Christ en figure et en image, et même en vertu, selon les calvinistes, il faut que le sacrifice de la loi nouvelle la contienne, selon Eusèbe, non en figure et en image, mais en effet et en réalité. Nous examinerons dans la suite les chicaneries ridicules d'Aubertin sur ce passage.

S. Ambroise, dans le traité fait pour l'instruction des nouveau-baptisés, chap. 9, marque cette différence encore plus clairement, et en faisant voir en quel sens on dit que l'Eucharistie est la vérité de la manne. Et il est bien étrange qu'Aubertin (p. 498), après s'être obligé de rapporter ce lieu tout entier, *integrum adducemus*, en retranche d'abord les onze lignes que je vais traduire : *Considérez lequel est le plus excellent, du pain des anges ou de la chair de Jésus-Christ, qui est le corps de la vie. La manne venait du ciel, et ce corps est au-dessus du ciel; la manne était un aliment céleste, la chair de Jésus-Christ est la chair du maître des cieux; la manne était sujette à se corrompre, lorsqu'on la réservait à un autre jour, mais cette chair est exempte de corruption, et en exempte celui qui la mange dignement. L'eau sortit d'une pierre pour les Juifs, et c'est le sang de Jésus-Christ qui coule pour vous : l'eau les a désaltérés pour un temps, et ce sang vous lave pour jamais. Le Juif qui a bu de cette eau n'a pas laissé d'avoir encore soif; et quand vous aurez bu de ce sang, vous en serez pour jamais délivrés. Ce que les Juifs faisaient, se passait en figure; mais ce que vous faites, se passe en vérité. Si donc ce que vous admirez n'est qu'une ombre, combien grande doit être la chose même dont l'ombre a été digne d'admiration !*

Voilà ce qu'Aubertin a jugé à propos de retrancher, comme marquant apparemment avec trop de clarté la comparaison de la manne avec le vrai corps de Jésus-Christ, et non pas avec une prétendue efficace, ainsi qu'il prétend. Voici maintenant ce qu'il rapporte, et qui suffit néanmoins pour le convaincre : *Je vas vous montrer que ce qui s'est passé parmi les Juifs, n'était qu'une ombre. Ils buvaient,* dit l'Apôtre, *de la pierre qui les suivait, et cette pierre était Jésus-Christ; mais plusieurs d'entre eux déplurent à Dieu, et demeurèrent morts dans le désert. Or ces choses n'étaient que les figures de ce qui nous arrive. Reconnaissez donc que les sacrements des chrétiens sont plus excellents que ceux de l'ancienne loi. Car la lumière est préférable à l'ombre, la vérité à la figure, le corps de l'auteur à la manne du ciel.* Et pour montrer qu'il entend parler du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, il se propose immédiatement après ce doute : *Peut-être, me direz-vous, je vois autre chose que le corps de Jésus-Christ.*

L'auteur du livre des Sacrements relève l'Eucharistie au-dessus de la manne, presque en mêmes termes et par les mêmes raisons. *Puisque le Seigneur Jésus*, dit-il (l. 4, c. 5), *nous assure que nous recevons son corps et son sang, devons-nous douter de sa fidélité de ses paroles? Reprenons le discours que nous avons commencé. C'est une chose grande et digne d'admiration que Dieu ait voulu faire descendre la manne du ciel; mais lequel est plus excellent de cette manne ou du corps de Jésus-Christ? Oui, le corps de Jésus-Christ, qui est l'auteur du ciel. De plus, ceux qui ont mangé la manne sont morts; mais celui qui mange ce corps en reçoit la rémission de ses péchés et l'exemption de mourir pour l'éternité. C'est pourquoi ce n'est pas par une vaine cérémonie que vous dites : Amen; confessant ainsi en esprit que vous recevez le corps de Jésus-Christ. Le prêtre vous dit : Le corps de Jésus-Christ, et vous répondez : Amen. Que votre cœur soit pénétré de ce que votre bouche confesse.* On ne saurait marquer plus clairement que ce corps de Jésus-Christ, ce corps de l'auteur du ciel, ce corps plus excellent que la manne, est cela même que nous recevons, et que nous protestons de recevoir. Mais comme ce passage importunait Aubertin, il a trouvé bon de ne le pas rapporter; si bien que de deux passages décisifs, il en tronque un de plus de la moitié, et omet entièrement l'autre.

Gaudence, évêque de Bresse, en comparant de même tant la passion que l'Eucharistie avec l'agneau pascal, comme la vérité avec la figure, préfère l'Eucharistie par une raison qui marque parfaitement qu'il la regarde comme le corps même de Jésus-Christ. *Dans la pâque légale qui n'était qu'une ombre,* dit-il (tract. 2 in Exod.), *on ne tuait pas un seul agneau, mais plusieurs; car il y en avait un pour chaque maison, un seul ne pouvant servir à tous; parce que ce n'était pas véritablement la passion du Seigneur, mais seulement la figure; et que la figure n'est pas la vérité, mais l'imitation de la vérité..... Donc dans la vérité où nous sommes maintenant, un seul est mort pour tous, et c'est le même qui étant immolé dans le mystère du pain et du vin, nourrit ceux qui le reçoivent dans toutes les églises particulières. Il vivifie ceux qui croient en lui; il sanctifie ceux qui* LE CONSACRENT. *C'est la chair de l'agneau, c'est son sang; car le Pain qui est descendu du ciel a dit lui-même que le pain qu'il donnerait était sa chair pour la vie du monde.*

S. Chrysostôme (hom. 45) exprime en plusieurs lieux, et d'une manière admirable, cette opposition de l'Eucharistie aux sacrifices anciens, comme de la vérité à la figure. Dans son commentaire sur S. Jean, après avoir dit que Jésus-Christ *se mêle en nous*, qu'*il joint son corps avec le nôtre;* après avoir dit qu'*il se laisse toucher et manger;* après avoir dit que *ce sang chasse les démons loin de nous et qu'il y attire les anges, parce que les démons fuient des lieux où ils voient le sang du Seigneur, et que les anges au contraire y accourent*, il ajoute : *Si la figure de ce sang a tant eu de force dans le temple des Juifs, et lorsqu'en Egypte leurs portes en furent marquées, quelle sera la force de la vérité même de ce sang ! Ce sang*, dit-il encore, *purgeait les péchés dans la figure, et s'il a eu tant de vertu en cette manière, si la mort a tellement appréhendé l'ombre de ce sang, combien sera-t-elle épouvantée par la vérité même !* Que ces termes s'accordent peu avec le sentiment de ceux qui croient que nous ne recevons que l'efficace et la figure du sang de Jésus-Christ, et que les Juifs recevaient l'un et l'autre aussi bien que nous, et qu'ainsi il leur était présent comme à nous, en figure et en efficace, et qu'il ne nous l'est non plus en réalité qu'à eux !

Il dit, dans l'homélie 24 sur la première aux Corinthiens, que *Dieu, par une bonté ineffable, avait souffert qu'on lui offrit autrefois le sang des bêtes à cause de l'imperfection de ceux qui vivaient sous la loi ancienne; mais qu'il a changé ce sacrifice en un autre bien plus grand et plus terrible, ayant substitué une autre victime, et commandé qu'on* l'OFFRÎT LUI-MÊME, *au lieu d'immoler des animaux.* Ainsi, selon ce passage, l'Eucharistie, qui est offerte, est Jésus-Christ même dans la vérité, et non pas en représentation, puisque les animaux immolés l'étaient aussi de cette manière. Et dans l'homélie précédente : *Comme vous mangez*, dit-il, *le corps du Seigneur, les Juifs mangeaient la manne; et comme vous buvez son sang, ils buvaient de l'eau de la pierre.* Et un peu plus bas : *Il a donné aux Juifs la manne et l'eau, et il vous donne son corps et son sang.* Et dans l'homélie qu'il a faite expressément sur ces paroles de S. Paul : *Je ne veux pas que vous ignoriez, mes frères, que tous nos pères ont été dans la nuée;* après avoir établi cette règle, que ce qui n'est que figure ne doit pas être égal à la vérité, ni aussi ne contenir rien de la vérité, il fait voir que cela se rencontre dans les figures du baptême; et pour montrer la même chose de celles de l'Eucharistie, il ajoute que comme nous avons *un breuvage admirable, qui est le sang de Jésus-Christ, ils avaient de même un breuvage qui était admirable dans sa nature, qui était l'eau du rocher.* Il dit dans l'homélie de la trahison de Judas, en comparant notre pâque avec la pâque des Juifs, que *Jésus-Christ n'a pas seulement établi notre pâque, mais qu'il a été fait lui-même notre pâque,* καὶ αὐτὸς πάσχα ἐγένετο. Il dit que *dans la même table on célébra l'une et l'autre pâque, de la figure et de la vérité;* que *comme les peintres ont accoutumé de dessiner d'abord imparfaitement le tableau qu'ils veulent faire, et qu'ensuite ils y ajoutent la vérité des couleurs; Jésus-Christ en fit de même en cette rencontre : car dans la même table il célébra la pâque figurative, qui fut comme un crayon, et il y ajouta la véritable* (1). Et cette vérité, selon S. Chrysostôme, était *Jésus-Christ même devenu la pâque;* c'était ce corps, dont ce saint dit en s'adressant à Judas : *Voici ce corps que tu as vendu; voici ce sang dont tu as traité avec les pharisiens. O miséricorde de Jésus-Christ ! ô fureur de Judas ! Il vendait son maître trente deniers, et Jésus-Christ lui donna le sang qu'il avait vendu.*

Il ne parle pas moins clairement dans l'homélie aux néophytes : *Lorsque l'ennemi*, dit-il, *aperçoit, non le sang de la figure dont on arrosait les poteaux, mais le sang de la vérité qui reluit dans la bouche des fidèles, il se retire beaucoup plus tôt; et si l'ange a épargné l'image, l'ennemi sera bien plus effrayé quand il verra la vérité même.* Enfin on ne peut rien dire de plus fort pour marquer cette opposition de l'Eucharistie aux sacrements de l'ancienne loi, en ce qu'elle contient Jésus-Christ, que ce que ce Père a dit sur le psaume 133 : *Considérez*, dit-il, *quelle doit être votre sainteté, vous qui avez reçu des symboles beaucoup plus grands que n'étaient ceux du sanctuaire des Juifs. Car au lieu des chérubins, vous avez le maître des chérubins; vous n'avez pas l'urne, ni la manne, ni les tables de pierre, ni la verge d'Aaron, mais vous avez le corps et le sang du Seigneur; vous avez l'esprit au lieu de la lettre, et la grâce qui passe toutes les pensées des hommes, et le don ineffable. Que votre sainteté soit donc d'autant plus grande, que Dieu vous a accordé de plus grands signes et de plus grands sacrements.*

S. Jérôme a parlé le même langage, comme il est clair par ce que nous avons déjà rapporté de son commentaire sur S. Matthieu, où il dit qu'*après l'accomplissement de la pâque typique et la manducation de l'agneau pascal, Jésus-Christ passa au vrai sacrement de la pâque, et que comme Melchisédech avait offert en figure du pain et du vin, Jésus-Christ rendit présente la vérité de son corps et de son sang;* car nous avons montré que c'est le véritable sens de ces dernières paroles, et par ce qu'il dit encore sur l'Épître à Tite, en parlant de l'Eucharistie, qu'*il y a autant de différence entre les pains de proposition et le corps de Jésus-Christ qu'entre l'ombre et le corps, l'image et la vérité, les figures des choses à venir et ce qui était représenté par ces figures.*

S. Augustin exprime la même chose si clairement, qu'il n'y a rien à désirer après ce qu'il en dit dans la Cité de Dieu (l. 17, c. 20) sur ces paroles de l'Ecclésiaste, que *l'unique bien de l'homme consiste à manger et à boire. De quoi*, dit-il, *est-il plus croyable que ces paroles s'entendent que de cette table où le prêtre et le médiateur du nouveau Testament nous appelle selon l'ordre de Melchisédech, et qui consiste en son corps et en son sang ? Car ce sacrifice a succédé à tous les autres*

(1) Voyez le cardinal du Perron, qui explique fort bien cette comparaison, livre 1 de l'Eucharistie, page 71, 72, 73.

sacrifices de l'ancien Testament, qui étaient les figures du sacrifice à venir ; et c'est pourquoi nous reconnaissons que c'est par prophétie que ce même médiateur dit dans le trente-neuvième psaume : « Vous n'avez point voulu de sacrifice et d'oblation, mais vous m'avez formé un corps, » puisqu'au lieu de tous ces sacrifices et de toutes ces oblations, c'est son corps qu'on offre et qu'on distribue à ceux qui s'y présentent pour y participer. Il explique encore plus amplement la même doctrine sur le psaume 39 : *Les sacrifices anciens ont été ôtés,* dit-il, *comme n'étant que de simples promesses, et on nous en donne qui contiennent l'accomplissement. « Data sunt completiva. » Qu'est-ce qu'on nous a donné pour accomplissement ? Le corps que vous connaissez, mais que vous ne connaissez pas tous, et plût à Dieu qu'aucun de ceux qui le connaissent, ne le connaisse à sa condamnation ! « Vous n'avez point voulu, dit Jésus-Christ, de sacrifice et d'oblation. » Quoi donc ! nous sommes maintenant sans sacrifice ? A Dieu ne plaise ! « mais vous m'avez formé un corps. » Vous avez rejeté ces sacrifices afin de former ce corps, et devant qu'il fût formé vous vouliez bien qu'on vous les offrît. L'accomplissement des choses promises a fait cesser les promesses : car si ces promesses subsistaient, ce serait une marque qu'elles ne seraient pas accomplies. Ce corps était promis par quelques signes. Les signes qui marquaient la promesse ont été ôtés, parce que la vérité qui était promise a été donnée. Nous sommes dans ce corps, nous en sommes participants.*

Le même S. Augustin parle généralement de tous les sacrements de la loi nouvelle par opposition à ceux de l'ancienne, dans ce passage tiré de l'explication du psaume 73 : *Nous n'avons pas les mêmes sacrements que ceux de l'ancienne loi, parce qu'il y a bien de la différence entre les sacrements qui donnent le salut, et les sacrements qui promettent le Sauveur. Les sacrements du nouveau Testament donnent le salut ; les sacrements de l'ancien le promettaient.* Mais il est facile de voir que l'Eucharistie étant comprise dans ces sacrements, et cette qualité de donner le salut lui étant par conséquent attribuée par S. Augustin, il faut qu'elle le donne en donnant le Sauveur même. Car on peut bien dire du baptême qu'il est efficace et qu'il donne le salut, sans dire qu'il communique Jésus-Christ même ; parce que la vertu qu'il a de nous régénérer et de nous purifier est marquée dans l'Écriture. Mais n'y ayant rien de cela à l'égard de l'Eucharistie, et tout étant renfermé dans ce qu'elle est appelée *corps de Jésus-Christ*, on ne lui peut raisonnablement attribuer aucune efficace pour le salut qu'en supposant qu'elle en contient réellement l'auteur, et qu'elle nous le communique, comme nous avons souvent remarqué.

S. Cyrille d'Alexandrie n'enseigne pas seulement en passant cette excellence de l'Eucharistie au-dessus de la manne et de l'agneau pascal, mais il s'en sert comme d'une doctrine constante parmi les chrétiens pour réfuter l'erreur de Nestorius. *Les Juifs,* dit-il (contr. Nest., pag. 112), *mangeaient de la chair de l'agneau immolé ; et cela seul, qui n'était que la figure et que l'ombre, ne laissait pas de les garantir de la mort. Que sera-ce donc des chrétiens, eux à qui la vérité a été manifestée, c'est-à-dire Jésus-Christ, et à qui il a donné sa chair à manger ?* C'est ce qu'il dit sur l'agneau pascal, et voici de quelle sorte il parle de la manne : *Parce,* dit-il, *que les Israélites relevaient fort Moïse de leur avoir donné la manne qui tomba du ciel pour ceux qui étaient dans le désert, et qui était la figure de l'Eucharistie, la loi ancienne n'étant qu'une ombre de la nouvelle ; Jésus-Christ, pour les faire passer à la connaissance de la vérité, rabaisse prudemment la figure. Cette manne, leur dit-il, n'était point le pain de vie ; c'est moi-même qui le suis, et qui vivifie toutes choses, et qui m'introduis moi-même, par la chair qui m'est unie, dans ceux qui me mangent.* Et ensuite ayant cité le passage du sixième chapitre de S. Jean : *Ma chair est vraiment viande,* il conclut cette comparaison de l'Eucharistie avec la manne par ces paroles : *Considérez,* dit-il, *de quelle sorte il demeure en nous, et nous fait surmonter la corruption, en entrant lui-même dans nos corps, et cela par sa propre chair,* καὶ διὰ τῆς ἰδίας σαρκός, *qui est le véritable aliment ; au lieu que l'ombre de la loi et tout son culte n'avait point de vérité.* Ainsi l'Eucharistie est la vérité, selon lui, parce qu'elle contient la propre chair de Jésus-Christ. Il répète la même doctrine dans le quatrième livre de son commentaire sur S. Jean, et dans plusieurs lieux de ses Glaphyres et de son livre de l'Adoration, en rapportant les sacrifices de l'ancienne loi à l'Eucharistie, comme à la vérité signifiée. C'est encore dans ce même sens que Théodoret (chap. 2), comme nous avons déjà vu, dit dans son commentaire sur l'Épître aux Corinthiens, que *le Seigneur mit fin à la pâque typique,* qu'*il montra l'original de cette figure et ouvrit la porte aux mystères du salut ;* et qu'*il donna son corps, non seulement aux onze apôtres, mais au disciple même qui le trahit.* Et il faut ici donner à M. Claude la louange qu'il mérite, de ce que rapportant ce passage, il ne s'est pas amusé à chicaner ridiculement comme Aubertin, et à prétendre que par cet original de la pâque, Théodoret n'a pas entendu l'Eucharistie, puisqu'il le cite au contraire pour montrer que les Pères ont regardé l'Eucharistie comme l'original de l'agneau pascal.

Je n'ajouterai plus à tant de témoins de ce langage de l'Église que deux auteurs du cinquième siècle. Le premier est Salvien, qui, dans le livre qu'il adresse à l'Église catholique répandue par tout le monde, contre les désordres de son temps, exprime en ces termes la différence de l'état des Juifs et de celui des chrétiens. *Les Juifs,* dit-il, *avaient l'ombre ; nous avons la vérité. Les Juifs étaient les esclaves ; nous sommes les enfants adoptifs. On les a asservis au joug ; on nous a donné la liberté. Ils ont eu la lettre qui tue ; et nous avons l'esprit qui vivifie. Les Juifs ont passé par la mer au désert ; et nous, nous entrons au ciel par le baptême. Les Juifs ont mangé la manne ; et nous, nous mangeons Jésus-Christ. Les Juifs ont mangé la chair des oiseaux ; et*

nous, la chair de Dieu; les Juifs, la rosée du ciel; nous, le Dieu du ciel.

Le second est S. Léon, qui parle ainsi du changement que fit Jésus-Christ de la pâque ancienne en celle qu'il a établie : *Afin*, dit-il, *que l'ombre cédât au corps, et que les images cessassent en présence de la vérité, l'ancien culte est aboli par un nouveau sacrement; l'ancienne hostie fait place à une autre; une hostie fait place à une autre hostie; un sang exclut un sang; et la fête légale est changée pour être accomplie.*

Ceux qui auraient essayé de prévoir le langage que doit produire la doctrine de la présence réelle, et le sens naturel de ces paroles : *Ceci est mon corps*, dans la comparaison des sacrements de la loi ancienne avec ceux de la nouvelle, ont sans doute sujet d'être pleinement satisfaits; et il est difficile qu'une idée ait jamais porté à des expressions qui marquassent plus vivement tout ce qu'elle enferme.

Les Pères ont dit tout ce que pouvaient dire des gens fortement persuadés que l'Eucharistie était le corps de Jésus-Christ, et que les anciens sacrements ne l'étaient pas; et ils n'ont rien dit, au contraire, de ce qui devait venir dans l'esprit de ceux qui n'y eussent considéré qu'un certain avantage de clarté naissant de quelques circonstances étrangères. Tous ces passages remplissent parfaitement notre attente, et trompent étrangement celle des ministres. Aussi ils ne sauraient s'en taire; et il déclarent nettement que, selon leur sens, il n'y a rien en tout cela de solide. Mais ce n'est pas assez, il faut qu'ils ajoutent qu'il n'y a rien de raisonnable; et le mal est qu'ils ne trouveront point que personne se soit jamais mis en peine d'expliquer ces expressions, et de les réduire à un bon sens. Ainsi l'hypothèse des ministres enferme d'abord ces trois conséquences, qui ne passent pour rien à leur egard; mais qui paraîtront fort absurdes à ceux qui en jugeront sans prévention : 1° que presque tous les Pères ont mal raisonné sur la comparaison de la loi ancienne avec l'Eucharistie, en disant que ces anciens sacrements en étaient la figure; 2° qu'ils ont tous exprimé ce mauvais raisonnement d'une manière bizarre et extravagante, en disant que l'Eucharistie en était la vérité et l'accomplissement, et qu'elle les surpassait autant que le corps de Jésus-Christ surpasse les êtres terrestres et matériels; 3° qu'aucun des Pères ne s'est exprimé raisonnablement sur ce sujet; aucun n'ayant marqué que ces sacrements n'étaient moins nobles que l'Eucharistie que parce qu'elle signifiait la même chose plus clairement. Car il faut bien remarquer qu'encore que quelques Pères aient dit en général que les sacrements de la loi nouvelle étaient des signes plus clairs que tous ceux de l'ancienne, aucun n'a dit néanmoins que cette plus grande clarté fût la raison pour laquelle on considérait les uns comme les ombres et les images, et les autres comme la vérité.

Il faut que les calvinistes digèrent d'abord ces conséquences; et les ministres, comme j'ai dit, ne s'en défendent pas. Ils se retranchent à dire qu'il ne s'ensuit pas de ces expressions que les Pères aient cru la présence réelle, et ils ont travaillé, comme ils ont pu, à y trouver diverses défaites que nous allons examiner

CHAPITRE IX.

Que les nouvelles lumières que M. Claude croit avoir trouvées pour se défaire de ces passages ne sont que des illusions.

La subtilité d'Aubertin s'est trouvée réduite, sur le sujet des passages que nous avons allégués dans le chapitre précédent, à dire que l'Eucharistie est préférée par les Pères aux anciens sacrements, et qu'elle en est considérée comme la vérité et l'accomplissement, pour trois raisons : 1° parce qu'elle est une figure plus claire, tant à cause qu'elle marque un événement accompli, qu'à cause qu'elle est accompagnée de la parole évangélique qui l'explique; 2° parce qu'elle leur a succédé; 3° parce qu'elle a plus de vertu. Mais soit que M. Claude ait eu quelque honte de réduire toutes ces grandes expressions des Pères qui préfèrent l'Eucharistie à la manne, à l'agneau pascal et à tous les anciens sacrements, comme étant *le corps de Jésus-Christ, le corps de l'auteur de la vérité et la vérité même*, à des idées si petites, si basses, et qui ont si peu de rapport à des termes si grands et si élevés; soit qu'il ait été bien aise de se signaler en disant quelque chose de lui-même, et en ne marchant pas toujours sur les pas des autres, lui qui dans la vérité a pour le moins autant de génie et d'invention qu'eux; il a mieux aimé, dans sa Réponse au P. Nouet, avoir recours à une nouvelle philosophie, qu'il est d'autant plus nécessaire d'examiner ici, qu'il nous y renvoie lui-même dans sa troisième Réponse (p. 660) à *la Perpétuité*, en nous promettant que l'on y trouvera de quoi se satisfaire, et que les solutions qu'il donne au même lieu à un passage de S. Isidore et à plusieurs autres en d'autres endroits, ne sont appuyées que sur cette nouvelle découverte. Il la propose à son ordinaire d'un air mystérieux et magnifique.

« Pour éclaircir, dit-il (p. 182), la doctrine des Pères « sur ce sujet, il faut poser trois distinctions, dont la « première regarde la loi; la seconde, Jésus-Christ; « la troisième, nos sacrements.

« Je dis donc premièrement que la loi peut être « considérée à deux égards : ou comme une alliance « temporelle, qui n'apportait aux Israélites que des « avantages corporels et mondains, la délivrance d'É- « gypte, la conservation des premier-nés, le passage « de la mer Rouge, l'eau du rocher, la manne, la co- « lonne de feu, et enfin la terre de Chanaan avec « toute son abondance; ou comme une alliance cé- « leste qui leur communiquait les biens de l'âme, la « sanctification, la consolation, l'espérance d'une « meilleure vie; et à ce dernier égard, elle était en « substance la même que la religion chrétienne. C'é- « tait l'Évangile en sommaire et en abrégé; l'ébauche « de ce que Jésus-Christ a ensuite plus clairement

« et plus distinctement achevé. Mais, quoi qu'il en « soit, c'était la même religion en substance que celle « que nous avons.

« Je dis secondement que Jésus-Christ peut être « considéré, ou immédiatement en lui-même comme « une personne divine, qui, ayant pris notre chair, a « fait en elle même l'œuvre de notre salut, et est en- « suite montée au ciel pour y régner éternellement; « ou comme un objet qui nous est offert et communi- « qué par quelques moyens extérieurs, c'est-à-dire, « par la parole et par les sacrements, par l'eau du « baptême, et par le pain et le vin de l'Eucha- « ristie.

« Enfin je dis que nos sacrements peuvent être « considérés en deux manières: ou conjointement « avec les objets qu'ils représentent et qu'ils commu- « niquent; ou séparément et par distinction d'avec « eux, en tant que ce sont des sacrements ou des si- « gnes qui nous conduisent à Jésus-Christ; à peu près « comme on peut considérer un aqueduc, ou conjoin- « tement avec l'eau qu'il contient, auquel sens on dira « qu'il abreuve tout une ville; ou par opposition à « son eau, auquel sens vous direz que c'est un canal « qui porte l'eau; ou, si vous voulez, comme on peut « considérer des lettres de grâce que le prince donne, « ou conjointement avec la grâce qu'elles apportent, « auquel sens vous dites que c'est la grâce du prince; « ou par distinction d'avec l'objet qu'elles signifient, « auquel sens vous dites, non que c'est la grâce, mais « que c'est des lettres de grâce. »

Les distinctions coûtent si peu à M. Claude qu'il en fait encore naître quatre autres de la première et de la troisième. « Pour m'expliquer, dit-il, avec plus de « netteté, je dis que quand ils ont pris la loi en ce « sens, c'est-à-dire comme alliance temporelle, ils « en ont fait quatre sortes d'oppositions : la première « à Jésus-Christ considéré en lui-même, et c'est la « plus ordinaire et la plus commune; car vous en « trouvez des exemples à chaque page. La seconde à « ce même Jésus-Christ considéré dans l'usage de la « parole et des sacrements. Ainsi S. Cyrille d'Alexan- « drie dit que la manne sensible donnée aux Israélites « n'était qu'une image, mais que Jésus-Christ est la « vraie manne. Car il nous nourrit à la vie éternelle, « et par ses préceptes de piété, et par son Eulogie « mystique. Il a à peu près les mêmes pensées sur « l'agneau pascal; et il ne serait pas difficile d'en « produire d'autres exemples, si cela pouvait tomber « en contestation. La troisième opposition est aux « sacrements considérés conjointement avec leur ob- « jet; et c'est dans ce sens que S. Ambroise a comparé « le miracle qui se faisait en la piscine avec notre « baptême. *Les Juifs*, dit-il, *avaient un signe, mais vous « avez la foi. Un ange descendait vers eux, mais le S.- « Esprit vient à vous. Une créature travaillait pour eux, « mais Jésus-Christ, le maître des créatures, opère en « vous. Alors un seul homme était guéri, mais mainte- « nant la guérison est répandue sur tous les hommes.* « La quatrième opposition est aux sacrements mêmes « séparés et distingués de leur objet: *Si nous voulons « montrer les figures de nos sacrements*, dit Théodoret, « *nous n'avons qu'à mettre en avant l'agneau pascal, « et le sang dont les portes des Israélites furent arro- « sées, le passage de la mer Rouge, l'eau du rocher, la « manne, et un nombre presque infini d'autres choses; « car par ces figures on démontre la vérité.* »

Qui doute que des gens peu éclairés qui voient cette distinction en trois membres, subdivisés en quatre autres, proposée d'un ton hardi, qui sont frappés de ce qu'elle a de vrai, sans pénétrer ce qu'elle a de faux, et qui ne prennent pas la peine d'en faire une application exacte aux passages des Pères, ne s'imaginent que M. Claude y a parfaitement satisfait? Le moyen qu'ils démêlent toutes les fausseté qu'il y a subtilement glissées, et qui produisent un mécompte terrible dans l'application? Ainsi cet exemple est très-propre pour montrer que ce n'est pas un métier bien difficile que celui de tromper le monde, et qu'il n'y a point d'absurdité qu'on ne fasse passer, en amusant ainsi les personnes, ou simples, ou peu instruites, ou peu appliquées (ce qui comprend presque tous les hommes) par des discours généraux, confus, éblouissants, pourvu que l'on sache soutenir tout cela par un air décisif, et qu'on ne se trahisse pas soi-même par des marques de défiance. C'est un effet qu'on ne saurait empêcher; et tout ce que l'on peut, c'est de dissiper ces fausses lueurs pour ceux qui ne s'y attachent pas avec une opiniâtreté inflexible, comme je vais tâcher de faire, en découvrant les illusions de ce discours. Premièrement, cette double considération de la loi comme alliance temporelle, et comme alliance céleste, est entièrement fausse : car la loi, comme loi, ne fut jamais une alliance céleste. Il n'y en a qu'une, qui est la nouvelle, et tous ceux qui ont obtenu le salut dans l'ancien Testament, n'y sont parvenus qu'en vertu de l'alliance que Jésus-Christ a apportée et scellée de son sang, et point du tout par celle de Moïse. C'est ce que les Pères, et particulièrement S. Augustin, enseignent en une infinité de lieux après S. Paul; et Calvin, qui suppose le contraire, et qui s'est imaginé que Dieu avait fait une alliance spirituelle avec la postérité charnelle d'Abraham, ne se fonde que sur de vaines conjectures démenties par S. Paul et par les Pères. Ce serait le sujet d'un plus grand discours. Mais comme M. Claude avance cette doctrine sans preuve, et qu'elle est formellement contraire à l'Écriture, qui nous dit que *la loi opère la colère*, qu'*elle ne conduit à rien de parfait*, qu'*elle a été réprouvée pour son inutilité;* et qui ne nous dit nulle part, comme fait M. Claude, qu'*elle communique les biens de l'âme, la sanctification, la consolation, l'espérance d'une meilleure vie*, c'est à lui à prouver ces propositions téméraires; et cette contrariété visible à l'Écriture suffit aux autres pour les rejeter.

Ce qu'il y a de vrai est que la loi n'étant d'elle-même qu'une alliance temporelle, mais qui représentait l'alliance céleste, on la pouvait néanmoins considérer en deux manières : l'une par rapport aux biens

temporels qu'elle regardait directement, et qu'elle conférait réellement; l'autre par rapport aux biens spirituels, qu'elle ne donnait ni ne contenait, mais dont elle était la figure. La première manière était celle des Juifs charnels qui ne considéraient l'observance extérieure de la loi que comme un moyen d'éviter des maux, ou d'obtenir des biens temporels; et la seconde était celle des Juifs spirituels, des prophètes et des justes qui ont vécu avant Jésus-Christ, qui, appartenant à l'ancien Testament selon l'alliance charnelle de la loi, appartenaient par une anticipation de grâce au nouveau et à l'Église de Jésus-Christ dont quelques membres avaient déjà paru dans le monde avant que le chef y vînt, et qu'on en vît paraître le corps, comme dit S. Augustin. Or il est vrai que ces Juifs spirituels voyaient d'autres rapports dans les sacrements judaïques que les Juifs charnels, et qu'ils les considéraient comme des figures et des images du nouveau Testament, auquel ils appartenaient déjà.

La seconde partie de la distinction de M. Claude, qui est de considérer Jésus-Christ *ou comme une personne divine, ou comme nous étant communiqué par les sacrements,* est encore trompeuse et imparfaite, parce que les Père ne s'arrêtent pas à cette idée générale que Jésus-Christ nous est communiqué par les sacrements, mais qu'ils la rendent particulière, en disant qu'il nous est communiqué spirituellement et corporellement par son esprit, et par son corps reçu en nous, entrant en nous, demeurant en nous, mêlé avec notre chair; de sorte que c'est agir de mauvaise foi que de demeurer dans ces idées confuses de communication, lorsque les Pères les réduisent, comme nous avons tant fait voir, à des idées si particulières, si précises, si nettes et si distinctes.

La troisième partie de la distinction est aussi mal entendue et mal exprimée, non qu'il ne soit bien certain que l'on considère souvent les sacrements selon tous les principes d'opération qu'ils contiennent, tant extérieurement qu'intérieurement; et qu'ainsi on regarde le baptême comme l'eau et le S.-Esprit joints ensemble, lavant le corps et purifiant l'âme conjointement; et l'Eucharistie comme le corps de Jésus-Christ joint à une forme extérieure de pain et de vin; et qu'on les considère quelquefois aussi selon leur partie extérieure; mais dans la première considération, on ne regarde point si cette chose spirituelle considérée avec le signe extérieur en est l'objet, ou si elle ne l'est pas, mais si elle se rencontre véritablement et effectivement dans le sacrement. Quand le S.-Esprit ne serait pas représenté par l'eau du baptême, comme M. Claude a témoigné d'en douter, on ne laisserait pas de l'y considérer, parce qu'il y est et qu'il y opère. Et, au contraire, quand l'objet n'est pas le principe des opérations sacramentales, on ne l'enferme point dans la notion du sacrement. Ainsi l'on ne dit point que l'Eucharistie soit le peuple, et que l'on reçoive le peuple, et qu'elle surpasse les sacrements de l'ancienne loi, autant que l'Église surpasse les aliments terrestres, et les sacrifices de bêtes, parce que l'Église n'est qu'objectivement dans l'Eucharistie, et qu'elle n'y est pas comme un principe d'opération effectivement présent.

Ces trois membres de la distinction étant donc pleins d'illusions, la subdivision du premier et du troisième en quatre autres l'est encore beaucoup plus. Car il est premièrement très-faux que quand les Pères ont comparé les sacrements de la loi ancienne avec ceux de la nouvelle, ils les aient considérés de la manière que M. Claude le fait entendre, c'est-à-dire par un simple rapport à des choses purement temporelles. Ils les ont comparés comme figures, comme ombres, comme signes; et ces notions enferment le rapport au nouveau Testament et à la loi de grâce, que personne ne nie avoir été figurée par l'autre; et c'est en considérant dans les sacrements de l'ancienne loi ce rapport à Jésus-Christ, cette préfiguration de Jésus-Christ, qu'ils préfèrent ceux du nouveau Testament à ceux-là, comme la vérité à l'image, le corps solide à l'ombre. Que M. Claude ne prétende donc pas nous en faire accroire par sa fausse distinction de la loi ancienne en alliance temporelle et spirituelle. Toute temporelle qu'elle était, elle était figurative; et c'est en cette qualité de figurative, et non seulement de temporelle, que les Pères disent qu'elle n'est que l'ombre et l'image des nouveaux sacrements. Et les Pères, en marquant cette préférence, enfermaient expressément dans les sacrements de l'ancienne loi cette qualité qu'ils avaient de figurer ceux de la nouvelle, et non pas seulement celle de procurer des avantages temporels. 2° Il est très-faux que le rapport des sacrements judaïques avec Jésus-Christ, considéré en lui-même, soit universellement le plus commun : car, au contraire, il est bien plus fréquent aux Pères de considérer la manne comme figure de l'Eucharistie que de la regarder comme figure de Jésus-Christ en lui-même; et le sacrifice de Melchisédech, qui était un sacrement de la loi de nature, est presque toujours rapporté à l'Eucharistie aussi bien que les pains de proposition, qui en sont un de la loi écrite.

La seconde comparaison des sacrements avec Jésus-Christ, considéré dans l'usage des sacrements, est aussi exprimée par M. Claude d'une manière trompeuse, parce que les Pères ne demeurent pas, comme nous avons dit, dans une idée générale de Jésus-Christ, simplement communiqué par les sacrements, mais qu'ils particularisent cette idée à l'égard de l'Eucharistie, en décrivant la manière dont il s'y communique. C'est ainsi, comme nous avons vu, que S. Cyrille exprime cette communication, lorsque, comparant l'agneau pascal comme une ombre avec Jésus-Christ communiqué dans l'Eucharistie, il s'écrie (contr. Nest., l. 4, c. 5) : *Quel sera donc l'état des chrétiens, à qui la vérité, qui est Jésus-Christ, a été manifestée, et à qui il donne sa chair à manger !* Et ensuite comparant la manne avec Jésus-Christ se

communiquant par l'Eucharistie, il dit que *Jésus-Christ avait voulu rabaisser la figure, pour faire passer ceux à qui il parlait à l'intelligence de la vérité figurée, en leur disant : Cette manne n'était point le pain de vie, c'est moi-même qui le suis, et qui m'introduis moi-même, par la chair qui m'est unie, dans ceux qui me mangent.*

Mais les principales illusions de M. Claude sont renfermées dans le troisième membre de la subdivision. Et pour démêler toutes ses fausses subtilités, il faut les rapporter dans ses propres termes.

« Quand on considère, dit-il (contre le P. Nouet, « p. 185), les sacrements conjointement avec leur « objet, on leur attribue tout ce qu'on attribue à l'ob- « jet même. On dit du baptême qu'il nous régénère, « qu'il nous sanctifie, qu'il nous fait de nouvelles créa- « tures, bien que ce soient les effets, non de l'eau, « mais du Saint-Esprit. On dit, après S. Paul, que « nous sommes ensevelis avec Jésus-Christ par le « baptême, parce que la mort de Jésus-Christ nous y « est représentée. On dit de même de la parole évan- « gélique que Jésus-Christ nous est prêché, qu'il nous « est offert, qu'il est crucifié devant nos yeux, et que « si nous le recevons avec foi il habite dans nos cœurs ; « et l'on trouvera étrange que l'on dise de l'Eucharistie « à cet égard qu'elle est le corps et la vérité des ombres « légales? Elle l'est en effet, parce qu'elle contient « Jésus-Christ, qui est l'accomplissement de la loi ; et « elle le contient, non substantiellement, mais mysti- « quement, pour nous le communiquer d'une manière « morale. Or c'est la seule manière en laquelle il « nous peut être utilement communiqué : car, quand « j'aurais mille fois la substance de sa chair sur ma « chair, cela ne me profite de rien. Ce n'est point par « là que je dois obtenir mon salut, mais j'en dois être « participant en le recevant comme de mon rédemp- « teur par la foi et la dévotion de l'âme. Quand donc « les Pères auront dit de l'Eucharistie à cet égard « qu'elle est le corps et la vérité des figures de la loi, « on ne saurait, sans abuser de leurs expressions, « leur attribuer la réalité dont nous sommes en ques- « tion. Quand ils auront dit qu'elle est le corps de « Jésus-Christ, le corps du maître de toutes choses, « avec tous les titres qu'on lui peut donner par op- « position aux figures anciennes, il n'y aura rien en « tout cela qui nous doive faire la moindre peine, parce « qu'ils ont parlé du sacrement conjointement avec « son objet, et dans cette vue ils en ont parlé comme « de l'objet même ; ce qui est si ordinaire, qu'on « en pourrait donner mille exemples même dans la « vie civile. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la « comparaison que S. Ambroise a faite de la manne « et de l'eau du rocher avec l'Eucharistie, dans le li- « vre des Initiés, chap. 9, où il prouve que cette der- « nière est plus excellente que les autres, *parce que « c'est ici le corps et le sang de Jésus-Christ, le pain vi- « vant qui est descendu du ciel, qui apporte avec soi une « vertu de vie éternelle ;* au lieu que ce n'était là qu'un « pain sujet à corruption, et qui n'empêchait pas les « hommes de mourir, et une eau qui désaltérait seu- « lement pour un temps. *Ces choses-là*, dit-il, *étaient « l'ombre, mais celles-ci sont la vérité. Si l'ombre même « nous paraît admirable, combien grand doit être ce qui « donne de l'admiration par son ombre même !* Je sais « qu'on abuse de ce passage, et que le P. Nouet n'a « pas manqué de s'en servir dans un autre lieu ; mais « ce que je viens de dire l'éclaircit si nettement, qu'il « n'y reste plus aucune difficulté. Car S. Ambroise « oppose la manne et l'eau du rocher à notre sacre- « ment pris conjointement avec son objet ; et dans « cette considération, il est vrai que c'est le corps de « Jésus-Christ, le pain vivant qui est descendu du ciel, « sans que pourtant on en puisse conclure aucune « présence réelle ou substantielle, comme l'enseigne « le P. Nouet. En effet, S. Ambroise ne compare-t-il « pas là-même le feu qu'Élie fit descendre des cieux « pour consommer son sacrifice avec notre baptême : « *Dieu*, dit-il (ibid., c. 5), *envoya un feu visible à ces « gens-là, afin qu'ils crussent ; mais quant à nous, qui « avons cru, nous en avons un invisible qui opère sur « nous. Ils l'eurent en figure, mais nous l'avons pour « notre instruction. Croyez donc que Jésus-Christ est « présent étant invoqué par les prières des prêtres. Il a « dit qu'il serait là où il y aurait deux ou trois person- « nes assemblées en son nom ; et combien plus accorde- « ra-t-il sa présence où est l'Église, et où ses mystères « sont célébrés!* Ne compare-t-il pas le miracle que « Moïse fit sur les eaux de Mara avec ce même bap- « tême? *Moïse*, dit-il (ib., c. 30), *jeta du bois dans la « fontaine, et le prêtre jette dans nos eaux la parole de « la croix du Seigneur, et elles reçoivent la douceur de « la grâce. Ne croyez donc pas seulement à vos yeux « corporels ; car ce que vous ne voyez pas, est plus vi- « sible que ce que vous voyez ; parce que ce que vous « voyez est temporel, mais ce que vos yeux ne peuvent « comprendre, et qui n'est visible qu'à l'esprit et à la pen- « sée, est éternel.* Il est évident qu'il considère le bap- « tême conjointement avec son objet, et qu'il en parle « dans cette vue, sans pourtant prétendre d'établir au- « cune présence réelle. Il en fait de même de l'Eu- « charistie. »

Voilà proprement en quoi consistent les nouvelles lumières et les nouvelles subtilités de M. Claude, et à quoi aboutit tout cet appareil de distinctions. C'est le fruit de toutes ses spéculations, qui tendent uniquement à persuader que quand les Pères ont préféré l'Eucharistie aux sacrements de l'ancienne loi, c'est qu'ils l'ont considérée avec son objet, et ces anciens sacrements sans leur objet. Mais que ces lumières sont ténébreuses ! que ces subtilités sont fausses ! et que j'ai de regret de voir que M. Claude n'emploie l'esprit que Dieu lui a donné qu'à obscurcir des vérités claires, et à tromper ceux qui n'ont pas assez d'intelligence pour percer les nuages qu'il y répand !

J'ai déjà fait voir que cette manière de considérer les sacrements avec leurs objets est vaine et chimérique ; mais ce n'est pas à quoi je m'arrête présente-

ment. La grande et capitale illusion de M. Claude, c'est qu'il fait faire aux Pères une comparaison des sacrements de l'ancienne loi avec ceux de la nouvelle, qui est d'une part entièrement extravagante, et de l'autre aussi opposée à leurs paroles qu'elle le peut être, et qu'ainsi cette solution nouvelle est également contraire à la bonne foi et au bon sens. Pour éclaircir tout cela, il n'y a qu'à remarquer que comme l'Eucharistie, de ce qu'elle a pour objet le corps de Jésus-Christ qu'elle figure, peut être considérée, selon M. Claude, avec le corps de Jésus-Christ, et comme le corps de Jésus-Christ, ce qu'il appelle la considérer conjointement avec son objet; de même les sacrements de l'ancienne loi ayant aussi leur objet, qui était Jésus-Christ même et son corps, peuvent par conséquence être considérés conjointement avec leur objet, aussi bien que l'Eucharistie. Mais comme, selon le même M. Claude, les Pères n'auraient pas trouvé grand sujet en ce cas de préférer l'Eucharistie à ces sacrements, il leur fait avoir recours à une finesse aussi rare qu'il y en eut jamais : c'est de considérer d'un côté l'Eucharistie avec son objet, et de regarder de l'autre les sacrements de l'ancienne loi sans leur objet; et, par ce moyen, ces choses comparées, qui étaient égales si on les eût voulu considérer de la même sorte, comme il n'était pas difficile, et comme le bon sens le demandait, deviennent inégales, non par la différence des choses en soi, mais par la différence de la manière dont il leur a plu de les regarder. C'est sur cela, si l'on en croit M. Claude, que les Pères ont fondé les prérogatives qu'ils donnent à l'Eucharistie au-dessus de la manne et des autres sacrements de l'ancienne loi, d'*être le corps de Jésus-Christ*, par opposition à ces sacrements anciens; d'être *le corps de l'auteur de la manne et du ciel;* d'être *la vérité et l'accomplissement* de ces mêmes sacrements.

Pour faire bien voir l'extrême absurdité de cette pensée et du procédé que M. Claude attribue aux Pères, je n'ai qu'à me servir d'un exemple qui doit la lui rendre sensible. Si quelqu'un avait entrepris de montrer que la statue du roi Louis XIII qu'on voit dans la Place-Royale est infiniment plus excellente que celle qui représente le roi Henri IV sur le Pont-Neuf, et que considérant bien sérieusement, par l'invention de M. Claude, la figure de la Place-Royale conjointement avec son objet, et celle du Pont-Neuf sans son objet, il soutînt hardiment qu'il y a autant de différence entre l'une et l'autre qu'entre du bronze et un roi de France; entre des matières mortes et inanimées et un roi vivant et animé; entre un métal moins noble que les moindres animaux, sans action, sans pouvoir, et un grand roi qui a été la terreur de toute l'Europe; n'est-il pas vrai que l'impertinence de ce raisonnement est telle qu'on désespérerait de cet homme, et qu'à peine daignerait-on lui dire qu'il ne tient qu'à lui de considérer de même la figure du Pont-Neuf avec son objet, et celle de la Place-Royale sans le sien, pour donner à la première à son tour les mêmes avantages qu'il aurait donnés à l'autre? S'amuserait-on à lui demander de quel droit il se rend maître du sort de ces figures par son seul caprice, et à lui remontrer sérieusement qu'il n'y a rien de plus ridicule que cette préférence fondée sur la seule manière de considérer les choses, et non sur leur essence même, parce que le bon sens ne souffre pas que l'on considère les choses qu'on veut comparer, l'une en une manière, et l'autre en une autre, pour en prendre un prétexte de préférer l'une à l'autre? N'est-il pas vrai même que parce qu'on ne saurait soupçonner un homme d'une si impertinente pensée, et qu'elle ne vient pas seulement dans l'esprit, si quelqu'un se mettait à soutenir, sans découvrir ce beau principe, qu'il y a bien de la différence entre ces statues, en ce que l'une est de métal et l'autre est un roi vivant, on croirait simplement qu'il aurait l'esprit perdu, sans s'aviser de recourir à la subtilité de M. Claude pour le sauver, en disant qu'il considère peut-être l'une avec son objet et l'autre sans son objet?

Si quelqu'un soutenait de même qu'il y a bien de la différence entre Joseph et Isaac, tous deux figures de Jésus-Christ, parce que l'un n'était qu'une ombre et une figure, et l'autre était Jésus-Christ même, cette comparaison passerait simplement pour insensée, et ceux qui la feraient pour insensés; on en aurait pitié, et on ne s'aviserait jamais de deviner qu'ils auraient fondé ces expressions sur cette finesse de considérer une de ces choses comparée conjointement avec son objet, et l'autre sans son objet.

Ne devrait-il donc pas avoir quelque honte d'avoir attribué aux Pères un procédé si ridicule, et de vouloir que des expressions autorisées par toute la tradition soient fondées sur un tel égarement? Ils considéraient, dit-il, l'Eucharistie conjointement avec son objet; et c'est selon ce regard qu'ils l'ont préférée aux figures de l'ancienne loi. Mais qui les empêchait de considérer ces anciens sacrements conjointement avec leur objet, aussi bien que l'Eucharistie, pour les rendre égaux; et même de les considérer avec leur objet, et l'Eucharistie sans son objet, afin de pouvoir dire avec autant de raison que la manne était la vérité et le corps de Jésus-Christ, et que l'Eucharistie n'en était que la figure? Qui ne voit que cette préférence arbitraire, et qui dépend seulement du différent regard de l'esprit, n'est qu'une imagination et une chimère, au lieu que les Pères ont reconnu une excellence réelle, solide, véritable de l'Eucharistie au-dessus des anciens sacrements?

Mais quel sujet a M. Claude de dire que les Pères ont considéré dans cette comparaison les sacrements de l'ancienne loi *sans leur objet?* Ne les ont-ils pas regardés comme ombres, comme figures, comme images dans cette comparaison même? Et les mots d'ombre, de figure, d'image, ne sont-ce pas des relations qui enferment l'objet indirectement? C'est donc en les considérant avec leur objet qu'ils ont dit que

l'Eucharistie était le corps de Jésus-Christ, et qu'ils n'en étaient que les figures.

On peut tirer de ce que nous venons de dire trois remarques très-importantes pour l'établissement du véritable sentiment des Pères : la première est que quand les Pères ont comparé les sacrements de la loi nouvelle avec ceux de l'ancienne, comme ils ont considéré dans ceux de la nouvelle tout ce qui y était réellement compris, et tout ce qui s'y passait effectivement ; de même ils ont considéré dans les sacrements de l'ancienne loi tout ce qu'ils enfermaient réellement, et tout ce qui y était joint par l'ordre de Dieu. Ainsi comme ils ont enfermé dans la considération du baptême le Saint-Esprit, qui y opère la rémission des péchés, qui nous y est donnée ; Jésus-Christ, qui nous incorpore à lui, et dont nous sommes en quelque sorte revêtus, ils ont considéré aussi tout ce qu'ils ont pu dans les sacrements de l'ancienne loi. Ils ont regardé l'effet immédiat qu'ils produisaient, ils ont regardé leur signification et leur rapport à Jésus-Christ et aux sacrements nouveaux ; mais ils n'ont point considéré ni le Saint-Esprit, ni la rémission des péchés, ni l'application du sang de Jésus-Christ dans aucune des figures du baptême, parce qu'ils n'ont point cru que Dieu y eût joint ni son esprit, ni la rémission des péchés, quoiqu'il l'accordât par anticipation à quelques Juifs, non par la vertu de ces figures, mais par une faveur toute gratuite qui n'était point attachée à ces moyens extérieurs. Ils ont considéré de même l'Eucharistie comme le corps de Jésus-Christ, et la manne comme une simple figure, non pas par une union arbitraire de l'objet de l'Eucharistie avec le sacrement, et un retranchement arbitraire de ce même objet à l'égard de la manne qui le signifie ; mais parce que l'Eucharistie est effectivement le corps de Jésus-Christ, et que la manne ne faisait que le figurer.

La seconde remarque est que quand les Pères appellent l'Eucharistie le *corps de Jésus-Christ*, par opposition à la manne, à l'agneau pascal et aux autres sacrements de l'ancienne loi, ce ne peut être que dans un sens de réalité ; parce qu'il est faux que la manne et l'agneau pascal ne fussent pas le corps de Jésus-Christ en figure ; c'est pourquoi tous les passages des Pères où l'Eucharistie comparée aux anciens sacrements est appelée le *corps de Jésus-Christ*, comme sont ceux de S. Ambroise, de l'auteur du livre des Sacrements, de S. Chrysostôme, de S. Augustin, de S. Cyrille, de Théodoret et de Salvien, sont absolument décisifs. Qui dit que l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ, et que l'agneau pascal et la manne n'en étaient que l'ombre, ne peut prendre le mot *est* en un sens de figure, parce qu'en ce sens l'agneau pascal et la manne étaient aussi le corps de Jésus-Christ. Autrement ce serait faire parler les Pères de la manière du monde la plus insensée, parce qu'il faudrait qu'ils eussent entendu que l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ parce qu'elle en est la figure, au lieu que l'agneau pascal, considéré comme un simple être, et non comme un signe, ne l'était pas. Cela même ne peut subsister avec les passages des Pères, parce qu'ils remarquent expressément qu'ils regardent ces anciens sacrements comme des figures du Christ ; de sorte que si l'Eucharistie n'était le corps de Jésus-Christ qu'en figure, la préférence que les Pères lui donnent, comme étant le corps de Jésus-Christ, au-dessus de ces sacrements considérés comme figures, serait aussi ridicule que si l'on préférait un tableau de S. Paul, que l'on appellerait S. Paul par une expression abrégée, à un tableau de S. Pierre, qu'on appellerait par une expression entière et parfaite, tableau de S. Pierre, et non pas S. Pierre.

La troisième remarque est qu'encore que dans ces comparaisons des sacrements de la loi nouvelle avec ceux de l'ancienne, les Pères aient regardé les uns et les autres avec tout ce qui y était joint, et que ce soit par cette raison qu'ils ont considéré dans le baptême, et le Saint-Esprit, et Jésus-Christ, et la parole évangélique, et qu'ils y ont enfermé les effets et l'objet du baptême ; néanmoins toutes ces manières de concevoir le baptême ne les ont jamais portés à dire que la raison pour laquelle le baptême est préférable à la pierre du désert, à la mer Rouge, à la piscine, c'est qu'il est le Saint-Esprit, et le sang de Jésus-Christ, et la parole de Dieu. L'union de toutes ces choses dans l'idée du baptême n'a jamais donné lieu à aucune de ces expressions. Ils ont dit que toutes ces choses se trouvaient dans le baptême, mais jamais que le baptême en fût aucune. Ils en auraient fait autant sans doute à l'égard de l'Eucharistie, s'ils l'avaient conçue comme les calvinistes la conçoivent. Ils auraient dit, si l'on veut, qu'elle est préférable à ces anciennes figures, parce que la vertu de la chair de Jésus-Christ nous y est communiquée, parce que nous y participons par la foi à cette chair ; mais ils n'auraient jamais dit qu'elle leur est préférable, parce qu'elle est le corps de Jésus-Christ, et la vérité figurée, parce qu'elle est le corps de l'auteur de la manne et du Dieu du ciel. Ce sont des expressions contraires à la nature et au bon sens, principalemen dans cette comparaison où il s'agit de préférer un sacrement à un sacrement, non en signification et en figure, par où ils sont tous deux égaux, mais en essence et en réalité ; et c'est pourquoi tout ce qui a été dit, ou qu'on peut dire sur ce sujet, porte à une idée de réalité, et serait faux si on l'entendait autrement.

CHAPITRE X.

Suite des défaites de M. Claude et d'Aubertin pour éluder les passages des Pères ci-dessus allégués.

Monsieur Claude ne se contentant pas de cette union de l'objet avec le sacrement pour fonder cette préférence, a encore recours à d'autres raisons qu'Aubertin touche quelquefois en passant, mais qu'il ne propose pas avec tant de force et d'éloquence que

M. Claude ; et c'est pourquoi pour ne lui rien ôter, il est bon de l'entendre parler lui-même.

« La quatrième opposition, dit-il, n'a rien qui favorise la cause du Père Nouet, non plus que les autres. Car bien que les Pères aient regardé les sacrements anciens comme des ombres, dont les nôtres sont la vérité, il ne s'ensuit pas que les nôtres soient réellement et substantiellement Jésus-Christ ; mais il s'ensuit seulement qu'ils sont de vrais et solides sacrements, des sacrements d'une alliance éternelle et qui regardent l'âme, au lieu que les autres étaient des images dépourvues de toute vertu salutaire, des sacrements d'une alliance temporelle et qui ne regardait que le corps. En effet, l'agneau pascal, par exemple, en tant qu'il était un mémorial du passage de l'ange, ou de celui des Israélites par la mer Rouge, n'était qu'une ombre creuse, et une figure vaine, si vous le comparez avec notre saint sacrement, qui est un mémorial efficace de la délivrance que nous avons obtenue par Jésus-Christ. La circoncision de même, en tant qu'elle était un signe de la promesse faite à Abraham touchant la terre de Chanaan, et une confirmation de cette alliance que Dieu avait faite avec les Juifs, qui aboutissait à des bénédictions terrestres ; à cet égard, dis-je, elle n'était qu'une peinture vide et imparfaite ; au lieu que notre baptême, qui nous remet devant les yeux la vertu du sang de Jésus-Christ et celle de sa résurrection, et qui nous en communique le fruit, est un grand et solide sacrement, le vrai original de cet ancien sacrement typique, comme les sacrificateurs qui sonnèrent la trompette pour faire tomber les murailles de Jéricho furent des figures de nos apôtres, qui ont fait retentir par tout le monde la parole de l'Évangile pour faire tomber l'empire du démon et de ses idoles. Mais comme ce dernier exemple n'emporte pas que les apôtres aient été réellement l'Évangile même, ni que leur parole ait été réellement et substantiellement Jésus-Christ ; comme on ne peut pas dire aussi que le baptême soit réellement le sang de Jésus-Christ, ni sa mort, ni sa résurrection, bien que la circoncision en fût une figure, l'on ne doit pas dire non plus que l'Eucharistie soit réellement et substantiellement Jésus-Christ, encore qu'elle ait été figurée par l'agneau pascal et par la manne. Nos sacrements n'ont pas besoin de cette réalité qu'on veut donner au pain de l'Eucharistie pour être l'original et la vérité de ces anciennes ombres : car ils ont mille avantages qui les élèvent à cette qualité. Sans toucher ici à ce que S. Augustin a remarqué en quelque endroit : qu'*ils sont plus faciles, plus purs, et plus augustes en leur célébration que n'étaient les anciens*, il ne faut que considérer qu'ils sont les sacrements d'une alliance réelle et salutaire, au lieu que les autres l'étaient d'une alliance typique et corporelle ; qu'ils confirment la plus haute et la plus grande de toutes les promesses divines, au lieu que les autres confirment des promesses terrestres ; qu'ils représentent à notre âme des objets vivifiants, Jésus-Christ et toutes ses grâces, au lieu que les autres représentaient des objets infiniment au-dessous de ceux-ci ; qu'ils sont accompagnés d'une efficace ineffable qui change l'homme, et en fait une créature nouvelle, au lieu que les autres n'avaient rien de tout cela, et au plus n'étaient accompagnés que d'un esprit de servitude ; que leur participation est suivie des plus admirables effets qui se puissent concevoir, au lieu que les autres ne produisaient que la crainte et un attachement mercenaire aux choses de la terre ; il ne faut, dis-je, que considérer cela pour conclure que les Pères ont eu droit d'appeler ceux-là ombres, figures et images, et ceux-ci l'original et la vérité, sans y établir pourtant la réalité du Père Nouet.

« C'est dans cette opposition que S. Jérôme a dit qu'*il y a autant de différence entre les pains de proposition et le corps de Christ* (c'est-à-dire le sacrement, selon le style des anciens) *comme entre l'ombre et le corps, entre l'image et la vérité, entre les exemplaires des choses futures, et ce qui était figuré par ces exemplaires.* C'est là aussi que je rapporte ce que Théodoret dit, que *le Seigneur mit fin à la pâque typique, et* qu'*il montra l'original de cette figure, et ouvrit la porte à son mystère salutaire ;* et ailleurs, que *la mer était la figure de notre baptême ; la pierre, l'ombre de nos ruisseaux immortels ; et la manne, l'image de notre viande céleste.* Et ce qui est dit dans le livre des Images attribué à Charlemagne : « *Lorsque les ombres légales ont pris fin, Dieu ne nous a point donné quelque signe imaginaire, mais le sacrement de son corps et de son sang. Car le mystère du corps et du sang du Seigneur ne doit pas être appelé maintenant image, mais vérité ; non ombre, mais corps ; non type des choses futures, mais ce qui était préfiguré par les types.* »

Ce serait faire une égale injustice si l'on refusait à M. Claude la gloire d'être pompeux en expressions, ou qu'on lui accordât celle d'être solide et sincère dans ses raisonnements. Car le seul endroit que je viens de rapporter peut servir d'une preuve convaincante qu'il sait donner un air grand et magnifique aux plus grossières et aux plus visibles illusions. On peut remarquer d'abord que ces nouvelles solutions ne sont pas destinées pour résoudre les passages où l'Eucharistie est appelée *le corps de Jésus-Christ, l'auteur de la manne, le corps de la vie, la chair du maître des cieux, la chair incorruptible, le sang qui désaltère pour jamais, le corps de Jésus-Christ qui est auteur du ciel, le sang qui chasse les démons et qui attire les anges, Jésus-Christ même, le sang de la vérité, le corps qui accomplit les promesses, la chair présentée à manger, Jésus-Christ qui s'introduit par sa propre chair, la propre chair de Jésus-Christ, le corps de Dieu*, et tout cela par opposition et avec préférence à la manne et aux autres sacrements judaïques. C'est de son autre solution des sacrements conçus avec leur objet qu'il a attendu ce grand effet ; et comme il s'y est certainement trompé, et qu'il ne

nous a produit dans cette distinction qu'une pensée contraire au sens commun, tous ces passages demeurent dans toute leur force, et n'ont pas reçu la moindre atteinte. C'est donc fort inutilement que, n'ayant rien à répondre à ces passages-là, il s'efforce de se défaire de ceux où l'Eucharistie est appelée simplement la vérité et l'original des figures légales, et qu'il en va chercher tant de raisons. Car les Pères ne nous ont pas laissé ces raisons à deviner. Ils nous marquent clairement qu'ils l'appellent l'original et la vérité de ces figures, parce qu'elle est le corps de Jésus-Christ. *La lumière*, dit S. Ambroise, *est préférable à l'ombre, la vérité à la figure, le corps de l'auteur du ciel à la manne du ciel.* Et l'on peut voir la même chose dans les passages que nous avons rapportés de S. Chrysostôme, de S. Augustin, de S. Cyrille, de Théodoret et de Salvien. De sorte qu'être le corps de Jésus-Christ et être l'original et la vérité de ces figures, c'est la même chose dans le langage des Pères; ou plutôt ce sont deux propositions qui suivent l'une de l'autre. Ainsi, comme il n'y a nulle conséquence nécessaire ni raisonnable entre cette proposition : L'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ, prise au sens des calvinistes, et expliquée par ces termes : L'Eucharistie est la figure du corps de Jésus-Christ, et celle-ci : L'Eucharistie est l'original et la vérité de la manne, il est impossible que les Pères qui ont conclu qu'elle était la vérité et l'original de la manne de ce qu'elle est le corps de Jésus-Christ aient entendu qu'elle l'était seulement en figure. Et de là il s'ensuit que comme les Pères, en appelant l'Eucharistie le corps de Jésus-Christ en tant de manières par opposition à ces figures légales, n'ont pu entendre autre chose, sinon qu'elle l'était réellement; aussi en l'appelant original et vérité comme corps de Jésus-Christ, ils n'ont pu entendre autre chose, sinon qu'elle contenait la vérité même du corps de Jésus-Christ, comme le dit S. Jérôme. Cette expression, que l'Eucharistie est la vérité et l'original des figures légales, n'a donc point été laissée ambiguë par les Pères. C'est une expression qu'ils ont souvent déterminée; et tant que ce qui la détermine subsistera, il est inutile à M. Claude de prouver que cette expression séparée de ses déterminations, et considérée en elle-même, pourrait recevoir un autre sens. N'est-ce donc pas une chose pitoyable que ce qu'il entreprend de prouver lui étant inutile il n'y réussisse même pas? Car il n'y eut jamais d'illusion pareille à ce qu'il avance dans tout ce discours que nous venons de rapporter. Il se réduit à dire 1° que l'Eucharistie est appelée vérité à l'égard des figures légales, parce qu'elle est un sacrement d'une alliance salutaire, au lieu que les autres l'étaient d'une alliance typique et corporelle; 2° qu'elle représente à notre esprit des objets vivifiants, Jésus-Christ et toutes ses grâces, au lieu que les autres représentaient des objets infiniment au-dessous de ceux-là; 3° qu'elle est accompagnée d'une efficace ineffable, au lieu que les autres n'avaient rien de tout cela. Qui ne croirait là-dessus que dans l'opinion de M. Claude les sacrements de l'ancienne loi n'avaient pas rapport à une alliance spirituelle, qu'ils n'offraient pas à l'esprit Jésus-Christ et ses grâces, qu'ils étaient destitués d'efficace, puisque c'est par ces trois conditions qu'il veut qu'ils n'aient tenu lieu que d'ombres et de figures à l'égard des sacrements de la loi nouvelle, et en particulier de l'Eucharistie?

Mais il ne faut pas juger du langage des ministres comme de celui des autres hommes. M. Claude, qui nous dit que l'Eucharistie est préférable aux sacrements de l'ancienne loi, parce qu'elle a une *efficace ineffable*, et que *les autres n'ont rien de tout cela*, ne laisse pas de croire que les sacrements de l'ancienne loi avaient la même efficace ineffable que l'Eucharistie. Le même M. Claude qui nous dit que l'Eucharistie est un sacrement d'une alliance éternelle, et que ceux de l'ancienne loi ne l'étaient que d'une alliance temporelle, ne laisse pas de croire qu'ils étaient sacrements d'une alliance spirituelle et éternelle. Le même M. Claude enfin, qui nous dit que les sacrements de la loi nouvelle présentent à l'esprit des objets vivifiants, Jésus-Christ et toutes ses grâces, et que les sacrements de l'ancienne loi *en présentaient de beaucoup moindres*, nous dira aussi, et avec raison, que ces anciens sacrements figuraient et présentaient à l'esprit les mêmes objets que ceux de la loi nouvelle. La différence n'est pas dans les choses, elle ne vient que de la manière dont il lui plaît de les regarder, ou du besoin qu'il en a.

Toute cette adresse consiste à distinguer dans les sacrements de l'ancienne loi deux significations, deux rapports, deux efficaces. L'agneau pascal, selon lui, signifiait le passage de l'ange; il se rapportait à la loi judaïque comme alliance temporelle; il avait un effet commun et temporel, qui était de procurer les biens promis aux observateurs de la loi. Mais outre cela il avait une signification plus relevée, par laquelle il signifiait Jésus-Christ; et selon cette signification il était sacrement d'une alliance spirituelle et éternelle, et avait aussi son *efficace ineffable* en communiquant Jésus-Christ et sa chair tout de même que l'Eucharistie. Voilà ce que croit M. Claude avec Calvin et les calvinistes. Mais, pour trouver son compte dans la comparaison des sacrements de l'ancienne loi avec ceux de la nouvelle, il lui plaît de ne point considérer cette signification spirituelle, ce rapport à une alliance spirituelle, cette efficace ineffable qu'il reconnaît dans les sacrements de l'ancienne loi, et de ne les regarder que par ces autres qualités dans lesquelles ils sont inférieurs à ceux de la loi nouvelle. S'il avait eu besoin de les égaler, il l'aurait fait avec la même facilité, en ne considérant que les rapports dans lesquels ils sont égaux. Ainsi cette inégalité et cette égalité ne dépendent que du différent tour de son imagination, et des abstractions qu'il lui plaît de faire. Et tout ce mystère se réduit à dire que les sacrements de l'ancienne loi considérés sans leur efficace, et sans leur rapport à Jésus-Christ, et une

alliance spirituelle, qu'ils ont pourtant dans la vérité, sont infiniment au-dessous des sacrements de la loi nouvelle considérés avec toutes ces choses. De sorte que M. Claude raisonne et fait raisonner les Pères comme un homme qui dirait que le roi d'Espagne est infiniment plus puissant que le roi de France, parce que le roi de France, considéré simplement comme roi de Navarre, serait obligé de céder l'avantage de la grandeur et de la puissance au roi d'Espagne considéré comme roi de l'Espagne, de Naples, de la Sicile et des Indes occidentales. Toute cette réponse n'est donc qu'un sophisme, et un sophisme ridicule. C'est un sophisme, parce que M. Claude préfère absolument et sans restriction les sacrements de la loi nouvelle à ceux de l'ancienne; qu'il appelle les uns *solides, efficaces, la vérité même*, et les autres, *vains, creux, sans efficace, ombres;* non parce qu'en toutes manières, et selon toutes sortes de regards, ces différences se rencontrent entre ces sacrements; mais parce que les sacrements de l'ancienne loi pouvant être considérés, à ce qu'il dit, comme creux et inefficaces, ou comme efficaces et réels, selon différents rapports, il lui plaît de ne les considérer que de la première manière. Mais au moins, dira-t-il, on ne doit pas conclure de ce que l'Eucharistie est appelée la vérité des anciens sacrements, qu'elle contienne réellement Jésus-Christ; car les Pères ont opposé les ombres légales au baptême et à la parole de l'Évangile comme des figures et des ombres, aussi bien qu'à l'Eucharistie. Et il se servira même, comme il a déjà fait, d'un passage de S. Basile et d'un autre de S. Gaudence, pour appuyer ce raisonnement emprunté d'Aubertin, qui ne se lasse point de le répéter, mais qui en le répétant ne l'a pas rendu bon, non plus que M. Claude en le copiant. Car il est vrai que les mots *d'être la vérité d'une figure,* n'enferment point par eux-mêmes d'être le corps de Jésus-Christ; et qu'ainsi le baptême, sans être réellement le sang de Jésus-Christ, est néanmoins la vérité, l'original, l'accomplissement de plusieurs figures légales; mais c'est que ces figures légales ne figuraient pas le baptême comme sang de Jésus-Christ; elles le figuraient seulement dans son effet. Les baptêmes de la loi destitués d'efficace, le passage de la mer Rouge, où les ennemis des Israélites furent ensevelis, représentent notre baptême plein d'efficace, ensevelissant et détruisant les péchés, qui sont nos véritables ennemis, et nous ouvrant le chemin à la véritable terre promise. Ainsi il est la vérité, l'original, et l'accomplissement de ces figures par l'accomplissement de ce qu'elles figuraient.

Mais en quel sens l'Eucharistie a-t-elle été figurée par les anciens sacrements, comme par la manne et par l'agneau pascal? Est-ce dans son efficace? Nullement : car nous avons fait voir que toute son efficace dépend d'être réellement le corps de Jésus-Christ, et que sans cela on ne lui en saurait raisonnablement attribuer aucune, cette efficace n'étant marquée nulle part. Il est visible d'ailleurs que la manne et l'agneau pascal n'ont aucun rapport à l'Eucharistie que par le corps de Jésus-Christ, dont ces sacremens sont les images. La manne signifie le pain vivant, et elle n'est figure de l'Eucharistie que parce que l'Eucharistie est elle-même le pain vivant. L'agneau pascal signifie Jésus-Christ immolé, et il n'est figure de l'Eucharistie que parce qu'elle contient Jésus-Christ immolé. Et enfin les passages que nous avons cités marquent clairement que ces anciens sacrements se rapportent à l'Eucharistie comme au corps de Jésus-Christ. Ainsi, comme de ce que le baptême est figuré dans son efficace par les sacrements de l'ancienne loi, et de ce qu'il est appelé vérité et original par les Pères à cause de son efficace, il s'ensuit qu'il a réellement et effectivement cette efficace que ces figures n'avaient pas; il s'ensuit de même que l'Eucharistie n'étant figurée par les sacrements de l'ancienne loi que comme corps de Jésus Christ, et n'étant appelée vérité par les Pères que comme corps de Jésus-Christ, elle contient réellement le corps de Jésus-Christ, les mots de *vérité* et d'*original* marquant toujours la réalité de la chose figurée.

Outre ce raisonnement, M. Claude produit encore quelques passages par lesquels il prétend prouver que les Pères ont considéré l'Eucharistie comme une image plus claire et plus parfaite que les anciens sacrements. Mais que veut-il conclure de là? Que l'Eucharistie est une image? Qui doute qu'elle n'en soit une, et une image plus claire, comme nous l'expliquerons plus amplement ailleurs? Donc c'est cette qualité d'image plus claire que les Pères ont entendue par le mot de *vérité*. Mais qui est-ce qui tire cette conséquence? Sont-ce les Pères? Point du tout. C'est l'imagination de M. Claude qui la tire sans apparence et sans raison. La vérité, comme vérité, n'a rapport qu'à la figure, et la figure, comme figure, n'a rapport qu'à l'original et à la vérité. L'Eucharistie comme figure, soit plus obscure ou plus claire, ne se rapporte donc point aux anciens sacrements, et n'est point leur vérité; elle se rapporte en ce sens au corps de Jésus-Christ, qui s'y trouve couvert; elle se rapporte aux biens du ciel, qu'elle nous représente, et dont elle nous est un gage et une assurance. Ainsi S. Grégoire de Nazianze a pu dire (orat. 42) que la pâque de la loi était une figure plus obscure d'une autre figure. Et quoique ces paroles s'entendent plus naturellement de la fête de Pâque que de l'Eucharistie, néanmoins en les entendant même de l'Eucharistie, le sens en est clair et entièrement éloigné de la pensée de M. Claude. S. Grégoire veut que la participation présente de l'Eucharistie figure la participation claire et manifeste que nous aurons de Jésus-Christ dans la gloire. Et c'est selon ce sens qu'il veut en cet endroit que l'Eucharistie soit figure : *Dans peu de jours,* dit-il, *nous y participerons plus purement et plus parfaitement.*

Il veut aussi que la pâque légale soit la figure de notre Pâque; mais ce n'est pas par la même raison : la pâque légale est figure de l'Eucharistie, parce qu'en

figurant le corps de Jésus-Christ, elle ne le contient pas, et que l'Eucharistie le contient; et l'Eucharistie est figure de l'état du ciel, parce qu'on n'y jouit pas de Jésus-Christ à découvert, ni avec cette abondante effusion de grâces qu'il nous communiquera dans le ciel. C'est l'unique fondement de ces trois degrés marqués par les Pères, dont M. Claude abuse, par lesquels ils attribuent les figures à l'ancienne loi, l'image à *la loi nouvelle*, et la vérité au ciel; ce qu'ils appliquent non seulement à l'Eucharistie, mais à tout l'état de la loi nouvelle et à tous ses sacrements. Car il est clair que dans ces degrés ils prennent le mot de vérité pour la possession claire et parfaite de Dieu. *Élevons*, dit S. Ambroise, *tous nos désirs aux choses où se trouve la perfection et la vérité. L'ombre et l'image sont ici, et la vérité est là*, c'est-à-dire dans le ciel. *L'ombre était dans la loi, l'image est dans l'Évangile, la vérité est aux cieux;* c'est-à-dire que, selon ce saint, la grâce, la rémission des péchés, le corps de Jésus-Christ n'étaient *qu'en figure* dans l'ancienne loi, que nous les avons présentement *en image*, et que nous les aurons *en vérité* dans le ciel. Mais comme en appliquant ces degrés à la rémission des péchés et à la grâce, il ne s'ensuit pas que nous ne les ayons pas réellement, mais seulement que nous ne les avons qu'imparfaitement dans l'état même de l'Évangile; il ne s'ensuit pas aussi que nous n'ayons pas réellement Jésus-Christ dans l'Eucharistie, mais seulement que nous ne l'y possédons pas avec la même perfection que nous le posséderons dans le ciel. Ainsi cette pensée de S. Ambroise, qui a été suivie par Maxime, commentateur de S. Denis, n'a point d'autre sens que celui de l'auteur des homélies attribuées à Eusèbe d'Émèse : Que *le premier tabernacle est la synagogue, le second l'Église, et le troisième le ciel;* que *le premier était en figure et en ombre, le second en figure et en vérité, et le troisième en vérité seulement;* ou que ce que dit Alger : Que *les mystères de la loi étaient figure et non vérité, les mystères de la grâce vérité et figure, les mystères de la gloire vérité sans figure.* Car c'est ce mélange de figure et de vérité que veut marquer S. Ambroise par le mot d'*image*, qui tient en quelque façon le milieu entre les premiers traits d'un tableau et la chose même qu'il représente, comme l'état de la loi de grâce tient le milieu entre l'imperfection de celui de la loi et la perfection de celui du ciel. Aussi la conséquence qu'il en tire n'est pas que l'oblation de la figure de Jésus-Christ succède aux sacrifices qui le figuraient, mais que Jésus-Christ est offert dans ce monde d'une manière différente de celle dont il s'offre sans cesse dans le ciel comme notre intercesseur. *Autrefois*, dit-il, *on offrait un agneau ou un jeune bœuf, maintenant Jésus-Christ est offert; mais il est offert comme homme, comme étant capable de souffrir, et il s'offre lui-même comme sacrificateur, pour nous obtenir le pardon de nos péchés. Ici cela se fait en image, mais là en vérité; là, dis-je, où comme notre avocat il intercède pour nous envers le Père.* Car il est clair que ce mot d'image n'exclut pas la réalité, mais la clarté, et qu'il désigne seulement les marques de mortalité qui sont encore conservées dans l'oblation de Jésus-Christ sur la terre, au lieu qu'il n'y a rien de tout cela dans l'oblation qu'il fait de lui-même à son Père dans le ciel, et qu'il y fera éternellement.

Quoique, répondant à l'abus que fait M. Claude du passage de S. Grégoire de Nazianze en ce qu'il insinue en passant que l'Eucharistie est appelée *vérité* parce qu'elle est une figure plus claire, j'aie aussi répondu à Aubertin, qui ne s'arrête presque qu'à cette dernière solution, et qui produit toujours ce même passage pour l'appuyer, encore qu'il ne soit nullement certain qu'il s'entende de l'Eucharistie, et que quand il s'en entendrait, il ne prouve rien du tout, il ne sera pas inutile néanmoins, pour faire connaître le génie de ce ministre, de rapporter encore deux solutions dont il se sert sur deux des passages que nous avons cités. Eusèbe de Césarée dit (de Dem. lib. 1, cap. 10) que *les sacrements de la loi de Moïse ne contenaient que des ombres, et non la vérité même.* Et Aubertin, pour éluder ce passage, répond que le mot de *contenir* ne signifie pas *contenir physiquement*, mais qu'il est souvent pris pour *contenir civilement*, c'est-à-dire pour *déclarer* et pour *signifier;* et que c'est en ce second sens qu'il est pris par Eusèbe, qui l'emploie, dit-il, pour *désigner* et *testifier.* Mais il n'y eut jamais de surprise plus grossière et plus visible que celle-là : car si le mot de *contenir*, περιέχειν, est pris en ce lieu-là pour *signifier*, comme il se rapporte également aux mots d'*ombre* et de *vérité*, il s'ensuivra que le sens d'Eusèbe sera, selon Aubertin, que les sacrements de l'ancienne loi ne signifiaient que des ombres, et non pas la vérité; ce qui est visiblement faux, et n'a même pas de sens raisonnable. Et par conséquent, comme *contenir des ombres* n'est pas là signifier des ombres, mais les renfermer actuellement, contenir la *vérité* n'est pas non plus la signifier, mais c'est la renfermer et la contenir réellement.

Que si Aubertin prétend, ce qui serait une assez plaisante vision, que le mot de *contenir* veut dire *contenir réellement* à l'égard de *ces ombres*, et *signifier* simplement à l'égard *de la vérité*, Eusèbe sera tombé, selon lui, dans une contradiction manifeste, en disant, d'une part, que les anciens sacrements *contenaient des images et des ombres*, ce qui emporte qu'ils signifiaient la vérité du nouveau Testament, et disant par l'autre membre qu'ils ne signifiaient pas cette vérité, *non ipsam veritatem continentia*, puisque Aubertin explique le mot de *continentia* par celui de *signifiaient*.

Le second passage est celui de S. Augustin (in ps. 73), qui porte : que *autres sont les sacrements qui donnent le salut, autres les sacrements qui promettaient le Sauveur. Alia sunt Sacramenta dantia salutem, alia promittentia Salvatorem.* Car ces mots de *dantia salutem, qui donnent le salut*, ayant importuné Aubertin, il s'en est défait d'une manière qui serait malaisée à deviner, n'y ayant peut-être jamais eu que lui qui fût capable de s'en aviser. *Je réponds directement*, dit-il,

que nos sacrements donnent le Sauveur par voie de témoignage et de déclaration. Car c'est un des sens du mot de DARE; *comme quand on dit en francais : Je vous donne cela pour certain.* Ce qu'il fortifie en un autre lieu par d'autres exemples, en appelant cette solution *très-solide, solidissimam.* Ces exemples sont, que S. Paul dit qu'il a *donné du lait à boire*, LAC VOBIS POTUM DEDI; qu'il dit qu'*il a donné des préceptes*, NOSTIS QUÆ MANDATA DEDERIMUS VOBIS; et que Térence dit : *Nunc quamobrem has partes didicerim, paucis dabo*, c'est-à-dire, *docebo*, dit Aubertin. Ces solutions sont si peu raisonnables, que je ne crois pas que M. Claude même se veuille engager à défendre Aubertin sur ce sujet. Il est trop habile pour ignorer que le mot de *dare* ayant une signification fort générale, n'est déterminé à ses significations particulières que par les mots que l'on y joint. Ainsi *dare pœnas*, c'est être puni; *dare mandata*, c'est ordonner; *dare sermonem*, c'est faire parler de soi; *dare malum*, c'est causer de la perte. Et de même, quand Térence dit : *Quamobrem has partes didicerim, paucis dabo*, il est vrai que *dabo* signifie, je vous montrerai, non pas de soi, mais par le mot de *rationem*, ou quelque autre mot semblable, qui est sous-entendu. Il est vrai encore que *dare lac* signifie dans S. Paul donner des instructions; mais ce n'est pas par la force du mot de *dare*, c'est par celle du mot de *lac*, qui signifie métaphoriquement une instruction proportionnée à ceux qui commencent. Conclure donc de là que le même mot de *dare* peut signifier instruire lorsqu'il est joint avec un substantif qui n'a nul rapport à l'instruction, comme le mot de *salutem*, c'est ne témoigner ni discernement, ni justesse d'esprit, et faire voir qu'on se laisse aveugler par l'envie d'avoir raison à quelque prix que ce soit.

Quoique j'espère, comme j'ai dit, que M. Claude ne s'opiniâtrera pas à soutenir cette extravagance, je ne laisse pas d'être fâché qu'il s'y soit comme engagé sans y penser, en nous renvoyant, dans sa Réponse au Père Nouet, à une solution qu'Aubertin donne à un passage célèbre de S. Augustin, où ce Père dit que *nous recevons avec un cœur et une bouche fidèles le médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ, qui nous* DONNE *sa chair à manger et son sang à boire*, lequel passage Aubertin tâche d'éluder en expliquant encore le mot de *dantem* par celui de *significantem;* et en y ajoutant même cette autre absurdité, d'expliquer ces mots : *Nous recevons avec un cœur et une bouche fidèles*, par ceux-ci : *Nous confessons de cœur et de bouche.* Il ne tiendra néanmoins qu'à M. Claude de se tirer de là, en avouant qu'il avait peu examiné ces solutions d'Aubertin. Pour moi, je l'en tiens quitte de bon cœur pour cela, et le veux bien croire incapable de s'aviser de lui-même d'une chose si peu sensée. Aussi avons-nous vu que dans tous ces passages, où l'Eucharistie est appelée *vérité et corps de Jésus-Christ* par opposition aux figures, il s'est jeté à l'écart, et a supprimé autant qu'il l'a pu les mauvaises défaites de son maître. Il a au moins tenté là-dessus des routes nouvelles, et s'il n'y a pas réussi, c'est plutôt le défaut de sa matière que le sien, et qu'il ne dépend pas de lui de changer la nature des choses, ni de rendre vrai ce qui ne l'est pas.

CHAPITRE XI.

Que l'union des Pères à expliquer de l'Eucharistie le sixième chapitre de S. Jean, et la manière dont ils en ont parlé, sont des preuves qu'ils ont cru la présence réelle de Jésus-Christ dans le S.-Sacrement.

Si je n'avais présentement pour unique objet de montrer quel a été le sentiment des Pères par la manière dont ils ont entendu l'Écriture, il ne me serait pas difficile, en considérant le sixième chapitre de S. Jean séparément de l'autorité des Pères, de faire voir qu'ils ont eu raison de l'entendre de l'Eucharistie, et que les preuves métaphysiques que M. Claude allègue pour faire voir le contraire ne sont nullement considérables. Ce consentement même des Pères, à le prendre dans ce sens, et la manière dont ils le proposent, non seulement dans leurs homélies et dans leurs discours populaires, mais dans leurs commentaires et leurs traités les plus dogmatiques, fait assez voir que c'est l'impression naturelle que forment les paroles de Jésus-Christ. Il est si vrai que les paroles de Jésus-Christ rapportées dans ce chapitre donnent cette idée, qu'il paraît que ceux à qui Jésus-Christ parlait firent la même différence que les catholiques font entre les expressions dont Jésus-Christ se servit au commencement et celles dont il se servit à la fin. Ils entendirent sans peine le sens des premiers, lorsqu'il leur dit simplement qu'*il était le pain du ciel.* Car la difficulté qu'ils y trouvèrent ne fut pas sur ce qu'il se proposait sous l'image du pain, mais sur ce qu'il disait qu'il était descendu du ciel. *N'est-ce pas*, disent-ils, *le fils de Joseph, dont nous connaissons le père et la mère? Comment dit-il donc qu'il est descendu du ciel?* Mais quand il leur dit que *le pain qu'il donnerait était sa chair*, ces paroles firent sur eux une impression toute différente. Le rapport que fit Jésus-Christ de sa chair et de son sang au boire et au manger, sans marquer en aucune sorte que ces actions appartinssent à l'âme, cette distinction de boire et de manger qui ne se rencontre point dans les actions de l'esprit, et les autres circonstances du discours de Jésus-Christ, les frappèrent de telle sorte, qu'ils en conçurent l'idée d'une manducation réelle et corporelle. Et cette idée occupant entièrement leur esprit, leur fit oublier la première difficulté, pour ne s'arrêter qu'à celle qu'ils trouvaient dans cette manducation. Ils ne dirent donc plus, comme ils avaient fait : *Comment dit-il qu'il est descendu du ciel?* mais ils dirent : *Comment nous peut-il donner sa chair à manger?* Ainsi les Juifs et les Pères, les ennemis et les amis de Jésus-Christ, ont senti la différence des expressions qui sont au commencement et à la fin de ce chapitre. Ils ont tous été frappés d'une autre idée que de celle d'une manducation purement spirituelle. Et quoique les Pères aient corrigé ce qu'il y avait de

grossier dans l'idée que les Juifs s'en formèrent alors, ils n'ont pas laissé d'apercevoir, comme eux, que Jésus-Christ n'avait pas voulu parler d'une manducation qui ne se fît que par l'esprit. Et cependant, sans compter pour rien cette preuve si convaincante de l'impression naturelle de ces paroles, mille fois plus forte que tous les arguments métaphysiques des ministres, Aubertin ne laisse pas de prononcer gravement que l'application de ce chapitre à l'Eucharistie n'est pas trop juste, *minùs propriam*, et que, pour le dire franchement, elle est forcée, *ut liberè dicam, coactam*. Mais parce que la discussion de tous les raisonnements des ministres nous éloignerait trop de l'ordre que nous nous sommes proposé, et que l'abondance des preuves que l'Écriture et les Pères nous fournissent de toutes parts, fait qu'on se peut aisément passer de celle qui naît de ce chapitre, que quelques auteurs catholiques ont affaiblie par une crainte excessive de donner de l'avantage aux hussites, je ne le regarderai ici que par rapport aux Pères qui l'ont expliqué. Que si, en suivant notre méthode ordinaire, nous considérons d'abord quel sentiment ils en ont dû avoir, selon qu'ils auront eu dans l'esprit ou le sens de figure, ou le sens de réalité, il est impossible que la raison ne nous fasse conclure que ces deux opinions différentes doivent produire des raisonnements fort différents, et que c'est une suite nécessaire de l'opinion des calvinistes de ne pas entendre ce chapitre de la manducation sacramentale, comme c'est une conséquence naturelle de la doctrine catholique de l'entendre de la manducation de la chair de Jésus-Christ, qui se fait dans le sacrement. Car s'il est vrai, comme les ministres le prétendent, que la chair de Jésus-Christ ne se mange que par la foi, et qu'elle se mange par la foi toutes les fois que nous nous unissons par la foi à la mort de Jésus-Christ, et que nous considérons cette mort comme la cause de notre salut ; s'il est vrai que la manducation de la chair de Jésus-Christ n'est attachée à aucun signe, qu'elle se peut pratiquer hors de l'Eucharistie comme dans l'Eucharistie, et qu'elle se pratique même bien plus souvent hors du sacrement que dans le sacrement, parce que de cette dernière manière elle a nécessairement besoin de certaines cérémonies et de certains ministres, au lieu que de l'autre elle est en tout temps et en tout lieu au pouvoir des fidèles; enfin s'il est vrai que même dans le sacrement on ne mange la chair de Jésus-Christ que spirituellement et métaphoriquement, et de la même manière qu'on la mange sans le sacrement, et qu'ainsi ces expressions : *Ma chair est vraiment viande, et mon sang est vraiment breuvage*, n'ont pas plus de vérité et plus de réalité dans la manducation sacramentale que dans cette manducation générale et commune; il est certain qu'il n'y a aucune raison de rapporter ce que Jésus-Christ dit dans ce chapitre à l'Eucharistie en particulier, puisqu'il ne dit pas un seul mot qui marque en particulier le pain et le vin, et qu'il demeure dans les termes généraux de manger sa chair et de boire son sang, qui ont, selon les calvinistes, tout leur sens et toute leur vérité aussi bien hors de l'Eucharistie que dans l'Eucharistie. Car, comme il serait ridicule de rapporter ce que Jésus-Christ dit en général de l'oraison, qu'il faut veiller et prier, que quiconque prie reçoit, qu'il sera donné à celui qui demande, à une sorte d'oraison particulière, et de prétendre, par exemple, que cela s'entend des oraisons de la nuit et non de celles du jour; de même s'il n'y a point d'autre manducation de la chair de Jésus-Christ que celle qui se fait par la foi, il est ridicule d'appliquer précisément une chose si commune, si continuelle, si nécessaire en tout temps et en tous lieux, à une action rare comme la participation à l'Eucharistie, et qui n'est point nécessaire, ni en tout temps ni en tous lieux. C'est pourquoi ce que disent les ministres, que l'application de ce chapitre à l'Eucharistie est contrainte et impropre, n'est déraisonnable que parce que le fond de leur opinion est contraire à la raison. Car on ne peut désavouer que, supposé leur doctrine, cette application ne soit en effet très-forcée, très-peu naturelle, pour ne pas dire ridicule et contraire au bon sens ; y ayant très-peu de raison d'appliquer des passages qui marquent une vérité générale, qu'il est important de connaître en général, et qui répond précisément à la généralité des termes, à une espèce particulière, qui ne renferme qu'une très-petite partie de ce qui est compris dans les termes généraux, et qui produit même des difficultés qui ne se rencontrent point en la prenant autrement. Mais en changeant de supposition et de doctrine, et considérant ce qui doit suivre de la présence réelle, il faut aussi changer de sentiment à l'égard de ce chapitre de S. Jean. Car cette doctrine nous fournissant l'idée d'une manière de manger la chair et de boire le sang de Jésus-Christ toute particulière à l'Eucharistie, où l'on voit la raison de la distinction de ces deux actions de boire et de manger, et où l'usage de ces termes est aussi naturel et aussi juste que le sens métaphorique, qui ne signifierait qu'une méditation de la mort de Jésus-Christ, est extraordinaire et contraire à l'usage du commun des hommes; le rapport de ce mystère établi dans la dernière cène avec les paroles dont Jésus-Christ use dans ce chapitre est si vif et emporte tellement l'esprit, qu'il est impossible qu'on ne prenne ce qui est dit dans S. Jean comme une promesse, et ce qui est rapporté par les autres évangélistes de l'institution de l'Eucharistie, comme l'exécution de cette promesse.

Rien ne détermine plus le sens des prophéties que l'événement, et ce qu'il y avait d'ambigu avant cela devient clair et déterminé, sitôt qu'on voit un effet qui y répond parfaitement. Il n'y a donc pas lieu de douter que supposé que Jésus-Christ ait donné effectivement sa chair à manger, en instituant la cène de la manière que les catholiques le croient, ce ne soit de cette même manière qu'il ait promis de la donner lorsqu'il dit dans S. Jean que *le pain qu'il donnerait serait sa chair pour la vie du monde.*

L'expérience confirme parfaitement ce que nous venons de dire de la différente pente que donnent ces deux sens *de figure* et *de réalité*, à entendre diversement le sixième chapitre de S. Jean. Car les calvinistes, suivant la liaison de leurs principes, se sont tous portés à soutenir que ce chapitre ne s'entendait point de la manducation sacramentale; leur doctrine leur en a fourni une infinité de preuves; et ils ont mis dans ces preuves un des principaux appuis de leur opinion. Quand les catholiques, au contraire, ont suivi leur instinct, ils ont uniformément entendu ce chapitre de l'Eucharistie; et quoique par application ils l'aient pu rapporter à d'autres vérités, comme à la manducation spirituelle et générale, ce n'a pas été néanmoins en prétendant exclure le sens littéral. Et c'est principalement depuis l'hérésie des hussites que quelques auteurs, dont le nombre n'est pas comparable à celui des autres, ont voulu prouver qu'il n'y est point parlé de l'Eucharistie, parce qu'ils ont cru en pouvoir tirer quelque avantage contre ces ennemis de l'Église, qu'ils avaient uniquement en vue. Ainsi la manière dont les Pères auront entendu ce chapitre, nous fournira une preuve assurée de leur véritable sentiment. Car il est moralement impossible que s'ils eussent eu dans l'esprit le sens de figure, ils se fussent généralement portés à l'expliquer de l'Eucharistie; ce sens étant visiblement faux, contraire à la raison, et même ridicule dans cette supposition, comme les ministres le reconnaissent. Mais s'ils y ont eu, au contraire, la présence réelle et la manducation réelle, il est moralement impossible qu'ils ne l'aient pas expliquée de la manducation sacramentale, le rapport de ce sens aux paroles de Jésus-Christ dans S. Jean étant si sensible, qu'il emporte naturellement l'esprit de tous ceux qui sont persuadés de la présence réelle. Il n'y a donc qu'à considérer laquelle de ces deux marques se trouve effectivement dans les Pères; et cet examen est bien facile, puisque les ministres mêmes sont obligés de demeurer d'accord, à l'égard de presque tous les Pères, qu'ils ont tellement rapporté ce chapitre à l'Eucharistie, qu'ils ont regardé ce sens comme le sens littéral et unique; et qu'ils n'ont pas même cru qu'il y en pût avoir d'autre. Les ministres sont ravis quand ils trouvent quelque Père qu'ils puissent excepter de cette règle générale : mais ils ne désavouent pas au moins que ce chapitre ne soit ainsi expliqué par S. Irénée (l. 4, c. 34), par Origène (hom. 16 in Num.), par S. Cyprien (de Orat. dom.), par S. Hilaire (9 de Trinit.), par S. Cyrille de Jérusalem (catech. 4), par S. Basile dans ses Règles morales, par S. Ambroise (de Iis qui myst., c. 8 de Sacram., l. 6, c. 1), par l'auteur du livre des Sacrements, par S. Augustin (in Joan.), par la lettre du concile d'Alexandrie contre Nestorius, par S. Cyrille d'Alexandrie (in Joan.), par Théodoret (in Hist., l. 4, c. 2), par S. Léon (hom. 6 de Jejun. 7 mensis), par Cassiodore (in ps. 107), et par un grand nombre d'autres. C'est là, si je ne me trompe, ce qu'on appelle être confirmé par la tradition : et tant de Pères de l'Église orientale et occidentale, répandus en tant de lieux différents, suffisent bien, ce me semble, pour représenter le sentiment de l'Église de leur temps.

Que M. Claude dise ce qu'il lui plaira; il n'y a guère d'apparence que le sens des calvinistes, éloignant présentement tous ceux qui en sont persuadés d'appliquer ce chapitre à l'Eucharistie, et celui que tous ces Pères avaient dans l'esprit les ayant portés au contraire à l'entendre de cette sorte; il n'y a, dis-je, guère d'apparence que des effets si différents, et des impressions si opposées puissent naître du même sens. Pour allier une rencontre si bizarre avec leur prétention, il faut nécessairement que les calvinistes supposent que tous les Pères n'ont su ce qu'ils disaient, qu'ils ont mal suivi leurs principes, qu'ils se sont embarrassés mal à propos en des difficultés qu'il leur était facile d'éviter. Et cette supposition d'un aveuglement général dans tous les Pères, au même temps qu'on voit les plus simples calvinistes assez éclairés pour découvrir, par la suite nécessaire de leur doctrine, que ce chapitre ne doit pas s'entendre de l'Eucharistie, a sans doute quelque chose de choquant.

Mais ce n'est pas seulement le choix de cette explication qui découvre le sentiment des Pères; ce sont encore les conséquences de ce choix et de cette explication. Car il s'ensuit de l'alliance qu'ils ont faite du sixième chapitre de S. Jean avec les paroles de l'institution de l'Eucharistie, qu'ils ont considéré cette expression : *Ceci est mon corps*, comme ayant le même sens que celles de ce chapitre, et qu'ainsi ils les ont prises pour un éclaircissement de ce qui est dit là, *de manger la chair de Jésus-Christ*. Ils ont aussi considéré le chapitre de S. Jean comme une confirmation de la grâce que Dieu nous fait dans ce sacrement de nous y donner sa chair à manger et son sang à boire; de sorte que ces paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps*, ont été jointes dans leur esprit, et n'ont fait qu'un même corps avec toutes celles qui sont rapportées par S. Jean, ce qui y faisait le même effet que si l'on voyait de suite dans un même évangéliste, après ces paroles : *Ceci est mon corps*, tout ce que Jésus-Christ dit dans ce chapitre de S. Jean : *Le pain que je vous donnerai est ma chair pour la vie du monde; ma chair est vraiment viande, et mon sang est vraiment breuvage; si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie*. Or qui peut douter que l'union de ces passages n'exclue totalement la figure, et ne détermine clairement l'esprit au sens de réalité?

Pour exclure la figure, il n'y a qu'à l'exclure de la manducation et de la chair de Jésus-Christ; c'est-à-dire qu'il n'y a qu'à admettre une manducation réelle, et à reconnaître que l'objet de cette manducation est la vraie chair de Jésus-Christ. Or la figure est nettement bannie du mot de manducation par les paroles de l'institution : *Prenez et mangez*, qui s'entendent, selon les ministres mêmes, d'une vraie

manducation. Elle est bannie de même du mot de *chair* par tout le sixième chapitre de S. Jean, qui s'entend encore, selon eux, de la chair même de Jésus-Christ. Et par conséquent les Pères n'ont pu unir, comme ils ont fait, ce chapitre de S. Jean avec les paroles de l'institution : *Ceci est mon corps*, sans en exclure absolument la figure. Aussi n'y a-t-il qu'à voir leurs passages pour reconnaître clairement qu'ils ont entendu que cette même chair dont Jésus-Christ parle dans S. Jean, était réellement reçue dans l'Eucharistie.

Jésus-Christ, dit S. Cyprien (de Orat. dominic.), *nous assure que le pain qu'il donnera est sa chair pour la vie du siècle. Puis donc qu'il dit que celui qui mange de son pain vit pour l'éternité, comme il est manifeste que ceux-là ont la vie qui* TOUCHENT *son corps, et qui reçoivent l'Eucharistie par le droit de communion, il faut aussi dans le sentiment d'une humble crainte demander à Dieu que, n'étant point séparés du corps de Jésus-Christ par l'ordre de l'Église, nous ne demeurions point privés du salut ; Jésus-Christ ayant fait lui-même cette menace : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous.* Ainsi, selon S. Cyprien, ce pain que Jésus-Christ dit être sa chair est l'Eucharistie; demander à Dieu cette chair, c'est demander l'Eucharistie; recevoir l'Eucharistie, c'est *toucher* le corps de Jésus-Christ; être privé de l'Eucharistie, c'est être privé du corps du Fils de Dieu, et de cette chair sans laquelle on n'obtient point le salut. Que ce saint était peu instruit des principes des calvinistes, et qu'un habile protestant se serait bien moqué de ces menaces! Car le moyen, selon eux, d'ôter à un homme la participation de cette chair qui donne la vie, de quelque excommunication qu'il soit lié, puisque le moindre aliment et le moindre signe arbitraire qui le fera songer à la passion de Jésus-Christ, lui communiquera sa chair aussi réellement que le pain le plus solennellement consacré ?

S. Hilaire, comme nous avons déjà vu (lib. 8 de Trinit.), conclut de ces paroles : *Ma chair est vraiment viande, et mon sang est vraiment breuvage*, qu'*il ne faut point douter de la vérité de la chair et du sang*, et que *ce que nous prenons et buvons est véritablement de la chair, et véritablement du sang.* « *Verè caro et sanguis est; et hæc accepta efficiunt ut nos in Christo et Christus in nobis sit...* ; » qu'*ainsi Jésus-Christ est en nous par sa chair* ; « *est ergo in nobis ipse per carnem.* »

S. Ambroise, dans le chapitre 9 de son Traité aux nouveau-baptisés, appliquant à l'Eucharistie les paroles que Notre-Seigneur dit dans S. Jean, fait voir manifestement qu'il entend que ce que nous recevons est le corps même de Jésus-Christ. *Il est dit de la manne*, dit-il, *que l'homme a mangé le pain des anges; et cependant tous ceux qui ont mangé de ce pain n'ont pas laissé de mourir dans le désert. Mais cette viande que vous recevez, ce pain des anges qui est descendu du ciel, donne la substance de la vie éternelle, et quiconque aura mangé de ce pain ne mourra point pour l'éternité ; et il est le corps de Jésus-Christ.* Qu'est-ce que cette viande que nous recevons, sinon l'Eucharistie ? Cependant cette viande est *le pain des anges qui est descendu du ciel, c'est le corps de Jésus-Christ*, selon S. Ambroise. Et l'auteur du livre des Sacrements, après avoir rapporté ces paroles de Jésus-Christ, tirées du même endroit de S. Jean : *Quiconque ne mangera point ma chair et ne boira point mon sang, ne demeurera point en moi*, pour montrer que l'Eucharistie est cette chair, et qu'elle l'est véritablement, se propose ensuite ce doute, qui exprime l'erreur qu'il combat : *Vous me direz peut-être : Comment est-ce de vraie chair, puisque je ne vois qu'une ressemblance de sang, et non de vrai sang ?*

Il faudrait copier tout ce que S. Chrysostôme et S. Cyrille d'Alexandrie ont écrit sur ce sixième chapitre de S. Jean, si l'on en voulait rapporter tout ce qui fait voir qu'ils ont tellement joint ce chapitre dans leur esprit avec les paroles de l'institution du S.-Sacrement, qu'ils ont pris la chair de Jésus-Christ dont il est parlé dans ce chapitre et l'Eucharistie pour la même chose. Car S. Chrysostôme était tellement persuadé que ce discours s'entendait de l'Eucharistie, qu'il ne se met seulement pas en peine de le dire expressément; il le suppose comme une vérité constante, et après avoir rapporté ces paroles de Jésus-Christ : *Le pain que je donnerai est ma chair*, il se propose d'abord cette question, qui en marque la notoriété : *Vous me demanderez*, dit-il, *pourquoi Jésus-Christ a mêlé le discours de nos mystères ?* Il suppose donc que l'intelligence des paroles de Jésus-Christ dépendait de celle des mystères, et que la faute des Juifs n'est pas de ne les avoir point entendues, mais de n'en avoir pas cru la vérité sans les entendre, et de n'avoir pas attendu qu'il plût à Dieu de les en éclaircir. S. Cyrille d'Alexandrie suppose la même chose ; ce qui ne s'accorde point du tout avec l'hypothèse des ministres, puisque ces paroles de Jésus-Christ dans S. Jean sont intelligibles, selon eux, par elles-mêmes, et sans rapport à l'Eucharistie, et qu'au contraire le rapport à l'Eucharistie les obscurcit.

Enfin S. Chrysostôme ajoute ce que nous avons déjà rapporté ailleurs, que c'est par cette viande *que Jésus-Christ nous a donnée, que, voulant nous montrer l'amour qu'il nous portait, il se mêle avec nous, et joint son corps au nôtre, afin que nous ne soyons qu'un; qu'il ne nous permet pas seulement de le voir, mais aussi de le toucher et de le manger; de mettre les dents dans sa chair...* ; qu'*il ne fait pas comme les mères qui donnent leurs enfants à nourrir à d'autres, mais qu'il nous nourrit lui-même de sa chair;* que *ce sang pris dignement*, ἀξίως λαμβανόμενον, *chasse les démons loin de nous*, et qu'*il y attire les anges...* ; que *c'est ce sang dont la figure a purifié le temple et délivré le peuple de ses péchés*, et que *s'il a eu tant de force en ses figures, il en aura bien plus dans sa vérité.*

Pour S. Cyrille d'Alexandrie, j'en ai déjà rapporté tant de choses, que je craindrais d'ennuyer les lecteurs par la multitude des passages que j'en pourrais citer. Je dirai seulement ici qu'établissant, comme il fait dans son commentaire sur S. Jean, comme dans tous ses autres ouvrages, que l'on ne peut être vivifié que par la chair de Jésus-Christ, il ne reconnaît point d'autre manière d'être vivifié que de la recevoir par l'Eucharistie (de Incarn., p. 707, et de rectâ Fide, p. 35) ; ce qui serait une ignorance incroyable, s'il était vrai qu'on la pût recevoir à tous moments d'une autre manière. Il décrit toujours cette manducation comme faisant que Jésus-Christ demeure en nous par sa chair. *Le corps de Jésus vivifie,* dit-il, non ceux qui le méditent, mais *ceux en qui il est.* Et c'est pourquoi il dit (in Joan.) que ceux qui sont longtemps *sans recevoir l'Eulogie, sur des scrupules mal fondés, se privent de la vie éternelle, et refusent d'être vivifiés ;* ce qui serait ridicule s'ils avaient le moyen d'être vivifiés cent fois le jour par cette chair sans recourir à l'Eucharistie. Il dit au même livre (p. 354) que *Jésus-Christ fait entrer la vie en nous par son corps, que ce corps vivifie ceux qui y participent, qu'il chasse la mort étant dans les hommes mortels.* Il dit (p. 360) que *Jésus-Christ ne découvrit pas alors aux Juifs la manière dont il leur devait communiquer sa chair;* ce qui serait ridicule si cette communication n'avait point besoin de manières particulières et de moyens extérieurs. Il dit qu'il le découvrit clairement aux apôtres par ces paroles : *Ceci est mon corps ;* ce qui est très-faux dans l'opinion des ministres, puisque ayant déjà donné la foi à ses apôtres, il leur avait déjà donné sa chair, et leur avait enseigné le moyen de la manger. Il prend nettement, comme nous avons dit ailleurs, la chair de Jésus-Christ et l'Eucharistie pour la même chose, lorsqu'il dit : *Si un corps déjà corrompu est vivifié par le seul attouchement de sa chair, comment l'Eulogie vivifiante ne nous apporterait-elle pas de plus grandes richesses, lorsque nous ne la toucherons pas seulement, mais que nous la mangerons? Car elle nous changera sans doute en son propre bien ; c'est-à-dire dans son immortalité.*

Voilà comment parlent les Pères quand ils expliquent littéralement ce que Jésus-Christ dit dans ce chapitre, de manger sa chair ; mais comme le sens littéral d'un passage n'empêche pas qu'on y cherche encore des sens moraux et allégoriques pour l'instruction des fidèles, il est arrivé aussi que quelques Pères en supposant l'explication littérale de ces paroles de Jésus-Christ, selon laquelle elles se rapportent au sacrement, s'en sont servis pour instruire les fidèles, ou de la manducation spirituelle de la chair de Jésus-Christ, qui doit être jointe à la participation réelle de cette chair, ou de la fin et de l'effet de l'une et de l'autre, qui est de nous unir avec Jésus-Christ et à tous les saints dans une même société dont l'esprit et le corps de Jésus-Christ sont le lien. C'est ce que fait S. Bernard, dont la foi n'est point en doute, et qui a combattu expressément les sectateurs de l'hérésie de Bérenger. Car après avoir rapporté ce passage : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous,* il l'explique de cette manière (in ps. *Qui habitat,* serm. 3) : *Qu'est-ce que manger la chair du Seigneur et boire son sang, sinon communiquer à ses souffrances, et imiter la vie qu'il a menée dans sa chair ? Et c'est ce que désigne le sacrement très-pur de l'autel, où nous recevons le corps du Seigneur ; afin que comme on voit que cette forme de pain entre en nous, nous sachions de même qu'il entre en nous par l'imitation de sa vie, pour demeurer par la foi dans nos cœurs.*

Si les ministres avaient trouvé ce passage dans quelque ancien Père, ils ne manqueraient pas de s'écrier que c'est un passage triomphant, *palmarius locus,* et qu'il est décisif pour leur opinion ; mais comme il est de S. Bernard, qui a confondu leurs prédécesseurs par ses miracles, il n'est propre qu'à leur faire voir que ces applications morales des passages de l'Écriture n'empêchent pas ceux qui les regardent ainsi, d'y reconnaître le sens littéral ; et que c'est fort mal-à-propos qu'ils abusent de ce que S. Augustin dit dans son commentaire sur S. Jean, où, après avoir expliqué de l'Eucharistie le chapitre dont il s'agit, il prend moralement la manducation de la chair de Jésus-Christ, non pour la manducation spirituelle de cette chair par la foi, mais pour l'incorporation dans la société des saints, qui est le corps de Jésus-Christ en un sens (1). Et par là ce Père apprend aux fidèles que la fin de l'Eucharistie est de désigner et de communiquer cette union avec tout le corps de Jésus-Christ, sans rien dire de favorable pour les calvinistes ; puisque leur manducation spirituelle doit être rapportée non au corps mystique, mais au corps naturel, et qu'ainsi ce sens de S. Augustin est aussi peu littéral selon eux que selon les catholiques.

CHAPITRE XII.

Que les expressions des Pères, qui marquent que l'on offre Jésus-Christ dans l'Eucharistie, excluent le sens de figure.

Rien ne distingue tant aujourd'hui les catholiques des sacramentaires que l'oblation et le sacrifice du corps même de Jésus-Christ, que les catholiques croient faire dans la messe, et que les calvinistes combattent et rejettent de toutes leurs forces, comme aussi ont-ils raison de le rejeter suivant leurs principes. Car quelle apparence que n'y ayant, à ce qu'ils disent, qu'une figure de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, dont l'unique fin est de nous le représenter, et d'exciter notre foi, pour nous procurer une union spirituelle avec lui, qui est ce qu'ils appellent manducation ; quelle apparence, dis-je, que cette doctrine puisse produire la pratique d'offrir à Dieu le pain et le vin comme le corps de Jésus-Christ, et qu'elle fasse

(1) Hunc ergo cibum et potum societatem vult intelligi corporis sui, et membrorum suorum, quod est sancta Ecclesia.

naître ces expressions, que *Jésus-Christ est offert*, qu'*il s'offre soi-même*, qu'*il est l'offrant et l'offert*, et que *l'Eucharistie est le sacrifice de son corps?* Pourquoi, selon la doctrine des ministres, offrirait-on plutôt à Dieu le pain et le vin que l'eau du baptême, puisque cette eau figure le sang de Jésus-Christ, aussi bien que le vin eucharistique? Pourquoi dire que l'on offre Jésus-Christ, et que cette action mystique est le sacrifice de son corps, puisqu'on ne dit rien de cela à l'égard du baptême, quoique la mort de Jésus-Christ y soit représentée aussi bien que dans l'Eucharistie, et que cette représentation contenue dans le baptême soit formellement exprimée par S. Paul? Aussi n'y a-t-il rien que les calvinistes aient eu plus de soin d'abolir que le sacrifice de la messe, et toutes les pratiques et les expressions qui y ont quelque rapport; ils avouent eux-mêmes qu'ils ont détruit l'oblation, quoiqu'ils avouent en même temps qu'ils la trouvent dans S. Justin et dans S. Irénée. On n'entend plus parler parmi eux d'oblation du corps de Jésus-Christ; et ils condamnent même formellement dans leur Catéchisme (dimanche 52) cette expression, en disant que *la cène n'est pas instituée pour faire une oblation du corps de Jésus-Christ à Dieu son Père.* Comme ils ne raisonnent pas mal en cela, il y a bien de l'apparence que les Pères en auraient fait à peu près de même s'ils avaient été de leur sentiment : car il est assez naturel que la même doctrine produise les mêmes expressions, et il est au moins contre la nature qu'elle en produise de toutes contraires. Cependant il faut qu'ils reconnaissent qu'il n'y a rien de plus opposé que le langage qu'ils ont établi en conséquence de leur sens et celui des Pères, qui parlent presque sans cesse d'oblation et de sacrifice. J'en pourrais citer une infinité de passages; mais parce que les calvinistes rapportent cette oblation au pain et au vin, je me contenterai ici de ceux qui marquent expressément que c'est le corps même de Jésus-Christ qui est offert. C'est ce qu'on peut voir dans cette prière qui se trouve tant dans la Liturgie de S. Basile que dans celle de S. Chrysostôme : *Fortifiez-moi par la vertu de votre Esprit saint, et permettez qu'étant revêtu de la grâce du sacerdoce je me présente à votre table sacrée, et que j'y sacrifie votre saint et très-pur corps et votre précieux sang. Je vous prie donc, avec un profond abaissement, de ne pas détourner votre visage de moi, de ne me pas rejeter du nombre de vos enfants; mais de vouloir bien souffrir que ces dons vous soient présentés par un serviteur indigne et pécheur comme je suis. Car c'est vous qui êtes offert et qui offrez; c'est vous qui recevez ce sacrifice, et qui êtes distribué; et nous vous rendons gloire avec votre Père sans principe, et avec l'Esprit saint et vivifiant, maintenant et pour toujours, dans tous les siècles des siècles.* Ainsi, selon cette divine prière, c'est Jésus-Christ qui est offert et distribué; c'est son corps très-pur qui est sacrifié; et par conséquent ces dons qui sont offerts, sont ce corps sacrifié et Jésus-Christ même.

S. Cyrille d'Alexandrie se sert des mêmes paroles de cette Liturgie dans son homélie de la cène mystique. *Recevons*, dit-il, *le corps de la vie même, qui a habité dans notre corps, selon ce que dit le divin Jean, que la vie a été manifestée, et qu'elle a habité parmi nous. Et cette vie est Jésus, Fils de Dieu vivant, une des personnes de la sainte Trinité. Buvons son sang pour la rémission de nos péchés, et pour participer à l'immortalité dont il est la source, et croyons en même temps qu'il demeure prêtre et hostie; que c'est lui qui offre et qui est offert, qui reçoit le sacrifice et qui est distribué.* L'hostie offerte, selon ce Père, est Jésus-Christ même; c'est Jésus-Christ même qui est distribué; et cette chose offerte et distribuée est ce que nous recevons, c'est le corps de la vie; et ce corps de vie reçu et cette hostie offerte ne sont que la même chose.

Comme c'était la suite naturelle de la doctrine de l'Eucharistie qui les portait à ces expressions, elles leur étaient fort ordinaires. Le même S. Cyrille, au commencement de cette homélie, dit encore que *le Fils est sacrifié dans ce mystère, non par ses ennemis, mais par lui-même.* Et dans l'ouvrage qu'il a fait de l'Adoration en esprit et en vérité, rapportant à ce qui se fait dans l'Église ce qui est dit dans le septième chapitre des Nombres, que par l'ordre de Moïse chaque prince des tribus offrit des dons à son tour pour l'autel du tabernacle, *Le saint et véritable tabernacle, qui est l'Église*, dit-il (l. 10, p. 362), *ayant été manifesté dans le monde, Jésus-Christ y est offert et par nous et pour nous, comme une sainte victime à Dieu son Père, pour le prix et la rédemption de la vie de tous les hommes.* Et, de peur qu'on ne rapportât cette oblation à la dévotion particulière des fidèles, il ajoute que cela se fait par ceux *qui conduisent l'Église*, et que *Jésus-Christ sera toujours offert de la sorte, et toujours mystiquement sacrifié dans ces saints tabernacles.*

S. Chrysostôme, qui n'a fait qu'abréger la Liturgie, comme le témoigne Proclus, un de ses successeurs, et qui ainsi ne doit pas être considéré comme l'auteur de l'Oraison que nous en avons rapportée, fait voir dans les livres dont il est véritablement auteur, qu'il avait cette doctrine profondément gravée dans l'esprit, tant il l'inculque et l'établit fortement. Il dit dans son commentaire sur la première Épître aux Corinthiens (hom. 24) que *Dieu a reçu le sang des bêtes à cause de l'imperfection de la loi; mais qu'il a établi un sacrifice bien plus grand et plus terrible, lorsqu'il a commandé qu'on l'offrit lui-même au lieu d'immoler des victimes.* C'est pour la même raison qu'il dit dans son commentaire sur S. Matthieu (hom. 83) qu'*au lieu des brebis et des veaux qu'avait l'ancienne loi, la nouvelle possède le sang du Seigneur.* Mais il explique plus distinctement l'unité de ce sacrifice dans son commentaire sur l'Épître aux Hébreux. *Nous offrons*, dit-il (hom. 17, p. 356), *toujours la même victime, non pas (comme dans l'ancienne loi) tantôt une victime et tantôt une autre; mais ici c'est toujours la*

même ; et c'est pourquoi il n'y a qu'un sacrifice. Car si la diversité des lieux où l'on offre multipliait le sacrifice, il faudrait donc dire qu'il y aurait plusieurs Jésus-Christ ; mais il n'y a qu'un Jésus-Christ, qui est entier ici et entier là, n'ayant partout qu'un seul corps; et c'est pourquoi il n'y a qu'un sacrifice. C'est lui qui est notre grand-prêtre, qui a offert la victime qui nous purifie ; et nous offrons encore maintenant cette victime qui a été offerte alors, qui est inconsumptible ; et cela se fait en mémoire de ce qui s'est fait alors. Ce lieu seul suffit pour faire voir en quel sens S. Chrysostôme et les autres Pères ont dit que Jésus-Christ était offert, et qu'ils n'ont point entendu par là l'oblation d'une figure et d'une image de Jésus-Christ ; car ce sens y est exclu en plusieurs manières. 1° Il y est dit que l'ancienne loi avait plusieurs victimes, et que nous n'en avons qu'une. Or, s'il s'ensuivait qu'il n'y eût point plusieurs victimes dans la loi nouvelle, parce que les oblations qu'on y fait sont toutes des figures d'un même sacrifice, il faudrait dire que l'ancienne loi n'avait aussi qu'un seul sacrifice, puisque les sacrifices qu'on y offrait avaient tous pour original le sacrifice de Jésus-Christ ; de sorte que par la même raison que S. Chrysostôme aurait conclu que nous n'avons qu'un sacrifice, on conclurait contre lui que les Juifs aussi n'en avaient qu'un ; ou bien de ce que S. Chrysostôme, après S. Paul, enseigne que les Juifs avaient plusieurs sacrifices, à cause de la multiplicité de leurs victimes, quoique rapportées à un même objet, on conclura de même contre S. Chrysostôme que les chrétiens en ont plusieurs, parce qu'encore que, selon les calvinistes, les pains de la cène se rapportent tous au même corps de Jésus-Christ, néanmoins l'unité de rapport ne suffit pas pour l'unité du sacrifice, et il y faut encore l'unité individuelle de la chose offerte. 2° Jésus-Christ est opposé dans ce passage, comme victime de la loi nouvelle, aux animaux qu'on offrait dans l'ancienne. Or, si Jésus-Christ n'était offert qu'en figure dans l'Église, on aurait tort d'opposer en ce point l'ancienne loi à la nouvelle, puisque Jésus-Christ y était aussi offert en figure, comme les calvinistes l'avouent. C'est pourquoi cette opposition de Jésus-Christ comme victime aux animaux de l'ancienne loi, est ridicule dans leur opinion, et ne peut en aucune façon subsister que par la doctrine de la présence réelle; car si l'on entend par cette victime la chose figurée, il est faux que Jésus-Christ n'ait point été offert dans l'ancienne loi ; et si on entend par là les choses figurantes, il est faux, selon les calvinistes, qu'elles n'aient pas la même multiplicité dans la loi nouvelle que dans l'ancienne. 3° Il aurait été encore plus ridicule de fonder, comme il fait, l'unité du sacrifice *sur ce que le corps de Jésus-Christ est un et non plusieurs, et sur ce qu'il n'y a qu'un Jésus-Christ*, s'il avait entendu que Jésus-Christ ne fût qu'objectivement dans l'Eucharistie : car l'unité de l'objet n'empêche pas que les actions qui le regardent ne soient différentes. Et c'est comme si l'on disait que toutes les prières des hommes ne sont qu'une même prière, parce qu'elles s'adressent toutes à Dieu et à Jésus-Christ. 4° La même chose paraît encore, en ce que dans ce même commentaire, quelques pages avant ce que nous en venons de citer, il dit que le sang dont Moïse arrosa le peuple pour confirmer l'ancienne alliance n'était pas le sang de Jésus-Christ, parce qu'il en était le type : il avoue donc qu'il l'était en figure, et ce n'est qu'à cause de cela qu'il l'appelle type. Cependant il veut ensuite que ce qui est figuré par cette aspersion de sang, ait été accompli par l'Eucharistie. *Ce n'est point Moïse*, dit-il, *qui nous arrose de ce sang, c'est Jésus-Christ qui le fait, en nous disant : Ceci est mon sang de la nouvelle alliance pour la rémission des péchés.* Ce ne peut donc point être un sang en figure, puisqu'il s'ensuivrait que nous n'aurions pas plus le sang de Jésus-Christ que les Juifs, et qu'on pourrait dire de notre Eucharistie ce que S. Chrysostôme dit du sang dont les Juifs furent arrosés, qu'il ne faut pas s'étonner si ce n'est pas le sang de Jésus-Christ, puisque ce n'en est que le type.

Il semble même que S. Chrysostôme ait prévu toutes les défaites des calvinistes, et qu'il les ait voulu empêcher de rapporter cette unité du sacrifice à une unité de vertu : car il ne se contente pas de dire sur l'Épître à Timothée (hom. 6, pag. 439) que *le mystère qui s'accomplit tous les jours est le même mystère que celui de la pâque*, et que *l'on offre tous les jours le même sacrifice ;* il ne se contente pas de dire que *tous les sacrifices ont la même grâce, la même dignité, la même force,* μία δύναμίς ἐστι, μία ἀξία, μία χάρις · mais il ajoute encore qu'il n'y a qu'un corps et un même corps, ἓν σῶμα καὶ τὸ αὐτό, que *celui-là n'est pas plus saint que celui-ci, ni celui-ci moindre que celui-là.* Et comme il enseigne cette doctrine générale, qui exclut toute sorte de figure, il en tire aussi toutes les conséquences qui en naissent naturellement. Car il s'ensuit, par exemple, de ce qu'on offre Jésus-Christ même sur nos autels, que la victime qui expie les péchés de tous les hommes y est présente ; et c'est ce qu'il exprime en ces termes, en parlant de la prière pour les morts (hom. 41 in 1 Epist. ad Corinth.) : *Ce n'est point témérairement que ces choses se font dans l'Église, et ce n'est point en vain que nous faisons mémoire des morts dans les sacrés mystères, et que nous intercédons pour eux en adressant nos prières à l'Agneau qui a pris sur soi les péchés du monde, qui est étendu devant nous.* Et plus bas : *Ne nous lassons donc point de secourir les morts, et d'offrir des prières pour eux ; car le prix dont toute la terre a été rachetée est gisant sur l'autel.* Ce ne peut être qu'avec la même vue qu'il dit dans son commentaire sur les Actes (hom. 11) que *c'est un grand honneur aux martyrs d'être nommés en présence du Seigneur*, et qu'il rapporte historiquement, dans le sixième livre du Sacerdoce, non seulement que les anges sont présents pendant le sacrifice, mais que c'est pour honorer celui qui est gisant sur l'autel, εἰς τιμὴν τοῦ κειμένου, et qu'un vieillard d'une admirable vertu avait raconté

à quelqu'un qui le lui avait dit, que *Dieu lui avait fait la grâce de voir une multitude d'anges qui environnaient l'autel, les yeux baissés comme des soldats devant leur roi;* à quoi S. Chrysostôme ajoute qu'il croit cette vision. Ainsi il n'y a nul sujet de prendre pour des métaphores et pour des figures ni ce qu'il dit dans le troisième livre du Sacerdoce : *Ô miracle, ô bonté de Dieu! celui qui est assis là-haut à la droite de son Père est touché dans ce moment par toute sorte de mains, et il se donne à tous ceux qui le veulent recevoir;* ni ce qu'il dit dans l'homélie des Séraphins : *Quand vous approchez de la table sacrée, croyez que le roi y est présent, puisqu'il y est en effet présent;* ni ce qu'il dit dans l'homélie 3 de l'incompréhensible Nature de Dieu, qu'au temps de la célébration de l'Eucharistie les anges se prosternent en terre devant le Seigneur, προσπίπτουσι τῷ Κυρίῳ, qu'*ils lui présentent le corps du Seigneur, et le prient pour la nature humaine, en lui disant : Nous vous prions pour ceux que vous avez tant aimés en mourant, que vous avez donné votre vie pour eux; nous vous offrons des prières pour ceux pour qui vous avez répandu votre sang; nous vous prions pour ceux pour qui vous avez offert ce corps que voilà.*

Les Pères de l'Église latine, qui n'avaient pas d'autre sentiment ni d'autre doctrine sur ce mystère que les Pères grecs, ne s'expriment pas autrement sur cette oblation de Jésus-Christ. S. Ambroise, dans la dernière de ses lettres, où il décrit comment il trouva les corps de S. Gervais et de S. Protais, et où il rapporte le discours qu'il fit à son peuple sur ce sujet, parlant d'un autel sous lequel il avait dessein de mettre les reliques de ces saints, se sert de ces paroles : *Que ces victimes triomphantes soient mises dans le lieu où Jésus-Christ est* HOSTIE; *mais au lieu qu'il est sur l'autel comme ayant souffert pour tout le monde, elles seront dessous, comme ayant été rachetées par ses souffrances.* Et à la fin de l'exhortation aux vierges qu'il fit en dédiant une église bâtie par la veuve Julienne, dont il loue fort la piété, il parle de cette sorte : *Que tout sacrifice qui sera offert dans ce temple avec une foi entière et une piété sincère soit reçu de vous en odeur de sanctification; et lorsque vous regarderez* CETTE HOSTIE SALUTAIRE, PAR LAQUELLE LE PÉCHÉ DU MONDE EST ABOLI, *jetez aussi les yeux sur ces victimes d'une sainte chasteté, et leur accordez une protection continuelle.* Mais il s'explique encore plus amplement sur le psaume 38, et ce que nous en allons citer est d'autant plus considérable, qu'il éclaircit un autre passage tiré du livre des Offices, que nous avons déjà rapporté, et dont nous avons fait voir le véritable sens, qui paraît encore plus clairement par ce passage-ci. Ce Père expliquant ce verset du psaume 36 : *In imagine pertransit homo*, dit que cette image dans laquelle l'homme marche est Jésus-Christ, qui est l'image de son Père, et que cette image est venue sur la terre, afin que nous ne marchassions plus dans l'ombre comme les Juifs, mais dans l'image, parce que celui qui suit l'Évangile marche en Jésus-Christ; et de là il prend sujet de distinguer trois états du monde, comme nous avons dit ailleurs : l'un dans l'ombre, l'autre dans l'image, l'autre dans la vérité. *L'ombre*, dit-il, *a précédé, l'image a suivi, la vérité viendra; l'ombre est dans la loi, l'image dans l'Évangile, la vérité dans le ciel.* Ainsi en comprenant tout l'état de l'Évangile sous le mot d'image, parce qu'on y est conduit par Jésus-Christ, qui est l'image du Père, et que l'on n'y voit pas Dieu clairement, il rapporte les sacrements à cet état, et particulièrement celui du baptême, dont il veut que le déluge, la mer Rouge et la pierre du désert aient été les figures, et ensuite passant au sacrifice de l'Eucharistie : *Nous voyons*, dit-il, *par l'image, et nous possédons les biens de l'image*, c'est-à-dire *Jésus-Christ. Nous avons vu le souverain Prêtre venir à nous, et nous avons appris qu'il a offert son sang pour nous. Imitons-le, nous qui sommes prêtres, et offrons le sacrifice pour le peuple; quoique nous soyons méprisables en nous-mêmes, notre sacrifice néanmoins nous rend dignes d'honneur. Car encore qu'il semble que Jésus-Christ n'offre pas maintenant, il est pourtant offert sur la terre lorsque son corps est offert, et c'est lui-même qui l'offre, puisque c'est sa parole qui consacre le sacrifice. Il est notre intercesseur envers son Père, mais nous ne le voyons pas. Nous le verrons lorsque l'image sera passée, et que la vérité sera venue. Ce sera alors que l'on ne verra plus comme par un miroir, et que l'on verra face à face la perfection même.* Qui ne voit que ce Père ne prend pas la vérité pour la réalité, mais pour la clarté d'un état plus parfait? qu'il n'attribue le mot d'image à l'état de la loi nouvelle que parce que nous n'y voyons pas Dieu clairement et parfaitement, et que c'est le défaut de clarté et de perfection qui fait cet état, et non le défaut de réalité? Ainsi quand il dit que Jésus-Christ y est offert, que son corps y est sacrifié, on peut bien conclure que Jésus-Christ n'y est pas visiblement comme dans le ciel, mais non qu'il n'y est pas réellement; comme on ne peut pas conclure que la sanctification et la rémission des péchés ne soient pas réellement conférées par le baptême, quoique le baptême appartienne, selon lui, à l'état d'image, et qu'il soit opposé comme l'Eucharistie à l'état du ciel, c'est-à-dire à la possession parfaite de ces mêmes biens.

Mais ce que l'on doit conclure des passages allégués dans ces chapitres, et de ceux des autres Pères qui y sont semblables, c'est qu'ils ont reconnu dans l'état de la loi nouvelle une oblation du corps de Jésus-Christ qu'ils n'ont point reconnue dans l'ancienne loi, d'où il s'ensuit directement que le corps de Jésus-Christ n'y est point offert seulement en figure et en représentation, puisqu'il a été offert de même dans l'ancienne loi, et par des figures plus naturelles; et qu'ainsi on aurait eu autant de raison de leur donner le nom de sacrifices du corps de Jésus-Christ qu'à l'Eucharistie, bien loin de le pouvoir donner à l'Eucharistie par opposition aux anciens sacrifices. Or pour montrer que cette opposition est

ordinaire, il n'y a qu'à lire, outre les passages des S. Chrysostôme, de S. Cyrille et de S. Ambroise déjà cités, ce que dit le même S. Ambroise dans ses Offices (lib. 1, cap. 48), qu'*autrefois on offrait un veau, mais que l'on offre présentement Jésus-Christ;* et ce que dit S. Augustin contre Fauste (lib. 20, c. 18) : *Les Hébreux, dans les sacrifices des bêtes qu'ils offraient à Dieu en grand nombre, et en diverses manières, comme une si grande chose le méritait bien, marquaient prophétiquement la victime que Jésus-Christ a depuis offerte sur la croix; et les chrétiens célèbrent la mémoire de ce sacrifice, déjà accompli par la sacrée oblation et participation du corps et du sang de Notre-Seigneur;* et dans la Cité de Dieu (lib. 10, cap. 20) : *Le sacrifice de l'Eucharistie a succédé*, dit-il, *à toutes les anciennes victimes, qui étaient immolées pour signifier le sacrifice à venir; et c'est pour cela que nous entendons en ce sens la parole du Médiateur dans le psaume* 39, *où il dit par prophétie :* « *Vous n'avez pas voulu d'oblation et de sacrifice, et vous m'avez formé un corps;* » *parce qu'au lieu de tous ces sacrifices on offre* (maintenant) *son corps, et on le donne à ceux qui y participent;* et sur le psaume 40 : *Pendant*, dit-il, *que le* véritable sacrifice *qui est connu des fidèles était encore annoncé par des figures qui le prédisaient, les anciens célébraient ces figures d'une chose future, quelques-uns avec connaissance, la plupart sans connaissance... Ces sacrifices, comme des paroles de promesse, ont été ôtés. Et qu'est-ce qui nous a été donné pour accomplissement? C'est le corps que vous connaissez, et que vous ne connaissez pas tous; et plaise à Dieu qu'aucun de ceux qui le connaissent ne le connaisse à sa condamnation!* Il est assez difficile après cela de comprendre ce qu'a voulu dire un calviniste, qui a réduit en ordre les passages dont se servent les ministres, sous le titre d'*Histoire de l'Eucharistie*, lorsqu'il parle de cette sorte dans la page 104 : *De cette même source coule une autre doctrine des premiers conducteurs de l'Église chrétienne. Elle consiste en ce qu'instruisant ceux de dedans, et leur enseignant ce qui a succédé aux sacrifices de la loi, je n'aperçois pas,* QUELQUE APPLICATION QUE J'Y AIE APPORTÉE, *qu'ils mettent en avant l'Eucharistie; mais ils se contentent d'opposer à tous les sacrifices mosaïques les sacrifices spirituels que nous offrons à Dieu sous l'Évangile, ou le sacrifice véritablement propitiatoire de la croix.*

Certainement il faut qu'il n'y ait jamais eu d'auteur moins appliqué que celui-là, pour n'y pas apercevoir ce qui s'y trouve si souvent et si formellement exprimé. Je ne m'en étonne pourtant pas, puisqu'il semble que l'inapplication soit son véritable caractère; et il en donne sur ce même sujet d'autres preuves si surprenantes, qu'il n'est pas possible d'en douter : car ce qu'il dit là qu'il n'a pu apercevoir dans les Pères, il l'avait aperçu vingt pages auparavant. *Les saints Pères*, dit-il (p. 96), *considérant que l'Eucharistie tient lieu maintenant des sacrifices mosaïques, étant notre culte externe sous la dispensation de la grâce, comme les sacrifices étaient celui des Juifs, ils l'ont volontiers nommée sacrifice.* Il avait donc alors remarqué que les Pères ont considéré l'Eucharistie comme tenant lieu des sacrifices mosaïques. Et dans la page même où il nous dit que *les Pères ne mettent point en avant l'Eucharistie, comme ayant succédé aux sacrifices de la loi*, il cite un passage des Constitutions apostoliques (lib. 6, cap. 2, 3) qui porte qu'*au lieu des sacrifices qui se faisaient par effusion de sang, Jésus-Christ nous a donné un sacrifice raisonnable, mystique et non sanglant, que l'on célèbre en commémoration de sa mort;* ce qui s'entend de l'Eucharistie, comme il ne le désavoue pas. Comment aurait-il donc aperçu cette doctrine dans les Pères, s'il ne la voit pas dans ce passage qu'il cite au même lieu, et dans lequel un aveugle l'apercevrait?

Mais pour revenir aux conséquences que ces passages nous donnent lieu de tirer, nous pouvons dire qu'outre toutes les autres preuves que nous avons apportées, qui font voir en particulier que les Pères, en disant que *Jésus-Christ est offert dans l'Eucharistie*, n'ont point prétendu que ce fût en figure, il suffit, pour en persuader un homme sincère, qu'y ayant dans l'ancienne loi et dans la nouvelle tant d'autres figures de Jésus-Christ et de son sang, il ne soit venu dans l'esprit de personne de donner à aucun de ces signes le nom de sacrifice du corps de Jésus-Christ, ni de dire que Jésus-Christ y fût offert; qu'on ne se soit pas même avisé d'offrir à Dieu ni l'eau du baptême ni le chrême de la confirmation, quoique ce fussent des créatures aussi capables de lui être offertes que le pain et le vin. Il suffit de dire que les Pères n'ont point pris cette coutume d'offrir l'Eucharistie comme le sacrifice du corps de Jésus-Christ pour un établissement humain, mais pour un ordre exprès de Jésus-Christ. *Il a commandé*, dit S. Chrysostôme, *qu'on l'offrit lui-même.* Or comme cet ordre est encore une suite fort naturelle de la présence réelle et du sens littéral de ces paroles : *Ceci est mon corps*, parce que Jésus-Christ se donne réellement à nous dans ce mystère, afin que nous l'offrions à son Père, et que nous nous offrions avec lui; et qu'au contraire toutes ces conséquences n'ont nul rapport avec le sens figuratif des calvinistes, ce n'est pas sans raison qu'on a conclu de ces expressions que les Pères qui les ont tirées de ces paroles : *Ceci est mon corps*, les ont dû prendre dans le sens littéral qu'elles supposent, et avec lequel elles s'allient, et non pas dans le sens de figure, que non seulement elles ne supposent pas, mais qu'elles détruisent absolument.

CHAPITRE XIII.

Que selon le sens des ministres, les écrits des Pères seraient pleins de raisonnements et de pensées ridicules.

Comme ce n'est que par un renversement extraordinaire de la nature que les hommes pensent et parlent contre le bon sens, toutes les conséquences qu'on tire de leurs paroles sont fondées sur ce qu'on ne suppose jamais gratuitement qu'ils s'écartent des lu-

mières du sens commun, et surtout dans les choses simples, et qui sont comme à découvert aux yeux de l'esprit. Que si l'on doit cette justice-là à chaque homme en particulier, on y est encore plus obligé quand il s'agit d'un grand nombre d'auteurs, dont on connaît même d'ailleurs la capacité et l'intelligence ; en sorte que c'est une espèce de démonstration qu'ils n'ont point eu, par exemple, une certaine opinion dans l'esprit, quand il s'ensuit de là qu'ils auraient tous manqué de sens, et que leurs écrits seraient pleins de pensées fausses et de raisonnements ridicules. Cependant c'est ce qu'il faudrait dire de tous les Pères, si ce que soutiennent les ministres, était véritable, et qu'ils aient pris ces paroles, *ceci est mon corps*, dans le sens de figure. Et tout ce que nous avons dit jusqu'ici contre ce sens peut être employé à cette preuve particulière, parce que tous les passages que nous avons cités deviennent ridicules, d'abord qu'on les entend de cette manière. Il serait, par exemple, contre le bon sens d'avoir supposé que ces paroles : *Ceci est mon corps*, fussent claires et intelligibles à tout le monde dans le sens de figure, et d'avoir appréhendé en même temps qu'une infinité de métaphores infiniment plus claires ne le fussent pas (lib. 3, cap. 3 et 7). Il serait contre le bon sens d'avoir tant de fois proposé ces paroles comme un objet de foi sans aucune explication, s'ils n'avaient voulu qu'on les prît dans un sens littéral (*ibid.*, cap. 9). Il serait contre le bon sens de nous les avoir représentées comme contenant un sens difficile, et d'avoir voulu fortifier la foi contre les doutes que ce sens peut exciter (lib. 4, cap. 1). Il serait contre le bon sens d'avoir exprimé ces doutes par ces paroles : *Ceci n'est pas le corps de Jésus-Christ*, et encore plus de ne les avoir jamais exprimés autrement (*ibid.*, cap. 2). Il serait contre le bon sens d'avoir fondé ce doute sur ce qu'on ne voyait pas dans l'Eucharistie le corps de Jésus-Christ (*ibid.*, cap. 3). Il serait contre le bon sens d'avoir allégué, pour détruire ce doute et établir le sens de figure, tous les plus grands miracles que Dieu ait jamais faits depuis la création du monde (*ibid.*). Il serait contre le bon sens d'avoir combattu ce doute par ces paroles : *Ceci est mon corps*, qui n'auraient été propres qu'à le confirmer (*ibid.*). Il serait contre le bon sens d'avoir prétendu que ces paroles entendues au sens de figure fussent capables de troubler les esprits (*ibid.*, cap. 6). Il serait contre le bon sens de n'avoir pas remédié à ce trouble par une explication nette et précise du sens de figure ou de vertu (*ibid.*). Il serait contre le bon sens d'avoir ordinairement exprimé ce sens de figure ou de vertu par ces paroles : *C'est le vrai corps de Jésus-Christ, c'est le propre corps de Jésus-Christ, c'est le corps même de Jésus-Christ*, qui n'ont jamais été appliquées à des propositions où le mot *est* se prend pour *signifie*, comme nous l'avons montré (*ibid.*, cap. 8, 10 et 11). Il serait contre le bon sens d'avoir dit que *l'Eucharistie est appelée et est le corps de Jésus-Christ*, cette expression étant destinée pour exclure le sens de figure, et pour distinguer les choses dont on dit qu'elles sont appelées et sont de celles qui sont appelées et ne sont pas les choses signifiées (*ibid.*, cap. 4). Il serait contre le bon sens qu'ils eussent attribué aucune efficace à l'Eucharistie, s'ils avaient eu le sens de figure dans l'esprit, puisqu'on n'en saurait inférer cette efficace par aucune conséquence raisonnable (lib. 5, cap. 1). Il serait contre la raison, supposé qu'ils eussent cru cette prétendue efficace, de l'avoir exprimée par ces termes, que *Jésus-Christ est présent dans nos corps par sa propre chair*, et d'avoir supposé que ces termes seraient intelligibles à tout le monde (*ibid.*, cap. 2). Il serait contre le bon sens de nous avoir dit qu'*on mange la chair de Jésus-Christ d'une manière dont il est impossible de manger la divinité*, puisqu'on peut aussi bien manger la divinité en figure et en efficace que l'humanité de Jésus-Christ, et que, selon les Pères, on la mange en effet spirituellement (*ibid.*, cap. 5). Il serait contre le bon sens de nous avoir toujours dit que nous sommes vivifiés par le corps de Jésus-Christ, sans avoir jamais parlé de ce troisième degré, inventé par les ministres, d'une vertu communiquée au pain avant que de nous être communiquée (*ibid.*, cap. 6). Il serait contre le bon sens d'avoir dit, comme S. Cyrille a fait (p. 446), qu'*il est impossible que nous ne soyons vivifiés en recevant l'Eulogie*, si cette Eulogie n'est que la figure de la chair de Jésus-Christ ; puisqu'on ne sait en aucune sorte, ni s'il est possible qu'un pain matériel donne la vie, et qu'il en reçoive le pouvoir de la chair de Jésus-Christ, ni si Jésus-Christ l'a voulu. Il serait contre la raison de nous avoir toujours parlé de l'Eulogie comme étant la chair de Jésus-Christ, s'il y avait autant de différence entre l'une et l'autre qu'il y en a entre une matière vile et une chair unie au Verbe, et autant de distance qu'il y en a entre la terre, d'où ce pain ne part point, et le ciel, où les ministres prétendent que le corps de Jésus-Christ réside uniquement à l'exclusion de tout autre lieu (*ibid.*, cap. 7). Il serait contre le bon sens d'avoir dit sans explication, que nous sommes unis à Jésus-Christ spirituellement et corporellement, et d'avoir attaché cette union corporelle à l'Eucharistie, s'il était vrai que nous n'eussions aucune union corporelle avec Jésus-Christ, et que nous fussions aussi bien unis à son corps par le baptême, et même par une simple méditation, que par la réception de l'Eucharistie (*ibid.*, cap. 8). Il serait contre le bon sens d'assurer que le corps de Jésus-Christ est indivisible dans tous ceux qui le reçoivent, s'ils ne le reçoivent qu'en figure ou en vertu (l. 5, c. 9). Il serait contre la raison de dire qu'il les unit entr'eux par cette indivisibilité ; personne n'ayant jamais attribué au simple regard d'un même objet absent la faculté de produire une union réelle (*ibid.*). Il serait contre la raison d'avoir conclu de ces paroles : *Ceci est mon corps*, expliquées au sens des calvinistes, qu'il est nécessaire de demander à Dieu qu'il fasse du pain le corps de Jésus-Christ, et qu'il envoie son Saint-Esprit pour produire

cet effet (l. 6, c. 1). Il serait contre la raison d'avoir exprimé cette conversion métaphorique, qui n'est que dans l'imagination des hommes, par des paroles qui signifient une opération très-réelle (*ibid.*, c. 3). Il serait contre la raison, ou d'avoir conclu que le pain ne peut devenir figure de Jésus-Christ que par un changement réel, ou d'avoir exprimé et prouvé un changement métaphorique par des preuves qui sont toutes ridicules, à moins que de les appliquer à un changement très-réel et très-effectif (*ibid.*). Il serait contre la raison de nous avoir représenté l'Eucharistie comme la vérité et l'original des sacrements de l'ancienne loi, et de l'avoir préférée comme étant le corps de Jésus-Christ, au lieu qu'ils n'en étaient que les figures, si elle n'était pas plus le corps de Jésus-Christ que ces anciens sacrements (*ibid.*, c. 8). Il serait contre la raison d'avoir expliqué de l'Eucharistie le sixième chapitre de S. Jean, si l'on n'y mangeait la chair de Jésus-Christ que comme on la mange par les moindres actions de foi (*ibid.*, c. 11). Il serait contre la raison d'avoir conclu de ces paroles : *Ceci est mon corps,* que c'est Jésus-Christ même qu'on offre dans l'Eucharistie, et que l'Eucharistie est le sacrifice du corps de Jésus-Christ, si le corps de Jésus-Christ n'y était pas plus sacrifié qu'il l'est dans le baptême, et qu'il l'était dans les sacrifices de l'ancien Testament, qu'on n'a jamais appelés de ce nom (*ibid.*, c. 12). Il serait contre la raison d'avoir conclu que nous n'avons qu'un sacrifice, et qu'en quelques lieux qu'on offre Jésus-Christ par toute la terre, ce n'est que le même sacrifice, à cause de l'unité de la victime, qui est le corps de Jésus-Christ, si cette victime n'était qu'objectivement dans l'Eucharistie ; l'unité objective de la chose signifiée par l'oblation n'ayant jamais donné la pensée à qui que ce soit que les oblations qui se rapportent à ce même objet ne fussent qu'un sacrifice (l. 6, c. 12).

Enfin nous n'avons vu jusqu'ici qu'égarements et que paralogismes continuels dans les raisonnements des Pères, en leur attribuant le sens des ministres. Il semble que ce soit une troupe de gens fanatiques : ils craignent ce qui n'était point à craindre, et n'appréhendent point ce qu'ils devaient effectivement appréhender. Ils se font des objections ridicules, ils y répondent ridiculement, et ils sont aveugles pour les réponses les plus naturelles et les plus faciles. Ils prennent tout à contre-sens, ils ne s'expriment jamais que d'une manière insensée. Et ce qui est étrange, c'est qu'ils sont toujours unis, et comme de concert à penser extravagamment et à parler de même, et qu'il n'y en a aucun qui s'en soit aperçu, ou qui ait daigné nous en avertir.

Quoique ce que je viens de dire ne soit que trop prouvé par les passages que nous avons jusqu'ici rapportés, je ne laisserai pas d'en ajouter quelques autres, pour enrichir l'idée que les ministres nous veulent donner de l'esprit de ces grands hommes. S. Justin aurait parlé, par exemple, d'une manière très-ridicule lorsqu'il dit que *de même que le Verbe de Dieu a pris une chair, ainsi nous sommes instruits que l'Eucharistie est la chair de Jésus-Christ,* en marquant le rapport des deux parties de cette comparaison par les mots ὃν τρόπον οὕτως. Car encore que ces termes n'emportent pas une parfaite égalité, comme Aubertin s'efforce vainement de le prouver, ils excluent néanmoins les inégalités choquantes. On ne dira pas, par exemple, que de même que Jésus-Christ s'est incarné, de même il a parlé à la Samaritaine. On ne dira pas que comme il a créé le ciel et la terre, de même il a fait son entrée à Jérusalem. On ne dira pas que de même que Moïse a fendu la mer Rouge, de même il dormait quand il était fatigué. S. Justin n'aurait donc pu dire raisonnablement que de même que le Verbe a pris une chair, de même il a fait le pain figure de son corps : l'inégalité est trop grande et trop choquante. Or l'exclusion du sens de figure attache l'esprit à celui de réalité, comme nous l'avons prouvé.

Qu'y a-t-il aussi de moins raisonnable que le raisonnement par lequel S. Irénée (l. 4, c. 34) prouve la résurrection aux valentiniens, en l'expliquant selon le sens des ministres ? *Comment,* dit-il, *osent-ils dire que notre chair tombera* (pour jamais) *en la corruption, et qu'elle ne recevra pas la vie, étant nourrie du corps et du sang du Seigneur ?* Et ailleurs (l. 5, c. 2) : *Comment,* leur dit-il, *osent-ils avancer que la chair n'est pas susceptible du don de Dieu, qui est la vie éternelle, étant nourrie du corps et du sang du Seigneur?* Car est-ce une conclusion raisonnable que de dire : Nous recevons la figure du corps de Jésus-Christ, donc nous ressusciterons ? En a-t-on jamais tiré de semblables de tant d'autres figures auxquelles les hommes ont participé ? Je sais qu'Aubertin réplique que cet argument est fondé sur ce que l'Eucharistie est le gage de la résurrection, selon les Pères ; mais cette réponse n'est qu'une vaine défaite ; car 1° l'Eucharistie n'est appelée gage de la résurrection, selon les Pères, que parce qu'elle est le corps de Jésus-Christ même ; autrement cette épithète n'aurait aucun fondement ; 2° il est visible que les valentiniens qui niaient la résurrection, ne pouvant demeurer d'accord sur ce principe, que *l'Eucharistie fût gage de la résurrection*, S. Irénée était trop habile pour fonder ses raisonnements sur un principe arbitraire, qui aurait été désavoué par ceux contre qui il disputait ; 3° si ce principe était le fondement de son raisonnement, il n'aurait pas manqué de le marquer, puisqu'il n'était pas facile à deviner et à suppléer ; et néanmoins il ne le fait jamais. Il suppose toujours que cette conséquence, que nos corps ressusciteront, puisqu'ils sont nourris de la chair de Jésus-Christ, est claire par elle-même, et non en vertu de ce principe. Il n'y a donc qu'à demander aux ministres si le sens commun souffre que l'on fonde une preuve sur un principe nié par ceux contre qui on dispute, et qui par conséquent ne pouvait faire aucune impression sur eux, et que l'on ne prenne pas même la peine de l'exprimer. Cependant c'est là le procédé qu'ils attribuent à S. Irénée, et non seulement à S. Irénée, mais aussi à plu-

sieurs Pères, comme à S. Grégoire de Nysse, à S. Chrysostôme, à S. Cyrille d'Alexandrie, qui enseignent après lui que l'union du corps immortel de Jésus-Christ à notre chair est la cause de notre résurrection. Mais en supposant que cette preuve de S. Irénée est fondée sur la doctrine des catholiques, elle n'a rien que de vraisemblable et de solide. Il n'est pas étrange que l'auteur de la vie communique la vie, que le corps incorruptible communique l'incorruption; et ce mystère si étonnant de l'union de ce corps au nôtre, donnant l'idée de quelque fin et de quelque effet extraordinaire, nos esprits n'en attendent pas un moindre que la communication de l'immortalité.

N'est-ce pas aussi changer en une pensée basse et frivole ce que l'on trouve de l'Eucharistie dans une oraison sur le jeudi-saint, qui est entre les œuvres de S. Athanase (t. 2, p. 669), que de l'expliquer au sens des ministres? *C'est aujourd'hui,* dit l'auteur de cette oraison, *que Jésus-Christ prononce cette parole : Prenez et mangez, ceci est mon corps. Je préviens ma croix, je vous divise mes membres; je verse par avance, ô Judas, ce sang que tu veux vendre. Car c'est mon corps, ô Judas, et c'est toi qui le veux vendre par un baiser.*

Mais il n'y a point de Pères à qui les ministres fassent faire des raisonnements plus dépourvus de sens commun qu'à S. Chrysostôme. Et outre les preuves qu'on en a déjà rapportées, on va voir, dans celles que nous rapporterons ici, qu'en prenant ses paroles dans le sens des ministres, il faudrait dire qu'on ne parla jamais moins raisonnablement que lui. Dans l'homélie 51 sur S. Matthieu, il veut exciter les fidèles à attendre de grands effets de l'Eucharistie, et voici ce qu'il leur dit : *Touchons aussi la frange de son vêtement, ou plutôt, si nous le voulons, possédons-le tout entier; car son corps est encore mis devant nous. Ce n'est pas seulement sa robe, c'est son corps. Et il ne nous est pas offert afin que nous le touchions seulement, mais aussi afin que nous le mangions, et que nous nous en nourrissions. Approchons-nous donc de Jésus-Christ avec foi, puisque nous sommes malades; car si ceux qui touchèrent la frange de sa robe en reçurent une si grande vertu, que ne devons-nous point espérer, nous qui l'avons tout entier en nous?* Il exprime cette différence de l'Eucharistie et du vêtement de Jésus-Christ aussi fortement encore dans l'homélie 24 sur la première aux Corinthiens : *Si vous voulez savoir,* dit-il, *quelle est la vertu de ce corps, demandez-le à cette femme* (dont parle l'Évangile) *qui était travaillée d'un flux de sang, et qui ne toucha pas ce corps même, mais seulement la robe dont il était couvert, et qui n'en toucha même que la frange.* Il est bien visible que ce corps que cette femme ne toucha pas était le corps même de Jésus-Christ. Cependant c'est de ce corps qu'elle ne toucha pas que S. Chrysostôme dit dans la suite que Jésus-Christ *nous l'a donné à tenir entre les mains et à manger.* Ce Père oppose dans ces deux passages l'Eucharistie à la robe de Jésus-Christ, non comme étant un signe plus sacré, non comme ayant plus de vertu, mais comme étant Jésus-Christ tout entier; au lieu que cette robe n'était pas Jésus-Christ; ce qui est aussi ridicule dans l'hypothèse des ministres pour la pensée que pour l'expression. L'expression en est ridicule, parce que quand il serait vrai que l'Eucharistie, n'étant qu'une figure, fût plus noble qu'un simple vêtement de Jésus-Christ, et qu'elle eût plus d'efficace, cela ne donnerait pas lieu de l'appeler Jésus-Christ tout entier, en la comparant à ce vêtement; car le vêtement de Jésus-Christ est aussi bien un signe, et un signe naturel de Jésus-Christ tout entier que l'Eucharistie, puisqu'il en excite naturellement l'idée; et il l'excite même plus vivement qu'un signe, tel que le serait l'Eucharistie, selon les ministres, parce que n'étant qu'un signe d'institution elle ne saurait faire une impression si forte et si vive sur l'esprit. Il y avait assez de termes dans la langue grecque pour exprimer cette excellence de l'Eucharistie, ainsi considérée, au-dessus des simples vêtements de Jésus-Christ, sans que S. Chrysostôme s'allât servir d'une expression si bizarre. C'est en vain qu'Aubertin s'efforce de la justifier par quelques exemples (1); car pour en produire de semblables, il fallait qu'il trouvât qu'un signe comparé à un autre signe eût été préféré comme étant la chose entière dont il est le signe. C'est à quoi il a si peu pensé, qu'il n'en rapporte seulement pas où il soit parlé d'un signe; ce qu'il suffit de marquer en passant, pour ne pas ennuyer le monde par ces comparaisons d'expressions. La pensée n'est pas moins ridicule, parce que n'y ayant rien dans l'Écriture de cette efficace de l'Eucharistie, et les effets que produisit le vêtement de Jésus-Christ étant, au contraire, marqués par l'Évangile, on aurait droit de préférer le vêtement de Jésus-Christ à l'Eucharistie, si elle n'était qu'un signe d'institution; et il n'y aurait rien de plus déraisonnable que d'exprimer cette inégalité fondée sur rien, par des termes qui mettent autant de différence entre l'Eucharistie et la robe de Jésus-Christ qu'entre ce te robe et son propre corps. Il faut donc que les ministres avouent nettement qu'il n'y a aucune solidité dans cette pensée, et qu'ils enveloppent quantité d'autres Pères dans la même condamnation. Car S. Denis, patriarche d'Alexandrie, oppose tout de même l'Eucharistie à la robe de Jésus-Christ, comme étant le corps de Jésus-Christ. *Je n'estime pas,* dit-il dans son épître canonique, *que les femmes qui ont une véritable piété osassent approcher en cet état de la sainte table, et toucher le corps et le sang du Seigneur : car cette femme qui avait un flux de sang depuis douze ans, n'osa toucher son corps même, mais son vêtement:*

(1) Voyez Aubertin, p. 356, où, pour justifier ces expressions, il allègue que les Pères ont appelé les fidèles Jésus-Christ même, par opposition à son vêtement; mais il n'y a rien d'étonnant en cela, car ils ne sont pas Jésus-Christ comme signes, mais comme étant animés par son esprit, qui les remue comme notre âme remue notre corps; et ainsi ces exemples n'ont rien de semblable.

c'est-à-dire, selon les calvinistes, qu'il n'estime pas que des femmes qui auraient une véritable piété, osassent toucher en cet état la figure du corps du Seigneur, puisque cette femme de l'Évangile n'osa pas toucher son corps même, mais seulement son vêtement. S'il n'y a là de l'absurdité, j'avoue que je ne m'y connais pas.

On voit encore la même pensée dans S. Pierre Chrysologue. *Cette femme*, dit-il (serm. 33), *toucha le vêtement de Jésus-Christ, et en fut guérie et délivrée de sa longue infirmité. Et nous, misérables que nous sommes, nous touchons tous les jours le corps du Seigneur et nous le prenons, et cependant nous ne sommes pas guéris de nos plaies. Ce n'est pas Jésus-Christ qui nous manque, c'est la foi. Car demeurant dans nous, il guérirait bien plus tôt nos blessures, puisqu'il guérit bien une femme qui se cachait, et qui le toucha seulement en passant.* Et dans le sermon suivant : *Que les chrétiens*, dit-il, *qui touchent tous les jours le corps même de Jésus-Christ apprennent par cet exemple quel remède ils y peuvent trouver pour leurs maux, puisque cette femme fut pleinement guérie par la seule frange de sa robe. Mais ce qui est déplorable, c'est qu'au lieu qu'elle trouva dans cette frange le remède de sa plaie, nous trouvons, au contraire, de nouvelles plaies dans le remède même. Et c'est ce qui fait que l'Apôtre avertit ceux qui touchent indignement le corps du Seigneur qu'ils reçoivent leur propre condamnation.* Quel aurait été l'entêtement de ce Père de s'arrêter à une pensée si peu solide, et d'opposer toujours l'Eucharistie à cette robe, comme étant tout Jésus-Christ et Jésus-Christ même, ou plutôt quel entêtement est-ce aux calvinistes d'attribuer aux Pères un sens si peu raisonnable!

Pour revenir a S. Chrysostôme, non seulement il oppose l'Eucharistie à la robe de Jésus-Christ, comme étant son corps même, mais il l'oppose encore au sépulcre, comme contenant ce qui n'était plus dans le sépulcre, après que Jésus-Christ fut ressuscité. Ce qui serait ridicule, s'il n'était qu'en signe dans l'Eucharistie, n'y ayant point de signe plus vif de Jésus-Christ que ce sépulcre, dont la gloire a même été prédite par les prophètes. C'est dans l'homélie que ce Père a faite sur la croix, où il dit (p. 435) : *Ne savez-vous pas comment les anges se tinrent debout devant le sépulcre de Jésus-Christ, lors même que son corps n'y était plus, et que ce n'était qu'un sépulcre vide, et quel honneur ils rendirent à cette pierre, pour avoir reçu le corps de Seigneur? Si donc les anges, qui sont d'une nature supérieure à la nôtre se tinrent debout avec tant de respect et de révérence au sépulcre de Jésus-Christ, comment est-ce que nous, qui n'avons pas à paraître devant un sépulcre vide, mais qui devons nous approcher de la table même où l'Agneau est, osons-nous nous y présenter avec tant de confusion et d'irrévérence?*

Il dit dans son homélie 83 sur S. Matthieu que *Jésus-Christ ne fait pas comme les mères qui donnent leurs enfants à nourrir à d'autres; mais qu'il nous nourrit de son propre sang*, οἰκείῳ αἵματι. Substituez à cela la notion calviniste, et vous en ferez cette plaisante comparaison, que Jésus-Christ ne fait pas comme les mères qui donnent leurs enfants à nourrir à d'autres femmes, mais qu'il nous nourrit de la propre figure de son sang. Cette pensée lui semble néanmoins si solide et si forte, qu'il la répète encore dans son commentaire sur S. Jean (hom. 45). Il dit encore au même lieu (in Matth. 83) que *Jésus-Christ est l'unique pasteur qui nourrisse ses brebis de ses propres membres.* Cela signifie, disent les ministres, qu'il est l'unique pasteur qui leur donne à manger la figure de ses membres, ou qui leur communique la vertu de ses propres membres, c'est-à-dire proprement que cela ne veut rien dire. Il attribue à l'Eucharistie, dans l'homélie 45 sur S. Jean, de *renouveler en nous l'image du roi; de nous donner une beauté inconcevable; d'arroser l'âme, de la nourrir, et de lui donner une force extraordinaire; de chasser d'autour de nous les démons, et d'y attirer les anges; d'être le salut de nos âmes, de les laver, de les orner, de les rendre plus brillantes que l'or.* Il dit dans l'homélie 24 sur l'Épître aux Corinthiens que *cette table est la force de notre âme, le lien qui retient notre entendement, le fondement de notre confiance, notre espérance, notre salut, notre lumière, notre vie.* Ce sont autant de pensées téméraires et sans fondement, si l'on suppose qu'elle n'est pas le corps de Jésus-Christ même; car quel droit aurait-on de conclure tout cela de la notion de figure? il dit (in Joan. hom. 45) que *celui qui se donne ainsi à nous en cette vie s'y donnera à plus forte raison dans l'autre.* La réalité du corps de Jésus-Christ souffre bien ce raisonnement; mais la figure ne le souffre point du tout. Car on n'a nullement lieu de conclure avec cette force que s'il se donne en figure à nous dans cette vie, il s'y donnera à plus forte raison, πολλῷ μᾶλλον, dans la vérité. Tout ce que le don de la figure, ou même l'union avec Jésus-Christ par la foi peuvent produire, c'est une espérance légitime; mais elles ne produisent point l'assurance marquée par ces termes, πολλῷ μᾶλλον, qui font juger que ce qu'on espère est beaucoup plus aisé à croire que ce qu'on a déjà reçu. Mais avec quelle force et quelle éloquence pousse-t-il encore cette pensée dans l'homélie 24 sur la première aux Corinthiens : *S'il n'y a personne*, dit-il, *qui voulût recevoir le roi sans lui rendre les respects qui lui sont dus; que dis-je, le roi? S'il n'y a personne qui ne fît même difficulté de toucher ses vêtements avec des mains sales, quelque seul qu'il fût, et sans témoins, quoique ce ne soit que l'ouvrage des vers....., comment oserons-nous recevoir avec tant d'irrévérence le corps de Dieu, qui est au-dessus de toutes choses; ce corps sans tache et tout pur; ce corps uni à la nature divine; ce corps par qui nous sommes et nous vivons; ce corps qui a brisé les portes de la mort, et ouvert les voûtes du ciel?* Qu'on applique tout cela à la figure des calvinistes, ce ne sera plus qu'une pensée de déclamateur, qui n'aura aucune solidité. Au lieu de monter de la personne ou du vêtement du roi au corps de Jésus-Christ, en

quoi consiste toute la force de ce discours, la comparaison véritable ne sera plus qu'entre un roi et la figure de Jésus-Christ; et tout cela se réduira à dire: Si vous n'oseriez toucher le roi, ni même son vêtement avec irrévérence, comment osez-vous faire cet outrage à la figure de Jésus-Christ? Ce qui frappe peu, et aurait moins besoin d'exclamation que d'éclaircissement et de preuves; de sorte que toute cette gradation, toutes ces qualités attribuées au corps de Jésus-Christ, pour exagérer le crime de ceux qui le reçoivent indignement, ne seront plus que des paroles en l'air, et de vains amusements, indignes d'un patriarche de la seconde église du monde. Il faudra de même qu'il se soit joué de ceux qui l'écoutaient, quand il disait dans la même homélie : *Ce corps fut adoré par les mages dans l'étable, et ce fut pour cela que ces gens impies et barbares quittèrent leurs maisons, et entreprirent un si long voyage; et étant arrivés à Bethléem, ils l'adorèrent avec de grands sentiments de crainte. Imitons donc ces barbares, nous qui sommes les citoyens des cieux : ils ne le virent que dans une étable, et ne laissèrent pas de trembler en s'en approchant, quoiqu'ils n'y vissent rien de pareil à ce que vous voyez; mais vous, vous le voyez sur l'autel, et non pas dans une étable. Vous ne le voyez pas entre les mains d'une femme; mais vous voyez le prêtre qui est debout, et l'abondance du S.-Esprit qui couvre de ses ailes les dons proposés. Vous ne voyez pas simplement ce corps comme les mages, mais vous savez quelle en est la vertu; vous savez toute l'économie de sa vie, et vous n'ignorez rien de ce qu'il a fait.*

Je soutiens, en premier lieu, que jamais personne n'a dit d'une image de Jésus-Christ, comme aurait fait là S. Chrysostôme, qu'on eût le même avantage en la voyant que ceux qui ont vu Jésus-Christ même; et secondement, qu'il n'est pas vrai, comme le prétend Aubertin, que ce Père ne préfère l'état des chrétiens qui voient l'Eucharistie à celui des mages qui virent Jésus-Christ dans la crèche, qu'en ce que les chrétiens ont plus de connaissance que les mages de la vertu des mystères. Il les préfère dans l'objet même de leur vue, et parce que Jésus-Christ, qui est cet objet, est maintenant dans un état plus noble qu'il n'était lorsque les mages le virent, et que l'autel est un lieu plus convenable à sa grandeur qu'une étable et une crèche. *Ils ne virent*, dit-il, *rien de pareil à ce que vous voyez; vous ne le voyez pas dans une étable, mais sur l'autel.* Mais, dit Aubertin, il n'est qu'en figure sur cet autel; et c'est ce que je soutiens qu'on ne peut dire, sans attribuer à S. Chrysostôme un raisonnement ridicule. Car par la même raison il sera permis de dire que nous voyons dans le soleil quelque chose de plus grand que ce que les mages virent, et que nous le devons regarder avec encore plus de respect qu'ils ne firent l'humanité de Jésus-Christ; et il suffira, pour justifier ce discours scandaleux et impie, de sous-entendre que nous regardons le soleil comme l'image de la lumière increée, qui a quelque chose de plus noble que l'humanité du Verbe.

Tous les Pères auraient de même eu droit de préférer le baptême, où la mort de Jésus-Christ nous est figurée avec la résurrection, à ce que la Vierge vit sur le Calvaire, en assistant réellement à la mort de son Fils. Ils auraient pu préférer le chrême, comme figure du S.-Esprit, à l'Eucharistie, qui ne représente comme figure que le corps de Jésus-Christ. Mais ils n'ont point usé de ce droit, et jamais homme raisonnable n'en usera. On compare les objets avec les objets, les figures avec les figures; mais il est ridicule de préférer une simple figure à un objet réel et adorable, comme l'humanité de Jésus-Christ, sous ombre qu'elle représente ce même objet dans un état plus grand et plus auguste; et l'on ne peut sans impiété prétendre d'exciter les hommes à rendre à cette figure les mêmes respects qu'on a rendus à l'objet. Et qu'Aubertin ne nous réplique pas que S. Jérôme dit bien de sainte Paule qu'*elle voyait par les yeux de la foi l'enfant enveloppé de langes jetant des cris dans la crèche, et les mages qui adoraient le Seigneur;* et qu'il écrit à Marcelle que *toutes les fois qu'il entre dans le sépulcre, il y voit autant de fois le Sauveur enveloppé dans son suaire*, pour conclure de là qu'on ne voit que de cette sorte le corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Toutes ces fausses comparaisons ne sont que des preuves de son peu de discernement.

Il est vrai que ce que dit S. Jérôme ne se peut en effet entendre que de la vue de la foi. Mais il y a bien de la différence entre ce que les Pères disent de l'Eucharistie et ce que dit S. Jérôme de sainte Paule et de lui-même. Il n'admire point la bonté de Dieu d'avoir donné à sainte Paule son corps à voir et à toucher dans la grotte de Bethléem, comme S. Chrysostôme l'admire à l'égard de l'Eucharistie (1); il ne dit point qu'elle ait vu le même corps que les mages ont adoré, αὐτὸ τοῦτο τὸ σῶμα· il ne représente point ce corps de Jésus-Christ, et cet enfant qu'elle voyait comme un corps couché, comme un corps dont on approche, un corps étendu devant elle, προκείμενον. Enfin je mets en fait que si l'on ajoutait à ce que S. Jérôme dit de sainte Paule et de lui-même un discours pareil à celui que S. Chrysostôme fait de l'Eucharistie dans l'homélie 24 sur l'Épître aux Corinthiens, il n'y a personne qui ne dût conclure, et qui ne conclût en effet, que sainte Paule avait vu réellement Jésus-Christ dans cette grotte, et que S. Jérôme voyait effectivement le corps de Jésus-Christ dans son sépulcre.

Ce sera encore quelque chose de bien pensé que ce que dit S. Chrysostôme au même lieu : que par le moyen de cette table, *nous avons sur la terre ce qu'il y a de plus précieux dans le ciel; parce que comme la personne du roi est ce qu'il y a de plus précieux dans son palais, de même ce qu'il y a de plus précieux dans le ciel, c'est le corps de Jésus-Christ;* et qu'il nous est permis de le voir sur la terre. Car si S. Chrysostôme avait voulu prouver simplement que

(1) Τοῦτο τὸ σῶμα ἔδωκεν ἡμῖν δὲ κατέχειν καὶ ἐστίειν.

nous avons la figure de la chose la plus précieuse qui soit dans le ciel, la pensée serait basse et la preuve ridicule, puisqu'on ne s'amuse point à prouver les choses claires comme celle-là par des choses beaucoup moins claires. Que s'il avait voulu dire absolument que nous avons la plus précieuse chose qui soit dans les cieux, parce que nous avons la figure de Jésus-Christ, la pensée ne serait pas seulement vaine, mais absolument fausse, et la preuve ridicule, n'y ayant rien de plus extravagant que de dire que, puisque la personne du roi est la plus précieuse chose qui soit dans son palais, la figure de Jésus-Christ, que nous avons sur la terre, est ce qu'il y a de plus précieux dans le ciel.

Enfin nous ne laisserions presque rien dans les écrits des Pères, et particulièrement de S. Chrysostôme, si nous en voulions rapporter tout ce qui devient froid, sans force, sans solidité et sans raison, par l'explication des ministres. Il n'y en a déjà que trop pour convaincre ceux qui ont quelque bonne foi; en voici seulement deux ou trois exemples qu'il n'y a pas moyen d'omettre. Le même S. Chrysostôme, en comparant Élie avec Jésus-Christ, y met cette différence (hom. 2, ad pop. Ant.), qu'*Élie laissa son manteau à son disciple, et* que *Jésus-Christ nous a laissé sa chair; mais qu'Élie laissa son manteau en s'en dépouillant, au lieu que Jésus-Christ, en nous donnant sa chair, n'a pas laissé de l'emporter avec lui dans le ciel.* Si les ministres trouvent là une ombre de sens commun, il faut que l'intérêt de leur cause les ait rendus bien indulgents. Car on pourra dire aussi sur ce plaisant fondement, que ceux qui laissent leur portrait à leurs amis font bien plus qu'Élie, puisqu'ils emportent ce qu'ils laissent, en sous-entendant qu'ils emportent l'original, au lieu qu'Élie demeura sans manteau après avoir donné le sien à son disciple. Mais au moins ils ne diront pas que la réflexion de S. Chrysostôme sur les prières qu'on faisait pour les morts dans le sacrifice de la messe, et la remarque qu'il fait, qu'on avait choisi le temps que le roi était présent, comme un temps favorable pour obtenir grâce, soient des choses avantageuses à ceux de leur secte. Car outre que cela doit faire ressouvenir de la témérité qu'ils ont eue d'abolir ces prières que S. Chrysostôme dit expressément être de tradition apostolique (hom. 3, in Epist. ad Philipp.), cette circonstance de placer ces prières après la consécration, et lorsque l'on dit que le corps de Jésus-Christ est présent, leur doit paraître bien vaine et bien pleine de superstition. En effet, on n'a jamais pensé à prier pour les morts dans l'administration du baptême, quoiqu'on y voie une image du sang et de la mort de Jésus-Christ. Jamais personne n'a dit que ce fût là un temps à choisir pour obtenir l'effet de ses prières; et quoique Aubertin nous dise souvent que Jésus-Christ y est aussi présent que dans l'Eucharistie, nul des anciens ne s'est pourtant avisé d'en conclure qu'il fallût prier pour les morts dans cette cérémonie, et s'adresser à l'Agneau présent; ni n'en a dit pour raison, comme fait S. Chrysostôme à l'égard de l'Eucharistie (hom. 41, in Epist. ad Corint., p. 467), que *le prix commun de toute la terre est devant nous,* καὶ γὰρ τὸ κοῖνον τῆς οἰκουμένης κεῖται καθάρσιον· paroles qu'Aubertin a trouvé bon de retrancher, au lieu où il rapporte le commencement du passage de S. Chrysostôme (p. 558).

Que sera-ce encore qu'une exagération puérile, que cette méditation de S. Chrysostôme (de Sacer. l. 3): que *l'âme de l'homme n'aurait jamais pu résister au feu de ce sacrifice, mais* que *tous les hommes en auraient été anéantis, si Dieu ne nous avait secourus par une grâce extraordinaire. Car si l'on considère,* dit-il, *combien il est terrible qu'un homme composé de chair et de sang s'ose approcher de cette heureuse et incorruptible nature, on reconnaîtra par là à quel degré d'honneur les prêtres sont élevés par l'onction du S.-Esprit.*

Pourquoi S. Chrysostôme ni aucun Père n'ont-ils dit cela du baptême, et pourquoi celui-ci le dit-il de l'Eucharistie? Pourquoi l'appelle-t-il *nature bienheureuse et incorruptible* (1)? Pourquoi tire-t-il cette étrange conséquence, que sans une grâce particulière de Dieu, le feu de ce sacrifice devrait anéantir tous les prêtres? Y a-t-il quelque chose de plus grand pour marquer la majesté de Dieu même, et peut-on rien inventer de moins proportionné à une figure? Pourquoi la figure du corps de Jésus-Christ anéantirait-elle les hommes, puisque les hommes sont plus nobles que cette figure, et sont eux-mêmes des figures plus excellentes de Jésus-Christ que le pain et le vin, considérés comme le représentant seulement?

Quoique je me sois principalement attaché à S. Chrysostôme dans cette preuve, où il s'agit de faire voir que les discours des Pères sont pleins de pensées fausses et ridicules, en les prenant en un autre sens que celui de la présence réelle, il me serait aisé d'en faire voir autant à l'égard des autres Pères, et particulièrement à l'égard des deux SS. Cyrille entre les Grecs; de S. Ambroise, de S. Gaudence et d'Hésychius entre les Latins.

CHAPITRE XIV.

Que les métaphores qui naissent de ces paroles: Ceci est mon corps, *prouvent qu'elles ont été expliquées par les Pères en un sens de réalité, et non de figure.*

Comme les ministres se servent de quelques termes figurés qui se trouvent en suite de ces paroles: *Ceci est mon corps,* dans S. Luc et dans S. Paul, pour en conclure que l'on doit expliquer ces paroles en un sens de figure, ils se servent de même des termes

(1) Je ne sais pourquoi Aubertin traduit, page 570, ces paroles grecques: Τῆς μακαρίας καὶ ἀκηράτου φύσεως ἐκείνης ἔγγυς δυνηθῆναι γένεσθαι, *ad hanc gratiam et incorruptam naturam appropinquare vosse,* au lieu de traduire, *ad hanc beatam.*

métaphoriques dont les Pères ont usé à l'égard de l'Eucharistie, pour tâcher de faire croire que tous les passages que les catholiques emploient pour la preuve de leur doctrine ne sont que des métaphores. Ainsi Aubertin n'a point de défaite plus ordinaire pour éluder les passages des Pères qui forment le plus nettement l'idée d'une présence réelle, et qui marquent qu'ils ont pris ces paroles : *Ceci est mon corps*, dans le sens littéral et naturel des paroles, que de répondre que ces mêmes Pères, dont les expressions représentent le corps de Jésus-Christ comme présent dans nos corps et sur nos autels, le représentent aussi comme *vu, touché, immolé, égorgé, rompu, brisé, séparé de son sang*, et se servent de quantité d'autres termes, qui, étant certainement métaphoriques, donnent lieu de conclure que ceux qui marquent la présence réelle le sont aussi. Cette manière de raisonner est si commune dans son livre, et il l'emploie en tant d'endroits différents, qu'afin de faire voir à combien de lieux on répond tout à la fois en la réfutant, et combien de faux raisonnements on y découvre; j'ai bien voulu les recueillir et les citer ici, comme on le peut voir à la note (1).

L'illusion de cette réponse comprend trois sophismes, ou plutôt c'est un sophisme fondé sur trois fausses suppositions (2).

La première est qu'il soit permis d'argumenter généralement de métaphore à métaphore : ce qui est un faux principe que nous avons déjà réfuté ailleurs ; la raison faisant voir, au contraire, que l'usage d'une métaphore raisonnable ne peut justifier ni établir l'usage d'une métaphore déraisonnable et extravagante. Ainsi quand Aubertin conclut de ce que les Pères représentent par métaphore Jésus-Christ comme immolé et comme mort dans l'Eucharistie, que ce peut donc aussi être une métaphore, lorsqu'ils disent qu'il entre par sa chair en nous, il tire une très-fausse conclusion ; n'y ayant aucune conséquence d'expression à expression, ni de métaphore à métaphore, à moins qu'on n'en prouve la parfaite ressemblance ; et c'est ce qu'il ne fait jamais. La seconde est qu'il n'y ait point de règle pour distinguer entre les termes dont les Pères se servent à l'égard de l'Eucharistie, ceux qui sont métaphoriques de ceux qui ne le sont pas. Car s'il y en a, il est visible que l'on ne peut argumenter de l'un à l'autre, à moins que de prouver qu'ils sont compris dans la même règle, et qu'il n'y a pas plus de raison de prendre les uns pour métaphoriques que les autres ; ce qu'Aubertin n'entreprend aussi jamais, se contentant de comparer simplement les expressions. Or cette supposition choque les principes mêmes du langage humain, qui est tout fondé sur les moyens qu'ont les hommes de discerner les expressions littérales des métaphoriques. Enfin Aubertin suppose par ce raisonnement que de prouver qu'un terme est métaphorique, c'est le rendre incapable d'établir la présence réelle. Et c'est pour cela qu'il se met fort en peine de faire voir par divers auteurs, même catholiques, que *Jésus-Christ n'est pas proprement vu, touché, mêlé;* que *nous n'avons pas proprement d'union corporelle avec son corps,* et qu'ainsi les Pères qui parlent de la sorte, ne parlent pas proprement. Mais il se trompe encore grossièrement en ce point : car il y a plusieurs métaphores qui prouvent aussi précisément certaines vérités littérales que les termes les plus simples. S. Jean fait aussi bien voir qu'il avait toujours vécu avec Jésus-Christ, en disant qu'*il annonce ce qu'il a vu de ses yeux, et ce que ses mains ont touché du Verbe de vie,* que s'il s'était servi d'une expression qui marquât seulement qu'il avait toujours suivi Jésus-Christ en qualité de son apôtre. Celui qui dit qu'*un homme est un lion dans les combats,* marque aussi nettement sa valeur, que s'il s'était servi de l'expression la plus exacte et la plus précise. Il se peut donc aussi faire qu'il y ait des termes qui, tout métaphoriques qu'ils soient, marquent aussi précisément la présence réelle que s'ils étaient propres et simples, parce qu'ils ne peuvent naître que de cette doctrine, et que faisant une métaphore juste, noble, élevée, naturelle et ordinaire par rapport à ce sens, ils en feraient une fausse et ridicule par rapport au sens des calvinistes. Ce n'est donc pas bien raisonner que de se contenter de prouver qu'un terme est métaphorique, pour montrer qu'il n'enferme pas la présence réelle, puisqu'il se peut fort bien faire qu'il la prouve tout métaphorique qu'il est. Cependant Aubertin ne va jamais plus avant, et cette fausse manière de raisonner tient un rang considérable entre les moyens généraux dont il se sert pour éluder les passages qu'on lui objecte. Pour éclaircir donc toute cette matière, et faire voir encore plus en détail l'abus qu'Aubertin fait de cette comparaison d'expressions, il faut remarquer en général que les hommes étant naturellement portés à relever leurs pensées par des termes métaphoriques, principalement quand elles sont grandes et élevées, parce que les termes simples n'égalent pas l'idée qu'ils en ont, et qu'ils en veulent imprimer aux autres ; c'est une suite nécessaire du mystère de l'Eucharistie, en la manière que les catholiques le conçoivent, qu'enfermant tant de merveilles inconcevables et tant de grandeurs réelles, les Pères aient employé pour les exprimer des expressions figurées, pour élever les esprits à en concevoir quelque petite partie, et pour détruire les idées basses et fausses que les sens en donnent. Cela est d'autant plus inévitable que l'état où Jésus-Christ est dans l'Eucharistie étant singulier, il n'y a pas toujours des termes simples qui le puissent précisément représenter, et il faut, par nécessité, en emprunter des idées les plus proches, et qui s'y rapportent le mieux.

(1) Pag. 385, 505, 520, 551, 553, 554, 556, 557, 561, 563, 569, 570, 571, 574, 575, 576, 579, 754, 767.

(2) Voyez pag. 220, 221 et 222. Item 285, 288, 292, 320, 358, 364, 373, 376, 377, 388, 398, 421, 428, 432, 435, 442, 95, 527, 545, 547, 564, 565, 569, 625, 633, 645, 658, 662, 694, 731, 750, 762, 765, 809, 833, 844.

Ce que l'on doit donc considérer dans ces expressions dont les Pères se sont servis, n'est pas si elles sont métaphoriques ; car il n'est pas possible qu'il n'y en ait de ce genre parmi celles qu'ils ont employées ; mais c'est si elles sont naturelles, et si elles sont les plus propres qu'on pouvait trouver pour exprimer cet état. Car il est clair qu'en ce cas non seulement on ne doit pas s'étonner que les Pères s'en soient servis, mais qu'il y aurait lieu de s'étonner s'ils ne s'en étaient pas servis. Or c'est ce qui se rencontre généralement dans toutes ces métaphores. Car elles naissent si naturellement de la doctrine de la présence réelle, que l'on a presque toujours sujet de conclure, non seulement que cette doctrine les devait produire, mais qu'il n'y avait que cette doctrine qui les pût produire. Les Pères (1) disent, par exemple, que nous touchons Jésus-Christ, que nous le tenons entre les mains. Cette expression approche tellement d'être simple, que l'on peut dire en un sens qu'elle l'est, comme nous l'avons déjà remarqué : car quoiqu'il n'y ait pas une application des diverses parties de nos mains aux diverses parties du corps de Jésus-Christ, il est vrai néanmoins que le corps de Jésus-Christ est entre les mains de ceux qui le tiennent.

Les Pères (2) disent qu'on voit le corps de Jésus-Christ. Mais comment auraient-ils pu parler autrement, en supposant que cet objet vu contient le corps de Jésus-Christ ? Est-ce que l'Écriture ne devait pas dire que ceux à qui les anges ont apparu les ont vus? L'usage commun n'a-t-il pas établi ce double langage, que lorsque l'objet est en même temps présent et couvert, et que l'on voit quelque chose qui lui est joint, on peut dire qu'on le voit et qu'on ne le voit pas ? Et c'est selon ces deux divers sens que les Pères disent tantôt de Jésus-Christ qu'il est visible, et tantôt qu'il est invisible dans l'Eucharistie. Ils disent (3) que l'on met ses dents dans sa chair. Mais ne les met-on pas dans une chose qui contient sa chair, et cela ne s'appelle-t-il pas les mettre dans sa hair, dans le langage de tous les hommes ? Non seulement il n'était pas difficile que cette idée de présence réelle portât à cette expression, mais il était très-difficile qu'elle n'y portât pas. Ils disent que la langue est teinte et empourprée de son sang ; qu'y a-t-il de plus naturel pour exprimer que le sang de Jésus-Christ entre réellement dans nos bouches, et qu'elles sont teintes de la couleur qui le couvre ? Ils disent que nous sommes nourris, remplis et rassasiés du corps de Jésus-Christ. Comment ne l'auraient-ils pas dit, puisque nous sommes en effet nourris, remplis, rassasiés en prenant le corps de Jésus-Christ ? Ils disent que le corps de Jésus-Christ est *divisé, rompu ;* que nous en recevons une partie petite ou grande.

(1) Cypr., de Orat. dom. ; Chrys., hom. 51 et 83, in Matth., hom. 24, ad Cor. ; Cyrill. in Joan., pag. 1104.

(2) Chrysost., hom. 33, in Matth. ; Cyrillus, in Joan., pag. 1104.

(3) Chrysost., in Joan. hom. 45.

Mais l'état où Jésus-Christ est ne produit-il pas naturellement et nécessairement ces métaphores ? Peut-on concevoir l'hostie comme le corps de Jésus-Christ, et l'hostie divisée et rompue, sans s'imaginer ce corps comme divisé et rompu ? Peut-on la concevoir séparée en parties, sans attribuer ces parties au corps de Jésus-Christ ? Et ne suffit-il pas de corriger ces idées, que l'imagination produit nécessairement, en faisant connaître que le corps de Jésus-Christ n'est pas actuellement divisé, comme l'Église a toujours eu soin de le faire par ses Liturgies, et les Pères par leurs discours et par leurs écrits, comme nous l'avons prouvé ci-dessus.

On dit que *Jésus-Christ est sur l'autel comme immolé, comme égorgé, comme mort.* Mais comment les vérités de ce mystère n'auraient-elles point produit ces métaphores ? Jésus-Christ y est réellement ; il y est réellement offert en qualité *d'hostie propitiatoire,* comme parlent S. Cyrille de Jérusalem (catech. 5 mystag.) et S. Chrysostôme (hom. 41, in 1 Épist. ad Cor.); il y est en un état de mort, sans y faire à l'extérieur aucune action de vie. Sa mort est représentée par tout le dehors de l'Eucharistie ; les prêtres, suivant l'esprit du mystère, ne doivent avoir dans la pensée que Jésus-Christ mort. Que pouvait-on donc moins faire pour exprimer ces idées que de dire qu'il y était *immolé, tué, mort ?* et y eut-il jamais de métaphore plus naturelle que celle-là ?

Toutes ces métaphores sont d'ailleurs intelligibles par elles-mêmes. Il n'est pas besoin d'avertir que l'on ne voit pas Jésus-Christ dans sa propre espèce. Il n'y a que les enfants, selon S. Augustin (de Trinit. l. 3, c. 10), qui aient besoin de cet avertissement ; mais les autres qui savent que le corps de Jésus-Christ était un corps semblable aux nôtres sont assez avertis par les sens mêmes qu'il n'est pas, dans ce mystère, dans l'état commun des corps.

Que s'il est besoin de prévenir l'esprit des peuples, et de leur faire entendre que Jésus-Christ n'est pas actuellement divisé, les Pères se sont parfaitement acquittés de ce devoir, en exprimant en tant de manières l'unité indivisible du corps de Jésus-Christ, comme nous l'avons montré. D'ailleurs, non seulement l'Apôtre, mais les Pères nous avertissent assez et d'une manière très-expresse, que Jésus-Christ ne meurt plus, et que sa mort n'est que représentée dans ce mystère. Il n'y avait donc rien de trompeur dans ces métaphores, et elles s'alliaient parfaitement avec la doctrine de la présence réelle. Mais, dira-t-on, il n'était pas possible aux fidèles de démêler dans ce mélange d'expressions littérales et métaphoriques celles qu'il fallait entendre en un sens littéral, et celles qu'il fallait prendre dans un sens métaphorique. Ce doit être là le fondement de tous les raisonnements par lesquels Aubertin veut faire entendre que ces termes métaphoriques dont les Pères se servent sur le sujet de l'Eucharistie, prouvent que tous les autres le sont aussi. Mais ce fondement est vain et frivole, comme nous l'avons déjà remarqué, et il

montre que les ministres sont tellement occupés de leurs fantaisies, qu'ils ne font aucune réflexion sur la manière ordinaire dont les hommes parlent : car tous les discours des hommes ne sont qu'un mélange continuel d'expressions simples et d'expressions métaphoriques ; et même il est rare que l'on se serve d'expressions métaphoriques, qu'en les joignant à d'autres expressions simples et littérales. De sorte que s'il n'y avait aucun moyen de les discerner, et si l'on pouvait conclure de ce que les unes sont métaphoriques, que les autres le sont aussi, on ne pourrait rien apprendre de fixe et de certain par les paroles des hommes.

Si les ministres demandent donc comment on a discerné ces métaphores dont les Pères se sont servis en parlant de l'Eucharistie, des expressions simples et littérales, et comment les fidèles ont pu juger que quand les Pères disent que *Jésus-Christ entre dans nous par sa chair*, c'est une expression simple et littérale, et que quand ils disent que ce corps est *tué, immolé, rompu, divisé*, ce sont des expressions métaphoriques ; je réponds qu'ils l'ont discerné par les mêmes moyens par lesquels on discerne toutes les autres métaphores, qui sont que nous n'avons pas les mêmes raisons de prendre ces dernières expressions pour littérales, que nous en avons de prendre les autres pour telles. Il n'y a qu'à parcourir, pour cela, toutes les preuves que nous avons apportées pour montrer que ces paroles : *Ceci est mon corps*, se doivent prendre en un sens littéral et naturel, et il sera facile de voir qu'elles ne conviennent point à ces expressions vraiment métaphoriques.

On a prouvé (l. 3, c. 9) la réalité, et exclu la figure des calvinistes, parce que les Pères ont proposé comme un objet de foi que *l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ*, sans y rien ajouter, et qu'ils ont dit qu'il le faut croire. Mais où est-ce qu'ils ont proposé comme un objet de foi que le corps de Jésus-Christ est rompu, divisé, immolé dans l'Eucharistie, et qu'ils ont dit qu'il faut croire fermement que ce corps est divisé ?

Les Pères (l. 4, c. 3) représentent des doutes qui combattent cette expression : *Ceci est mon corps*, et ils disent qu'il faut croire ce que Dieu nous y enseigne malgré ces doutes ; mais ils n'ont jamais proposé de même de difficulté contre la fraction et la division du corps de Jésus-Christ, ni contre son immolation et sa mort mystique. Ils n'ont jamais dit : Comment me dites-vous qu'il est en état de mort dans l'Eucharistie, puisque je ne le vois pas en cet état de mort ?

Tous les Pères (l. 4, c. 8) nous disent que l'Eucharistie est véritablement et proprement le corps de Jésus-Christ. Mais où nous disent-ils que Jésus-Christ y est véritablement et proprement égorgé, rompu, immolé, brisé ?

L'efficace que les Pères (l. 5) ont reconnue dans l'Eucharistie nous donne lieu de prendre à la lettre ce qu'ils disent de la présence réelle, parce que sans en être persuadé, on ne saurait admettre cette efficace que témérairement ; mais elle ne nous donne lieu de prendre à la lettre aucune de ces expressions métaphoriques.

La réalité du changement et de l'opération toute puissante du S.-Esprit, reconnue par les Pères (l. 6, c. 3), pour faire que le pain soit le corps de Jésus-Christ, prouve que le terme de ce changement et de cette opération est réel ; mais les Pères ne nous disent point que l'opération du S.-Esprit se termine à faire mourir Jésus-Christ dans ce mystère, ni à rompre son corps en plusieurs parties. La vérité de la présence réelle, marquée par ces expressions littérales, est accompagnée de toutes les suites naturelles qui la doivent accompagner, comme on l'a pu voir par tout ce que nous avons rapporté des Pères, et comme on le fera voir encore plus amplement. Au contraire, toutes ces expressions métaphoriques sont des expressions détachées, sans suite, sans conséquences, et qui ne sont accompagnées d'aucune de celles qu'elles devraient avoir si elles étaient littérales.

La vérité que nous concevons par les expressions littérales est le fondement des métaphoriques qui la supposent toutes : car si Jésus-Christ est vu dans l'Eucharistie, il y est donc. S'il y est touché, il y est. S'il y est immolé, s'il y est divisé, il y est. C'est toujours cette existence réelle et littérale qui soutient ces métaphores. Mais ce qui se conçoit par les expressions métaphoriques, à les prendre à la lettre, n'est le fondement de rien, ne se conclut de rien, et n'a liaison avec rien. Cela se trouvera vrai à l'égard de toutes celles qui sont vraiment métaphoriques, et c'en est une marque infaillible et essentielle. Les fidèles avaient donc cent voies de les distinguer des expressions simples ; et rien ne fut jamais moins raisonnable que la conséquence qu'Aubertin tire sans cesse des unes aux autres, comme si les fidèles n'eussent pu s'empêcher de les confondre.

Non seulement les expressions métaphoriques dont les Pères se sont servis à l'égard de l'Eucharistie, ne font aucun préjudice aux vérités qu'ils nous ont enseignées par des termes précis et simples, mais elles servent encore à les prouver. Car il est visible qu'il n'y a eu que la grandeur et l'éminence de la vérité enfermée dans la foi de la présence réelle, qui ait pu porter les Pères à toutes ces expressions qui en sont des suites naturelles, et qui sont comme enfermées dans l'analogie de ce mystère, comme de dire que Jésus-Christ *est mort sur l'autel*, qu'il y est *immolé, égorgé, divisé, vu, touché*. Il est contre la nature que des gens qui n'auraient cru de l'Eucharistie que ce que les calvinistes en croient, soient allés jusqu'à ces excès, qui auraient été insupportables à ceux qui entendaient parler les Pères en cette sorte, ou qui lisaient leurs écrits. Mais ce qui aurait été dur, choquant, absurde, extravagant dans l'hypothèse des calvinistes, était naturel, recevable, intelligible dans la doctrine de la présence réelle. S. Chrysostôme, par exemple, dit (hom. 83, in Matth.) que Jésus-Christ *se mêle et se pétrit lui-même avec nous*, entendant manifestement par le mot de *seipsum*, son corps, comme il le marque assez en

ajoutant que *la main qui coupe cette chair doit être aussi pure que les rayons du soleil.* Je veux que le mot de *pétrir* soit métaphorique ; mais s'il exprime l'union que nous avons avec le corps de Jésus-Christ, d'une manière qui va au-delà de la vérité simple, il n'en est que plus incapable de signifier une union métaphorique. Et Aubertin ne saurait faire voir que, pour exprimer qu'une chose figurée s'unit par son signe à ce qui touche ce signe, on se soit servi d'une expression semblable. C'est en vain qu'il objecte que S. Chrysostôme (in Epist. ad Coloss., hom. 6) dit que par le baptême nous sommes mêlés avec le corps de Jésus-Christ : car outre que le baptême étant autrefois joint à l'Eucharistie, on lui peut attribuer ce qui ne lui convient qu'à cause de l'Eucharistie, il n'est pas dit dans ce lieu de S. Chrysostôme que notre corps soit mêlé avec le corps de Jésus-Christ. Il est dit en général que nous y sommes mêlés ; ce qui ne s'entend que de notre esprit. Or un mélange attribué à l'esprit s'entend naturellement d'un mélange spirituel, comme un mélange attribué au corps s'entend d'un mélange et d'une union corporels ; de sorte que c'est très-mal raisonner que de conclure, comme fait Aubertin, que si un mélange de notre esprit avec le corps de Jésus-Christ peut ne signifier qu'une union spirituelle, le mélange du corps de Jésus-Christ avec notre corps peut ne pas signifier une union réelle et corporelle. Quand il serait vrai que le mot de *toucher* ne serait pas tout-à-fait propre, il marque néanmoins dans l'usage que les Pères en font une union tout autre qu'une union spirituelle avec le corps de Jésus-Christ, ou une union corporelle avec le signe. Car il est certain que S. Chrysostôme et les autres Pères l'appliquent au corps même de Jésus-Christ, et non pas simplement aux signes ; et que c'est du corps véritable de Jésus-Christ dont il dit (hom. 24, in Epist. 1 ad Corinth.) que nous ne voyons pas *seulement ce qui est de plus précieux dans le ciel, mais que nous le touchons, nous le mangeons, nous nous en retournons chez nous après l'avoir reçu.* Or il est absolument ridicule de faire valoir comme une grande marque de la bonté d'un roi, qu'il voulût bien être touché, et qu'il permît que l'on approchât les mains de sa chair, en entendant tout cela non de lui-même, mais de son portrait. Les hommes n'ont point encore introduit ce langage dans leurs discours, parce que la raison ne le souffre pas.

Aubertin tâche inutilement de se démêler de ces passages par un autre de Théodoret, où il est dit que *les écrits des apôtres nous font voir l'enfant Jésus enveloppé de langes et couché dans la crèche;* et un autre de S. Chrysostôme, qui appelle le pauvre, Jésus-Christ même ; car ces deux passages n'ont rien de semblable à celui dont il s'agit. 1° Dans le passage de Théodoret, il est clair que le mot de *voir* ne s'entend que d'une vue métaphorique, de la même manière que nous appelons peinture d'une chose, une description qui fait que nous nous la représentons ; au lieu que dans ces passages de S. Chrysostôme, le mot de *vue,* aussi bien que ceux de *toucher,* de *manger,* marquent visiblement des actions corporelles.

2° Dans le passage de Théodoret, le mot de *voir* ne se termine point à quelque objet sensible et réellement présent, qui soit dit être l'enfant Jésus ; au lieu que dans les passages de S. Chrysostôme, les mots de *voir,* de *toucher,* de *manger,* d'*emporter,* se terminent à un objet sensible et réellement présent, qui est dit être le corps de Jésus-Christ.

Enfin le passage de Théodoret disant que nous voyons l'enfant Jésus dans les langes et dans la crèche ; et les langes ni la crèche n'étant pas réellement présents, nous sommes assez avertis que l'enfant Jésus ne l'est pas non plus, et que par conséquent rien de tout cela ne se peut prendre à la lettre. Mais dans ces passages de S. Chrysostôme rien ne nous avertit de ne les pas prendre à la lettre, et tout contribue au contraire à nous mettre ce sens réel et littéral dans l'esprit ; S. Chrysostôme disant, après avoir parlé du corps même de Jésus-Christ, que c'est ce corps qui est l'objet de cette vue et de ce toucher.

Il est vu, dit Aubertin, par son signe. Mais pour avoir droit de répondre de la sorte, il faudrait qu'il eût fait voir que quand on a une fois appliqué l'esprit de celui à qui on parle au corps de Jésus-Christ, on peut dire ensuite raisonnablement que ce corps est *vu, touché, mangé,* quoiqu'on ne voie, qu'on ne touche, et qu'on ne mange que son signe. Or c'est ce qu'Aubertin n'a point fait, et il n'a point encore trouvé d'exemples d'un semblable langage.

Je répondrai en particulier à ce que S. Chysostôme dit des pauvres ; et il suffit de dire ici que les pauvres ne sont pas appelés Jésus-Christ comme son signe et son sacrement, et qu'ainsi cet exemple n'est pas à propos. Lorsque Aubertin aura donc fait voir que l'on ait dit que l'on nous montrera dans le baptême *la plus précieuse chose qui soit dans les cieux,* savoir le corps de Jésus-Christ, qui y est figuré comme enseveli ; lorsqu'il aura fait voir que l'on ait dit de tous ceux qui ont des portraits du roi qu'ils possèdent ce qu'il y a de plus précieux dans le palais du roi, qui est son corps, et qu'on l'ait dit après avoir parlé du corps même, et non des portraits de ce corps ; il pourra dire qu'il a allégué des exemples qui ont quelque rapport à ce qu'il veut expliquer. Mais ceux qu'il allègue ne sont propres qu'à montrer qu'il aurait bien voulu en rapporter de semblables, et que c'est par une pure impuissance qu'il ne l'a pas fait.

CHAPITRE XV.

Que la différence des expressions dont les Pères se sont servis à l'égard du baptême et des autres signes d'institution d'une part, et de l'Eucharistie de l'autre, est une preuve convaincante que ce qu'ils ont dit de l'Eucharistie ne se doit point prendre en un sens de figure.

Aubertin ne se contente pas, pour éluder les passages des Pères qui établissent si fortement la pré-

sence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, de ramasser des expressions des mêmes Pères qu'il prétend être semblables à celles qu'ils emploient sur ce sujet, et qui s'entendent néanmoins dans un sens métaphorique ; mais il s'attache en particulier à de certaines façons de parler dont ils se servent sur le sujet du baptême, et s'efforce de faire voir qu'elles seraient aussi capables de nous persuader que le corps de Jésus-Christ est réellement présent dans l'eau du baptême, si nous voulions les prendre à la lettre, que celles dont les Pères se servent en parlant de l'Eucharistie le sont d'établir sa présence réelle dans ce sacrement. M. Claude ne manque pas aussi de pratiquer la même méthode ; et pour empêcher l'impression que pourraient faire sur les esprits les passages des Pères qui représentent ce qu'ils ont cru de l'Eucharistie, il jette incontinent à la traverse ces passages du baptême, pour détourner l'esprit des lecteurs, et les éblouir par cette conformité apparente. Or, quoiqu'il soit aisé de juger par ce que nous avons déjà dit en divers endroits de ce livre combien cette prétention est fausse, et combien les Pères ont dit de choses de l'Eucharistie qu'ils n'ont jamais dites du baptême, néanmoins j'ai cru qu'il était bon de représenter ici en abrégé les conformités et les différences des expressions dont les Pères se sont servis à l'égard du baptême et de l'Eucharistie, afin que l'on puisse mieux juger de la mauvaise foi des ministres, qui en mettent continuellement devant les yeux les rapports, et en suppriment toujours les différences. Mais avant d'entrer dans cette discussion, il est nécessaire d'établir certains principes de sens commun, d'où dépendent quelques conclusions que l'on doit tirer de cette comparaison d'expressions, et sans lesquels on raisonne en l'air, comme font d'ordinaire les ministres, qui se contentent de comparer ensemble des termes qui paraissent avoir quelque rapport, et qui en concluent brusquement qu'ils ont donc le même sens, comme si la conformité de sens dans deux expressions ne dépendait que des termes, et non d'un grand nombre de déterminations qui appliquent l'une à un sens et non pas l'autre, comme nous l'avons expliqué ailleurs.

Le premier principe est que quand deux choses conviennent en quelque qualité commune, quoiqu'elles soient différentes en plusieurs autres qualités et attributs qui les distinguent, on les peut souvent unir dans cette qualité commune, sans marquer expressément les différences, parce qu'il n'en sera pas question. C'est un principe dont nous nous sommes déjà servis (l. 5, ch. 11) pour empêcher l'abus qu'Aubertin tâche de faire d'un passage de S. Grégoire de Nysse et de quelques autres auteurs sur le sujet même du baptême. Or il s'ensuit clairement de ce principe que l'Eucharistie convenant en plusieurs choses avec le baptême, on peut tenir le même langage sur l'un et sur l'autre de ces sacrements, ayant en vue ces qualités communes aux deux, sans marquer en ce lieu-là ce qui les distingue. Ce principe est clair par lui-même, aussi bien que la conséquence qui s'en tire, et l'on en peut voir l'éclaircissement ailleurs (*ibid.*).

Le second principe est que, comme tous les grands objets sont sujets à produire de grandes métaphores, à cause du désir naturel que l'on a de les relever par la grandeur des expressions dont on se sert pour les représenter, et que le baptême enferme réellement de très-grandes choses, et qui remplissent l'esprit d'admiration, il n'est nullement étrange que les Pères, pour les exprimer, se soient portés à diverses métaphores. On s'y doit attendre. Ils n'auraient pas parlé comme des hommes, s'ils ne l'avaient fait ; et il aurait fallu qu'ils eussent fait violence sans raison à l'inclination naturelle qu'a l'esprit à se rehausser par de grandes expressions pour faire mieux comprendre les grandes choses.

Mais quand il se trouve que d'une part on se sert des mêmes expressions à l'égard de deux différents objets, et qu'on vient ensuite à les distinguer par un très-grand nombre de différences ; que l'on dit une infinité de choses de l'un que l'on ne dit point de l'autre, et que tout ce que l'on dit de l'un dans cette expression commune aux deux est soutenu et fortifié à l'égard de celui-là par un grand nombre de suites dont on voit la liaison avec l'idée que cette expression commune nous donne de ce premier objet ; au lieu que quand on s'en sert à l'egard de l'autre, elle est seule et sans aucune suite qui l'appuie et qui la fortifie ; alors on a tort de conclure que si cette expression est métaphorique à l'égard du dernier, auquel elle est appliquée sans soutien et sans suite, elle l'est aussi à l'égard du premier, où elle se trouve jointe avec cette foule d'autres expressions qui la déterminent à un autre sens. Il faut en ce cas-là conclure, tout au contraire, que ces deux choses ne conviennent que dans le terme, mais qu'elles ne conviennent pas dans le sens, et que ce même terme a, selon ces deux différentes applications, deux significations très-différentes, étant propre dans l'une et métaphorique dans l'autre.

Ces principes supposés, il n'y a qu'à en faire l'application particulière à l'égard du baptême. Et premièrement, on ne doit point s'étonner que l'efficace du baptême étant marquée par l'Écriture (1), qui lui attribue la renaissance, la purification de l'âme, la rémission des péchés, de nous sanctifier, de nous revêtir de Jésus-Christ, ce qui comprend les grâces dont les hommes sont le plus touchés, parce qu'elles leur mettent plus vivement devant les yeux le passage de l'état du péché à celui de la grâce, c'est-à-dire des ténèbres à la lumière, de la captivité du diable à la liberté des enfants de Dieu, de la mort à la vie ; on ne doit pas s'étonner, dis-je, si les Pères ont tâché de relever par leurs paroles des avantages si grands que le baptême nous procure, et s'ils y ont employé non seulement les expressions simples et littérales,

(1) Joan. 3, 5 ; 1 Petr. 3, 21 ; Actor. 2, 38 ; 1 ad Cor. 6, 11 ; Gal. 3, 27.

mais aussi les métaphores les plus magnifiques. Ils appellent donc avec raison le baptême le salut, le remède et l'antidote; ils lui attribuent de nous délivrer de tous les maux, de noyer les péchés, de dissiper les ténèbres, de bannir la servitude, de rompre les liens; ils l'appellent guide de la vie immortelle, robe lumineuse, fontaine de vie, eau vivifiante, eau rejaillissante à la vie éternelle, robe blanche, saint et ineffaçable caractère, chariot pour aller au ciel, délices du paradis, grâce de l'adoption des enfants. Ils l'appellent grand, divin, saint et ineffaçable sacrement, mystère incompréhensible et inaccessible. Et quoique les mots de mystère terrible sans addition soient demeurés propres à l'Eucharistie, parce qu'elle est terrible par éminence, néanmoins, comme il y a assez de merveilles dans le baptême pour étonner l'esprit et lui causer une sainte frayeur, on trouve que cette épithète a été appliquée au baptême par quelques Pères aussi bien qu'à l'Eucharistie. Il n'y a rien en tout cela qui ne naisse très-naturellement des idées que l'Écriture donne du baptême, et qui n'ait rapport aux effets qui y sont formellement exprimés. Et ainsi il n'y a rien dans tous ces termes que de très-solide, de très-juste, de très-édifiant; et l'on n'en peut conclure autre chose, sinon que les Pères ont conçu le baptême comme l'Écriture les obligeait de le concevoir. Mais il n'en est pas de même des éloges que les Pères donnent à l'Eucharistie, et des effets qu'ils lui attribuent, que nous avons rapportés ailleurs : comme d'être le remède d'immortalité, l'antidote pour ne point mourir, notre espérance, notre force, d'opérer la rémission des péchés, la sanctification des âmes, de nous munir contre les tentations, de vivifier les âmes et les corps. Comme l'Écriture ne dit rien de tout cela, et qu'elle nous dit simplement du pain que c'est le corps de Jésus-Christ, tous ces effets et tous ces éloges ont été tirés par les Pères du sens qu'ils ont donné à ces paroles : *Ceci est mon corps.* Et comme le sens de figure ne peut produire ces conséquences, et que le sens de réalité les produit naturellement, tous ces titres et tous ces effets attribués à l'Eucharistie sont autant de preuves de la présence réelle. C'est donc en vain qu'Aubertin prend tant de soin de faire voir que les Pères ont donné au baptême ces épithètes magnifiques, et qu'ils lui ont attribué d'aussi grands effets qu'à l'Eucharistie. Ces épithètes et ces effets ne prouvent rien à l'égard du baptême, parce qu'il est visible que c'est ce que l'Écriture en dit qui donne lieu aux Pères d'en parler de la sorte. Mais ces épithètes, ces titres, ces effets à l'égard de l'Eucharistie sont des preuves convaincantes de la présence réelle, parce que les Pères ne les ont pu tirer raisonnablement que de cette doctrine, et que celle des calvinistes changerait tous ces discours des Pères, non seulement en discours sans solidité, mais en propositions téméraires, et indignes de la piété des Pères.

Le baptême nous rendant les temples du Saint-Esprit, et la sanctification qui nous y est donnée étant inséparable de sa présence même, comme la présence du Saint-Esprit l'est de celle des trois personnes divines, il n'est pas étrange qu'ils aient dit du baptême, comme nous avons dit ailleurs, que *par le baptême Jésus-Christ habite en nous,* qu'*il y est caché,* et que *nous l'avons en nous;* que *nous le recevons par le baptême,* que *nous devenons porte-Christ.* Il ne faut point chercher en cela de métaphores, toutes ces expressions étant vraies à la lettre de la divinité de Jésus-Christ. Mais on ne trouve pas de même dans les Pères à l'égard du baptême, que *Jésus-Christ entre en nous, s'insinue en nous, est dans nous* PAR SA CHAIR, PAR SA PROPRE CHAIR (1). C'est encore une suite nécessaire de ces effets surnaturels attribués au baptême par l'Écriture, que l'on invoque le Saint-Esprit pour les produire; et c'est pourquoi on trouve dans les Pères (2) que le baptême est consacré, sanctifié, béni, que les eaux sont pleines de la sanctification du Saint-Esprit. C'est une suite nécessaire que l'on dise que l'eau acquiert une vertu, et une force pour sanctifier les âmes; que l'on dise qu'elle est changée et transélémentée en une force divine et ineffable. Mais quoique l'eau soit signe du sang de Jésus-Christ, et qu'elle en tire sa vertu, on n'invoque point le Saint-Esprit pour la faire le sang de Jésus-Christ, pour la changer et la transélémenter au sang de Jésus-Christ, et l'on ne se sert de ces expressions qu'à l'égard de l'Eucharistie.

Comme il y a dans le baptême quelque chose d'invisible où les sens ne peuvent atteindre, on ne se doit pas étonner que les Pères nous déclarent que ce qui se fait dans le baptême est *inintelligible,* qu'il ne faut pas s'arrêter à la seule idée que les sens nous donnent de ce qui s'y passe, que les sens se trompent souvent. Mais si S. Chrysostôme établit ce principe commun à l'égard des sacrements de l'Eucharistie et du baptême, à cause de la conformité qu'ils ont en ce point, que les sens ne peuvent voir ni dans l'un ni dans l'autre de ces mystères l'effet *inintelligible* que le Saint Esprit y opère, il en tire des conclusions bien différentes, parce que ces effets du Saint-Esprit dans l'Eucharistie et dans le baptême sont bien différents. Il conclut, à l'égard du baptême, que cette eau opère *le renouvellement et le nettoiement de l'âme,* qui sont ces effets *inintelligibles* où les sens ne peuvent atteindre, et sur lesquels il ne les faut pas croire : Νοητὸν δὲ τὸ ἀποτελούμενον ἡ γέννησις καὶ ἡ ἀναχαίνησις. Mais il conclut à l'égard de l'Eucharistie que *c'est le corps de Jésus-Christ,* et que *c'est ce qu'il faut croire sans hésiter.* Il conclut que *nous le voyons,* que *nous le touchons,* que *nous le mangeons lui-même, non sa forme*

(1) Naz., orat. 40; Marcus Erem., de Bapt.; Chrysost., in Gal. 3 hom. 27, ad Eph. hom. 20· auctor Dialog. Cæsario trib., dial. 3, interr. 127.

(2) Dion., eccl. Hier. c. 2; auct. Const., l. 7, c. 44; Tert., de Bapt. l. 4; Amb., de Spir. sanct. l. 1, c. 7; Basil., de Spir. sanct. c. 27; Gel. Cyzice, cap. de Bapt.; Theoph. Alex., Pasch. 1; Cyr., Cat. ill. 3; Cyrill. Alexand., in Joan., p. 147; Epitome Theod., ad finem Clementis Alex.; Chrys., hom. 83.

et sa figure. Il conclut qu'il se donne lui-même à nous, qui devrions nous estimer trop heureux de voir seulement ses vêtements. Outre qu'il ne dit pas à l'égard du baptême, que ce que l'Écriture *nous en apprend soit contraire au rapport de nos yeux et de nos pensées;* il ne dit pas que ce que l'Écriture nous en apprend paraisse impossible, comme Hésychius (l. 2, in Levit.) le dit formellement de l'Eucharistie.

Le baptême opérant des effets surnaturels de grâce, qui n'étaient que signifiés par les sacrifices de l'ancien Testament, les Pères (1) ont eu sujet de dire qu'il y avait entre ce sacrement et le baptême de l'ancienne loi la même différence qu'entre les songes et la réalité, entre des ombres ou des figures et la vérité solide; qu'il s'y rencontrait quelque chose de plus grand que le temple, savoir Jésus-Christ; que ces eaux étaient plus pures que le sang des victimes que l'on offrait sous la loi. Mais ces Pères ne préfèrent pas le baptême à ces anciens sacrements, comme étant le corps de Jésus-Christ, ou le sang de Jésus-Christ, et ils ne disent pas qu'il y a autant de différence entre les sacrifices et les baptêmes de la loi ancienne et notre baptême, qu'entre des figures et le corps de Jésus-Christ. Ils le préfèrent en efficace et non en essence (2).

Le baptême nous donnant entrée dans le corps de Jésus-Christ, et nous y unissant par le moyen de son Esprit qu'il nous communique, nous rendant membres de cette société des saints qui compose le corps du Grand-Prêtre, il n'est pas étrange, comme nous l'avons remarqué, que les Pères (3) disent que par le baptême nous sommes faits *concorporels* avec Jésus-Christ; que notre chair devient la chair du Crucifié, parce qu'elle commence à appartenir à Jésus-Christ; que nous sommes participants de ce corps, et enfin que nous le mangeons en un certain sens. Mais cette vérité de l'union au corps de Jésus-Christ, qui a porté les Pères à se servir de toutes ces expressions, ne les a jamais engagés à dire que dans le baptême *Jésus-Christ entre en nous par sa chair, et* qu'*il y est reçu par son corps* (4).

Quand il serait vrai que les Pères auraient dit que les anges sont présents au baptême, et qu'il ne faudrait point entendre par métaphore ce que S. Cyrille de Jérusalem dit des baptisés (Catech. illumin. 3), χορεύσουσι περὶ ὑμῶν ἄγγελοι, ce qui semble se devoir traduire par ces mots, *exultabunt,* ou, *exilient propter vos angeli*, et non pas comme Aubertin le traduit, *saltabunt circa vos angeli;* il y a néanmoins bien de la différence entre ces expressions et ce que les Pères (Chrysost., de Sacerd. l. 6) rapportent littéralement des anges à l'égard de l'Eucharistie, qu'ils sont présents à la célébration des mystères, qu'ils y baissent la tête comme des soldats devant leur roi, et que Dieu avait accordé à de saints hommes de les voir en cet état. Car à l'égard du baptême, la présence des anges marquée par ce Père se rapporte aux baptisés et non pas aux signes, parce qu'un baptisé est plus noble que le baptême; au lieu que toutes les fois que les Pères parlent de la présence des anges dans l'Eucharistie, ils la rapportent toujours à l'honneur de Jésus-Christ et de son corps (1).

L'efficace du baptême venant du sang de Jésus-Christ, et ce sacrement nous appliquant la grâce que Jésus-Christ nous a méritée par l'effusion de son sang, il n'est pas étrange que cette vérité réelle ait produit ces métaphores, que *nous sommes baptisés dans le sang de Jésus-Christ, dans le sang de l'Agneau;* que nous sommes *oints, teints, protégés, nettoyés, arrosés par le sang de Jésus-Christ, par le sang de l'Agneau;* que *le baptême est rougi du sang de Jésus-Christ* (métaphore qui a son fondement et dans la rougeur du sang, et dans le rapport du baptême à la mer Rouge, qui en était la figure); que *nous y sommes revêtus d'une pourpre teinte dans le sang de Jésus-Christ;* que *nous y sommes revêtus de Jésus-Christ.* Toutes ces expressions ayant des fondements clairs et certains dans l'Écriture, étant destituées des suites et des conséquences qui les devraient accompagner si ces paroles étaient littérales; n'étant ni prouvées, ni fortement affirmées, ni défendues contre les doutes qui s'élèveraient en foule contre le sens littéral; n'étant jamais proposées à croire dans ces termes, et la vérité signifiée par ces expressions étant souvent exposée en termes simples, elles portent les caractères naturels de métaphores; elles y sont clairement déterminées, elles ne peuvent tromper personne, et elles n'ont effectivement jamais donné d'autre idée que celle du sens métaphorique.

Enfin nous avons fait voir en d'autres lieux en quel sens S. Chrysostôme dit que nous sommes mêlés avec Jésus-Christ; et S. Cyrille et S. Fulgence, que nous mangeons le corps de Jésus-Christ dans le baptême. Nous avons montré combien ces expressions sont différentes de celles dont ils se servent à l'égard de l'Eucharistie; de sorte que dans ces prétendues conformités, il y a pourtant toujours d'extrêmes différences entre la manière dont les Pères ont parlé du baptême et celle dont ils ont parlé de l'Eucharistie. Que sera-ce donc si l'on ramasse toutes les distinctions qu'ils y ont mises, et que l'on réunisse tout ce qui est particulier à l'Eucharistie, et qui n'a jamais été appliqué au baptême? Nous avons tâché de le faire remarquer dans la suite de nos preuves; mais il est utile d'en faire ici une image raccourcie, afin de faire voir que ces comparaisons continuelles qu'Aubertin fait de l'Eucharistie avec le baptême ne sont que des

(1) Basil., de Spirit. sancto, c. 14; Nazianz., orat. 40.
(2) Ambros., de Iis qui myst. initiant., c. 9; Hier., in cap. 1 Epist. ad Tit. Voyez ci-dessus l. 6, c. 8 et 10.
(3) Isid. Polus, epist. 195; Leo, serm. 14 de Pass.
(4) Voyez ci-dessus l. 5, ch. 2.

(1) Chrysost., in Joan., hom. 45; in Actis, hom. 21; hom. 3, in Epist. ad Ephes.; hom. 3, de incom. Nat. Dei. Hieron., in Isaiâ 1 et 55; Naz., orat. 40; Prosper., de Promis. part. 2, c. 2; August., in Joan., c. 4; auct. hom. de Pasch., Cæsar. tribut.

illusions continuelles, et que rien n'est plus propre à persuader combien cette méthode est fausse et trompeuse, que d'avoir prétendu la faire servir à prouver que les expressions des Pères ne portaient pas plus à croire que le corps de Jésus-Christ était présent dans l'Eucharistie, qu'elles portent à croire que son sang est présent dans le baptême; puisque c'est la prétention du monde la plus déraisonnable et la plus hors d'apparence. Car il faut bien remarquer, comme nous avons déjà dit, que ces différences ne montrent pas seulement que l'Eucharistie doit être distinguée du baptême, par ces expressions que l'on n'applique jamais au baptême; mais que celles mêmes qui sont communes à l'Eucharistie et au baptême ont des sens différents, parce que ces expressions communes sont déterminées par les particulières. Pour confondre donc les ministres sur cette vaine ressemblance qu'ils prétendent mettre entre les expressions familières aux saints Pères sur le sujet de l'Eucharistie et celles dont ils ont usé à l'égard du baptême, il n'y a qu'à leur demander :

Où trouveront-ils que l'on ait dit que l'eau du baptême fût le sang de Jésus-Christ, quoique ce langage sacramental, que les ministres prétendent être si autorisé et si commun, donnât autant de lieu de le dire, qu'ils s'imaginent qu'on en a eu à l'égard de l'Eucharistie? M. Claude croit-il qu'il suffise, pour rendre raison de cette différence que les Pères ont mise entre l'Eucharistie et le baptême par la diversité de ces expressions, d'alléguer que ce qui a fait que l'on a toujours appelé l'Eucharistie le corps et le sang de Jésus-Christ, et que l'on n'a pas employé la même expression à l'égard du baptême, en appelant l'eau sang de Jésus-Christ, c'est que l'exemple de Jésus-Christ autorisait l'une, et que ne s'étant pas servi du même langage à l'égard du baptême, elle ne s'est pas établie de la même sorte? Mais si ces expressions, où l'on donne aux signes le nom des choses qu'elles signifient, sont si naturelles, on n'avait pas besoin d'un exemple particulier pour s'exprimer de la sorte; l'usage commun de ce langage suffisait pour s'en servir aussi bien à l'égard du baptême qu'à l'égard de l'Eucharistie. Que s'il n'est pas naturel, pourquoi prétendent-ils que Jésus-Christ s'en est servi?

Où trouveront-ils que les Pères aient proposé quelqu'une des métaphores que nous avons alléguées, que *nous y sommes arrosés, nettoyés, teints, oints, protégés* par le sang de Jésus-Christ, comme des objets de foi, en les appuyant sur l'Écriture; en disant qu'il les faut croire, qu'il s'y faut arrêter; et cela sans s'expliquer davantage, comme ces mêmes Pères le font à l'égard de l'Eucharistie?

Où trouveront-ils que, de même que S. Épiphane (in Anch.) et l'auteur des Dialogues attribués à Césarius (dial. 3, inter. 169) disent expressément qu'encore que l'Eucharistie n'ait rien de semblable au corps de Jésus-Christ, qu'on n'y voie qu'une figure ronde et inanimée, néanmoins il n'y a personne qui n'ajoute foi à ces paroles : *Ceci est mon corps*, il soit dit de même à l'égard du baptême, qu'encore qu'il ne paraisse pas rouge, et que l'on ne voie pas que nous soyons teints et arrosés de sang, il faut croire néanmoins et que l'eau du baptême est rouge, et que nous y sommes proprement teints de son sang?

Où trouveront-ils que l'on ait fait confesser aux fidèles que nous sommes revêtus de Jésus-Christ, teints et arrosés de son sang dans le baptême; que nous y sommes revêtus d'une pourpre teinte dans le sang de Jésus-Christ, comme on leur a fait confesser qu'ils recevaient le corps de Jésus-Christ, par l'*amen* qu'on leur faisait dire en les communiant? (Ambros., de Iis qui myst. init., c. 9.)

Où trouveront-ils qu'on ait appuyé toutes ces métaphores du baptême sur la vérité de Dieu, en ajoutant, comme fait S. Gaudence (1) à l'égard de l'Eucharistie : « Croyez ce qui vous a été annoncé, que l'eau du baptême est rouge, que vous êtes teints du sang de Jésus-Christ, et que vous êtes revêtus de Jésus-Christ? »

Où trouveront-ils qu'on ait exhorté les fidèles s'il leur restait quelque doute que l'eau du baptême ne fût rouge, et que nous n'y fussions arrosés du sang de Jésus-Christ, que nous n'en fussions revêtus, de le consumer par l'ardeur du Saint-Esprit, comme S. Gaudence (tract. 2, in Exod.) et Hésychius (lib. 2, in Levit.) y exhortent les fidèles à l'égard de ce qui est contenu dans ces paroles : *Ceci est mon corps?*

Où trouveront-ils qu'on ait exhorté les fidèles à ne s'en fier pas à leurs yeux et à leur raisonnement à l'égard du sens de ces expressions : *Nous sommes teints et arrosés du sang de Jésus-Christ; le baptême est rouge par le sang de Jésus-Christ*, et autres métaphores; mais de les recevoir avec une humble foi?

Où trouveront-ils que ces expressions, que nous sommes revêtus dans le baptême *de la pourpre* teinte dans le sang de Jésus-Christ, qu'il est *rouge du sang de Jésus-Christ*, que *nous y sommes teints et arrosés de son sang*, aient excité un doute et une difficulté que les Pères se soient crus obligés d'éclaircir, comme il s'en est élevé un à l'égard de la vérité contenue dans ces paroles : *Ceci est mon corps?* (Voyez ci-dessus l. 4, ch. 1.)

Où trouveront-ils que ce doute ait été exprimé par des paroles contradictoires à ces expressions métaphoriques, en disant : Je ne vois pas cette eau du baptême rouge; je ne vois pas ces baptisés teints de sang, comme tout cela se trouve à l'égard de l'Eucharistie? (Ambr., de Init., c. 9; de Sacr. l. 6, c. 1.)

Où trouveront-ils que l'on ait fondé ce doute sur la contrariété entre la vue et ce qu'il faut croire du baptême, et que l'on ait dit : Je vois cela comme de l'eau ordinaire; comment me dites-vous que cette eau est rougie par le sang de Jésus-Christ? Je vois ce baptisé tout nu et avec la couleur ordinaire des

(1) Gaudent., tract. 2 in Exod.; Cyr., catech. 4 myst.; Chrysos., hom. 83, in Matth.

corps; comment me dites-vous qu'il est arrosé du sang de Jésus-Christ, qu'il est revêtu d'une pourpre teinte du sang de Jésus-Christ?

Où trouveront-ils que ces doutes aient été combattus, ou par ce que dit l'Écriture, que nous sommes revêtus de Jésus-Christ, ou par l'autorité des Pères, qui nous assurent que l'eau du baptême est teinte du sang de Jésus-Christ, comme ils savent que tout cela a été fait à l'égard de l'Eucharistie?

Où trouveront ils que l'on ait déclaré aux fidèles que le baptême est véritablement rouge; qu'il est rouge selon la vérité; que c'est de vrai sang, que nous y sommes véritablement arrosés, teints du sang de Jésus-Christ; comme nous avons fait voir que tous les Pères ont dit que le pain consacré était le vrai corps de Jésus-Christ; que c'était véritablement, selon la verité, le corps de Jésus-Christ? (Voyez ci-dessus l. 4, c. 8.)

Où trouveront-ils qu'il soit dit à l'égard du baptême, que ce dont nous y sommes arrosés, est proprement le sang de Jésus-Christ, est le propre sang de Jésus-Christ, est le sang même de Jésus-Christ, et que les Pères et les fidèles de tous les siècles de l'Église se soient accordés dans ces expressions, comme nous avons fait voir que toute l'Église de tous les siècles s'est accordée dans ces autres expressions, que l'Eucharistie est *le propre corps, le corps même de Jésus-Christ, et* que *Jésus-Christ entre en nous par sa propre chair?* (Voyez ci-dessus l. 4, ch. 10 et 11.)

Où est-ce qu'on a dit du baptême : Recevez avec une foi entière ce sang de Jésus-Christ; car sous l'espèce d'eau le sang vous est donné? (Cyr., Cat. myst.)

Ou a-t-on dit : Sachez, et tenez pour certain, que vous n'êtes pas arrosés d'eau, mais du sang de Jésus-Christ, quoique les yeux vous disent que c'est de l'eau, comme S. Cyrille de Jérusalem dit qu'il faut tenir pour certain que le pain qui se voit n'est pas du pain, quoique le goût le juge tel, mais le corps de Jésus-Christ?

Où a-t-on jamais dit du baptême que ce serait une folie de dire que nous y sommes revêtus de Jésus-Christ, si l'Écriture ne nous l'enseignait, comme S. Hilaire (de Trin. l. 8) dit cela à l'égard de cette proposition : *Ma chair est vraiment viande?*

Où a-t-on dit que le sang de Jésus-Christ était divisé sans division à tous les baptisés, et où a-t-on demandé comment cela se pouvait faire, comme S. Grégoire de Nysse (Orat. cat. c. 37) demande comment il se peut faire que le corps de Jésus-Christ soit continuellement divisé à tant de milliers d'hommes, et qu'il soit tout entier en chacun d'eux? (Voyez ci-dessus l. 5, c. 9.)

Où a-t-on dit que ce qui est marqué par ces paroles, que nous sommes *revêtus* de Jésus-Christ dans le baptême paraît impossible, comme Hésychius (l. 2, in Levit.) le dit à l'égard de ce que signifient ces paroles : *Ceci est mon corps?*

Où a-t-on dit à l'égard du baptême, qu'il est appelé et est en effet le sang de Jésus-Christ, comme S. Grégoire de Nysse (orat. de Bapt.) dit que le *pain est appelé et est en effet le corps de Jésus-Christ?*

Où trouvera-t-on que l'efficace de l'eau du baptême ait été attribuée au sang de Jésus-Christ, présent et nettoyant nos corps, et que comme S. Grégoire de Nysse (Orat. cat. c. 37) dit que Jésus-Christ, par une dispensation de grâce, entre par sa chair dans ceux qui croient, se mêlant dans le corps des fidèles, quelque Père ait dit de même en parlant du baptême, que Jésus-Christ, par une dispensation de grâce, s'applique et se joint par son sang au corps des baptisés, qui en sont arrosés et lavés?

Où trouvera-t-on que, pour expliquer l'effet du baptême, on ait eu recours à la vertu de vivifier, que la chair et le sang de Jésus-Christ ont reçue par l'union avec le Verbe, comme S. Cyrille explique toujours, par cette union de la chair de Jésus-Christ au Verbe, de quelle manière elle nous vivifie dans l'Eucharistie? (Voyez ci-dessus l. 5, c. 6).

Où trouvera-t-on qu'il soit dit de Jésus-Christ dans le baptême, qu'il nous est joint par son propre sang, comme il est souvent dit à l'égard de l'Eucharistie, que Jésus-Christ entre en nous par sa propre chair?

Où est-il dit que nous sommes unis au sang de Jésus-Christ par le baptême, comme une cire est jointe à une autre cire, de même que S. Cyrille le dit pour exprimer notre union avec Jésus-Christ dans l'Eucharistie?

Où est-il dit que Dieu nous donne dans le baptême son sang à voir et à toucher, comme les Pères le disent de l'Eucharistie?

Où est-il dit en montrant l'eau du baptême, que c'est là ce sang qui nettoie les péchés du monde?

Où est-il dit à l'égard du baptême, que nous avons dans la terre ce qu'il y a de plus précieux dans le ciel, savoir la chair et le sang de Jésus-Christ, comme on a vu que S. Chrysostôme (hom. 24, in 1 Epist. ad Cor.) dit tout cela de ce que nous recevons à l'autel?

Où est-il dit, à l'égard de cette manducation de la chair de Jésus-Christ dans le baptême, admise par S. Fulgence, que nous la mangeons d'une manière dont il est impossible que la divinité soit mangée; ce que S. Cyrille dit expressément de la manière de manger Jésus-Christ dans l'Eucharistie? (Voyez ci-dessus l. 5, c. 5.)

Où est-il dit du baptême, que Jésus-Christ nous y donne sa chair; qu'il nous vivifie par sa chair, quoique, selon la doctrine des ministres, on ait autant de sujet de le dire à l'égard du baptême qu'à l'égard de l'Eucharistie? (*Ibid.*)

Où a-t-on dit que puisque le Verbe rend sa chair vivifiante, il ne faut pas douter que le baptême ne nous vivifie, parce que nous y recevons cette chair?

Où a-t-on reproché à Nestorius de rendre le baptême de peu d'utilité, en privant la chair de Jésus-Christ de l'union avec le Verbe?

Où a-t-on dit de l'eau du baptême ce que S. Cyrille

dit de l'Eulogie, qu'*elle nous communique son propre bien, qui est l'immortalité ?*

Où a-t-on dit du baptême, que, de même que Jésus-Christ, afin de montrer que sa chair est vivifiante, ne s'est pas contenté d'employer ses paroles aux miracles qu'il a faits, mais encore l'attouchement de sa chair, il avait voulu aussi nous toucher par son sang dans le baptême, comme S. Cyrille le dit de l'Eucharistie ?

Où a-t-on remarqué expressément que par le baptême nous n'étions pas seulement spirituellement unis à la chair de Jésus-Christ, mais aussi corporellement, comme le même S. Cyrille (in Joan., l. 11, p. 862) dit que nous le sommes par l'Eulogie mystique, et que nous avons cette double union avec Jésus-Christ ?

Où est-il dit que Jésus-Christ par le baptême habite corporellement en nous, comme S. Cyrille (in Joan., p. 1001) le dit de l'Eucharistie ?

Où a-t-on remarqué que le sang de Jésus-Christ est indivisiblement appliqué au corps des baptisés, et que quoique reçu sur tant de différents corps il demeure néanmoins tout entier en soi ; comme nous avons vu que tous les Pères font cette remarque à l'égard du corps de Jésus-Christ, que l'Eucharistie nous communique ?

Où est-ce que ces mêmes Pères ont remarqué que le sang indivisible de Jésus-Christ, reçu par le baptême en tant de sujets différents, les unit en un même corps, parce qu'il est un, comme ils attribuent à l'Eucharistie d'être le lien d'union entre les fidèles, à cause de l'indivisibilité du corps de Jésus-Christ ?

Où a-t-on dit à l'égard du baptême ce que l'auteur du livre des Sacrements, S. Cyrille d'Alexandrie et plusieurs autres auteurs après eux disent de l'Eucharistie, que c'est par une condescendance de Dieu que l'on n'y voit pas du sang, de peur de nous causer de l'horreur ?

Où a-t-on dit du baptême, que les méchants y reçoivent le corps et le sang de Jésus-Christ, et qu'ils font un aussi grand crime en recevant ce corps en une conscience corrompue, que ceux qui l'ont percé de clous, comme S. Chrysostôme et plusieurs Pères le disent de l'Eucharistie ?

Où est-il dit du baptême, que l'eau y soit convertie en l'efficace du sang de Jésus-Christ, comme on le trouve dit de l'Eucharistie dans un passage de S. Cyrille, dont Aubertin abuse si mal à propos, comme nous l'avons montré ?

Quel auteur a jamais dit du baptême, que comme Notre-Seigneur est le vrai Fils de Dieu, et qu'il ne l'est pas seulement par grâce, mais qu'il l'est comme Fils de la substance du Père, ainsi c'est son vrai sang dans lequel nous sommes plongés dans le baptême, comme l'auteur du livre des Sacrements le dit en parlant de l'Eucharistie ; ajoutant en suite de cette même comparaison, que c'est sa vraie chair que nous recevons t son vrai sang qui est notre breuvage ? (L. 6, c. 1.)

Où est-ce que les ministres feront voir que l'on ait invoqué le S.-Esprit par toute la terre, pour rendre l'eau du baptême sang de Jésus-Christ, ou sa chair même ; comme on leur fait voir que l'on a invoqué le S.-Esprit par toute la terre, et dans toutes les Liturgies, afin qu'il fît le pain corps de Jésus-Christ, et le corps même de Jésus-Christ ?

Où a-t-on dit que l'eau du baptême était changée, convertie, transformée, transélémentée au sang de Jésus-Christ, comme on dit tout cela du vin consacré ?

Où est-ce que les Pères ont allégué l'exemple des effets les plus merveilleux de la puissance de Dieu, de la création du monde, de l'incarnation, des miracles de l'Égypte et du désert, non pour prouver en général que Dieu fait des opérations merveilleuses dans le baptême, mais pour prouver en particulier que la nature y est changée ; que ce n'est plus ce que la nature a formé, mais ce que la bénédiction a consacré, et qu'après la consécration de l'eau c'est le sang de Jésus-Christ ? Or ce qu'ils n'ont jamais fait à l'égard du baptême, M. Claude sait bien qu'ils l'ont fait à l'égard de l'Eucharistie.

Où a-t-on demandé : *Pourquoi cherchez-vous l'ordre de la nature* dans le sang et la chair de Jésus-Christ que vous recevez au baptême, puisque Jésus-Christ est né d'une vierge contre l'ordre de la nature, comme S. Ambroise (de Iis qui myst. init., c. 9) fait cette demande à l'égard de l'Eucharistie ?

Où a-t-on opposé le baptême à l'eau de la pierre du désert, comme le sang de Jésus-Christ à sa figure ; de même que S. Ambroise (*ibid.*) oppose l'Eucharistie à la manne, comme le corps de Jésus-Christ à son image ?

Où a-t-on dit à l'égard du baptême, que Dieu nous y donne son sang au lieu du sang des bêtes, comme S. Chrysostôme (hom. 24, in 1 Epist. ad Corint.) le dit expressément de l'Eucharistie ?

Où est-il dit que nous recevons dans le baptême cette chair et ce sang, qui est l'accomplissement de tous les sacrifices de la loi ancienne, et dont il est dit dans le psaume 39 : *Vous n'avez point voulu d'oblation et de sacrifice, mais vous m'avez formé un corps,* comme S. Augustin dit expressément tout cela de l'Eucharistie ?

Pourquoi tous les Pères sont-ils convenus de dire que Jésus-Christ est offert dans l'Eucharistie, que son corps et son sang y sont sacrifiés à Dieu, et qu'aucun des Pères ne s'est avisé de dire que le sang de Jésus-Christ soit offert dans le baptême ? (Voyez ci-dessus l. 6, c. 12.)

Pourquoi ne trouve-t-on dans aucun Père que si la femme de l'Évangile fut bien guérie d'un flux de sang, en touchant seulement la frange de la robe de Jésus-Christ, nous devons bien plutôt être guéris de nos maladies en le possédant lui-même tout entier par l'eau du baptême, de même que l'on trouve cette comparaison appliquée à l'Eucharistie par S. Denis d'Alexandrie, S. Chrysostôme et S. Chrysologue ? (Voyez ci-dessus l. 6, c. 13.)

Pourquoi n'a-t-on pas dit à l'égard du baptême,

que Jésus-Christ n'imite pas les mères qui donnent leurs enfants à nourrir à d'autres, ou qui les lavent dans de l'eau commune, mais qu'il nous y lave dans son sang, et nous nourrit de son sang? Et pourquoi ces expressions n'ont-elles paru raisonnables aux Pères qu'étant appliquées à l'Eucharistie? (*Ibid.*)

D'où vient que les Pères ne se sont point avisés à l'égard du baptême, de se servir de ces belles raisons qu'ils emploient à l'égard de l'Eucharistie, et de nous dire, à l'imitation de S. Chrysostôme (hom. 24, in 1 Epist. ad Cor.) : *Si personne ne voudrait toucher le vêtement du roi avec des mains sales,* oserons-nous donc recevoir avec tant d'outrages le sang de Jésus-Christ, ce sang sans tache et tout pur, ce sang uni à la divinité?

Pourquoi les Pères (*id.*, *ibid.*) ne nous exhortent-ils point à révérer le sang de Jésus-Christ dans le baptême par l'exemple des mages, comme ils emploient cet exemple pour nous porter à révérer son corps dans l'Eucharistie?

Pourquoi ne disent-ils point (*id.*, *ibid.*) que nous voyons dans le baptême plus que ne virent les mages, comme ils le disent à l'égard de l'Eucharistie?

Pourquoi n'ont-ils point choisi la célébration du baptême comme un temps favorable de prier pour les morts, comme ils ont choisi la célébration de l'Eucharistie comme un temps très-convenable à cette action de charité, à cause de la présence du Roi, si ce Roi n'était pas plus présent dans l'un que dans l'autre de ces sacrements? (Chrysost., hom. 41, in 1 Epist. ad Cor.; hom. 3, in Epist. ad Philipp.)

Pourquoi S. Chrysostôme (hom. 2, ad pop. Ant.) ne disait-il pas aussi bien du baptême que de l'Eucharistie qu'au lieu qu'*Élie, en laissant son manteau à son disciple, ne l'avait pas emporté, Jésus-Christ nous avait laissé son sang et l'avait emporté?* Et par quel étrange hasard toutes ces expressions se trouvent-elles toutes réunies sur le sujet de l'Eucharistie, sans que les Pères s'en servent jamais à l'égard du baptême, où, selon les calvinistes, ils avaient le même droit de les employer?

Il faudrait être ou bien opiniâtre ou bien aveugle, pour prétendre encore, après tout cela, avoir le même droit de prendre en un sens métaphorique les expressions par lesquelles on fait entendre que Jésus-Christ est présent dans l'Eucharistie, que l'on en a d'expliquer ainsi celles qui semblent dire la même chose du baptême. Car les expressions ne sont pas les mêmes dans le sens lorsqu'elles ont tant de différentes déterminations qui naissent de la matière, et qui les attachent à des sens différents. Or toutes ces différences que nous venons de remarquer, tiennent lieu de déterminations, et ne permettent pas à l'esprit de recourir au sens métaphorique, dans les expressions mêmes qui en seraient susceptibles, parce qu'il en juge par le sens et par la pensée des Pères, dont ces différences ne leur laissent aucun lieu de douter.

CHAPITRE XVI.

Qu'il n'y a nulle proportion entre ce que les Pères ont dit des autres signes d'institution, et ce qu'ils ont dit de l'Eucharistie, ni même entre ce qu'ils ont dit des pauvres, et les expressions ci-dessus rapportées.

Ce que nous avons prouvé dans le chapitre précédent s'étend beaucoup plus loin que l'exemple particulier du baptême, auquel nous l'avons appliqué, et il n'y a qu'à repasser ces différences que nous avons marquées, pour reconnaître qu'elles ont lieu généralement dans tous les signes d'institution de l'ancien et du nouveau Testament, et que comme elles font voir que l'on a parlé de l'Eucharistie d'une manière toute différente de celle dont on s'est servi à l'égard de tous ces autres signes, elles donnent lieu de conclure que l'on en a eu une idée toute différente. Car si l'Eucharistie ne tenait lieu que d'un signe d'institution, et que ce fût en quoi consiste sa nature, et l'idée que les Pères ont voulu nous en donner, il est certain que l'on en pourrait dire peu de choses, que l'on ne pût dire de la même sorte de la manne et des autres figures d'établissement. Par quelle étrange bizarrerie les Pères auraient-ils donc inventé, à l'égard de la sainte Eucharistie, un langage tout nouveau, et dont ils ne se seraient jamais servis à l'égard d'aucune de ces choses qui leur auraient donné lieu d'employer de semblables expressions? Pour en être convaincu, il n'y a qu'à se remettre dans l'esprit ces différences, et à considérer qu'il n'est dit ni à l'égard de la manne, ni à l'égard de l'agneau pascal, ni à l'égard des pains de proposition, ni à l'égard de la pierre du désert, ni à l'égard du chrême, ni à l'égard de l'Eucharistie comme symbole du peuple, aucune de ces choses que nous avons fait voir que les Pères ont dites de l'Eucharistie comme sacrement du corps de Jésus-Christ. On n'a point exhorté, par exemple, à croire que l'agneau pascal fût le passage, ou que la pierre fût Christ. On ne s'est point servi de l'autorité de l'Écriture pour le prouver. On n'a point dit qu'il le fallût croire *certainement, indubitablement, fermement.* On n'a point dit qu'il en fallût être persuadé nonobstant la différence apparente de ces choses et de ce que l'on disait qu'elles étaient. On n'a point fait confesser que la pierre fût Christ, ni que l'agneau fût passage. On n'a point exhorté les fidèles, s'il leur restait quelque doute sur ce point, de le consumer par l'ardeur de la foi. On ne leur a point dit, sur aucun de ces signes, qu'il ne s'en fallait pas fier à leurs yeux ni à leur raisonnement. On n'a marqué ni réfuté aucun doute sur aucun de ces exemples. On n'a point dit que l'agneau fût véritablement le passage, ni que la pierre du désert fût le propre corps de Christ, ni que l'Eucharistie fût le peuple même. On n'a point dit que sous l'espèce du pain et du vin, le peuple nous était donné, quoique nos yeux ne nous le rapportassent pas. On n'a point dit que sans l'autorité de l'Écriture, ce serait une folie de dire que la pierre fût Christ. On n'a point fait entendre que la raison y trouvait des impossibilités.

On n'a point dit d'aucun de ces signes, qu'il fût appelé, et qu'il fût en effet son original. On n'a point dit que Jésus-Christ entrât par sa chair dans ceux qui mangeaient la manne ou l'agneau pascal, ni que le peuple entre ou s'introduise par sa chair en ceux qui mangent l'Eucharistie; ni qu'il leur est joint comme une cire jointe à une autre cire; comme un levain mêlé dans de la pâte, comme une étincelle cachée dans la paille, comme du plomb fondu avec de l'argent. On n'a point dit que Jésus-Christ ait vivifié par sa chair aucun de ceux qui mangeaient ou l'agneau pascal, ou la manne, ou qui ont bu l'eau de la pierre du désert. On n'a point dit que Jésus-Christ leur ait été corporellement uni. On n'a point remarqué que sa chair et son sang aient été indivisiblement dans tous les Juifs spirituels. On n'a point dit que c'est par condescendance que la manne n'avait pas le goût de la chair, et que l'agneau pascal ne paraissait pas un passage. On n'a jamais invoqué le S.-Esprit, ni pour faire la manne ou l'agneau pascal corps de Jésus-Christ, ni pour faire le pain et le vin de l'Eucharistie le peuple. On n'a jamais dit que l'agneau pascal ait été converti au corps de Jésus-Christ. Un seul auteur l'a dit de la manne, et M. Claude avoue que son expression est inouïe. On n'a jamais prouvé par la création du monde et par les miracles du désert, que Dieu puisse faire le pain et le vin le peuple, ou l'agneau passage. On n'a point remarqué qu'il fût contre l'ordre de la nature que la pierre du désert fût Jésus-Christ, ou que la manne le marquât, ou que le pain signifiât le peuple dans l'Eucharistie.

Quelle est donc la justesse de l'esprit, ou plutôt la sincérité des ministres, de vouloir confondre des expressions que les Pères ont distinguées en tant de manières? Pourquoi le sens commun ne leur fait-il pas voir tout d'un coup que si ces paroles : *Ceci est mon corps,* étaient semblables dans le sens à celles-là : *La pierre était Christ,* où à celles que l'on peut former sur ce modèle, que *l'eau est le peuple,* que *le pain de l'Eucharistie est l'Église,* que *l'agneau immolé est Jésus-Christ,* elles n'auraient pas des suites si différentes? Comment ne voient-ils pas que toutes ces suites qui accompagnent ces paroles : *Ceci est mon corps,* dépendent uniquement du sens de réalité auquel elles ont été prises, et que le défaut de ces mêmes suites dans tous les autres exemples, vient aussi uniquement de ce qu'ils n'ont jamais été pris dans un sens de réalité, mais seulement dans un sens de figure? Pourquoi ne font-ils pas réflexion que c'est là la principale règle qui nous fait discerner les expressions métaphoriques des simples, et, par conséquent, que c'est un des fondements du langage humain, qui est tout appuyé sur ce discernement que nous en faisons naturellement? A quoi bon nous produire donc sans cesse la conformité que peuvent avoir quelques expressions dont les Pères se servent sur le sujet de l'Eucharistie, avec celles qu'ils emploient sur ces autres signes purement signes, puisque l'on ne peut pas ignorer qu'ils les ont séparées en tant de manières? A quoi bon nous répéter aussi continuellement que les Pères ont parlé des pauvres comme de Jésus-Christ même; que S. Grégoire de Nazianze, en parlant des pauvres, dit (orat. 16) : *Visitons Jésus-Christ pendant que nous le pouvons; ayons soin de Jésus-Christ, nourrissons Jésus-Christ, revêtons Jésus-Christ, donnons retraite à Jésus-Christ, honorons Jésus-Christ;* que S. Éphrem dit (de Amor. paup.) que celui *qui conduit un pauvre en sa maison, y conduit Jésus-Christ même;* que S. Grégoire de Nysse dit (de Paup. amand.) que *Jésus-Christ a revêtu les pauvres de sa propre personne;* que S. Paulin dit (orat. 1) : *Concevez qu'en la personne de chaque pauvre on donne à boire et à manger à Jésus-Christ;* que S. Léon dit (de Jejun. sept. mens.) que *celui-là distribue son bien comme il faut, qui connaît, qui nourrit et qui habille Jésus-Christ en la personne des pauvres;* que S. Césarius dit (serm. 6, hom. 22) que *quand le pauvre a faim, c'est Jésus-Christ qui est dans l'indigence;* que S. Chrysostôme fait ces reproches à son peuple : *Quoi! vous n'êtes point touchés en voyant Jésus-Christ même, comme un pauvre étranger qui n'a point d'habits?*

On avoue qu'il y a une infinité de lieux semblables dans les Pères, et le seul S. Chrysostôme en peut fournir un très-grand nombre; mais c'est toujours la même métaphore. Et quoiqu'elle produise un petit nombre d'expressions semblables et qui ont le même fondement, elle est pourtant dépourvue de toutes les suites naturelles qu'elle aurait si elle était prise à la lettre.

Si les Pères parlent souvent des pauvres comme de Jésus-Christ, ils les distinguent souvent de Jésus-Christ; ils en parlent comme étant des hommes, comme étant nos frères, comme étant capables d'être trompeurs, hypocrites, menteurs, comme n'étant pas Jésus-Christ. *Quoique ce que vous voyez,* dit S. Chrysostôme (hom. 89, in Matth.), *ne soit pas Jésus-Christ, néanmoins c'est lui qui demande et qui reçoit sous cette forme.* Ils ne les appellent Jésus Christ, et *Jésus-Christ même,* que lorsqu'il est question de quelque nécessité qui peut être soulagée par notre assistance; mais cette expression n'a point de lieu dans les autres rencontres. On dit bien que Jésus-Christ est nu en la personne des pauvres; qu'il est malade, qu'il a faim, qu'il manque de retraite; mais on ne dit point qu'il vit, qu'il se promène, qu'il s'entretient dans leur personne; parce que ce ne sont pas des actions dans lesquelles on exerce la charité envers eux en regardant Jésus-Christ. On ne sait pas même comment on se pourrait imaginer qu'un pauvre est Jésus-Christ, puisque ceux qui sont pauvres sentent bien qu'ils ne le sont pas; ce qui donne plus de liberté à la métaphore, parce qu'il y a moins de danger de se tromper. Et enfin on dit cent choses de l'Eucharistie que l'on ne dit point des pauvres, quoiqu'on les dût dire s'ils étaient réellement Jésus-Christ.

On ne dit point d'un riche devenu pauvre, qu'il est devenu Jésus-Christ. On exhorte bien les riches à re-

vêtir Jésus-Christ en la personne des pauvres; mais on ne les exhorte point de quitter leurs richesses pour devenir eux-mêmes Jésus-Christ. On ne dit point de ceux que la providence de Dieu réduit en cet état, que Dieu les a changés, transélémentés, convertis, transformés en Jésus-Christ. On ne congratule point les pauvres d'être Jésus-Christ. On n'invoque point le S.-Esprit, afin qu'il fasse un homme riche Jésus-Christ en le rendant pauvre. On ne se met point en peine de justifier ce changement d'un riche en Jésus-Christ par la pauvreté, en alléguant l'exemple de la création du monde. On ne propose point de doute contre le sens de ces paroles : Le pauvre est Jésus-Christ; et l'on ne dit point : *Je vois autre chose, comment me dites-vous que c'est Jésus-Christ?*

On ne tire point de cette proposition : Le pauvre est Jésus-Christ, la nécessité d'un changement de cet homme en Jésus Christ. On ne dit point que les pauvres sont véritablement et proprement Jésus-Christ même. On ne dit point que la raison pourquoi le pauvre ne paraît pas Jésus-Christ, est que Dieu ne nous veut pas éblouir de l'éclat de sa gloire. On n'exhorte point à adorer les pauvres de la même sorte que les mages adorèrent Jésus-Christ. On ne dit point que l'on voit en la personne des pauvres autant ou plus que ce que virent les mages. On n'exhorte point à consumer par l'ardeur de la foi les doutes que l'on pourrait avoir sur ce point, que les pauvres sont Jésus-Christ. On ne dit point que Jésus-Christ est sans division en tous les pauvres. On ne rapporte point pour raison de l'union des fidèles, qu'ils reçoivent un même Jésus-Christ en la personne des pauvres. Après avoir dit que les pauvres sont Jésus-Christ, on n'insiste point sur cette expression, en ajoutant : C'est ce Jésus-Christ qui est mort, c'est ce Jésus-Christ qui est monté aux cieux; c'est ce Jésus-Christ qui nous a délivrés de tous nos péchés. On ne dit point que le pauvre soit la vérité des sacrifices et des sacrements de l'ancienne loi. On ne dit point qu'il y a autant de différence entre ces sacrements et les pauvres, qu'entre l'ombre et la vérité, qu'entre des images et le corps de Jésus Christ. On ne dit point que l'on offre le pauvre à Dieu, ni qu'il est le sacrifice de l'Église. On ne dit point que Jésus-Christ nous ait laissé son corps en la personne des pauvres, au lieu du sang des bêtes qui le figuraient. On dit souvent tout cela de l'Eucharistie, et on ne le dit jamais des pauvres. Enfin, il y a un si grand nombre de différences essentielles qui distinguent ce que l'on dit de l'Eucharistie de ce que l'on dit des pauvres, que c'est se vouloir aveugler que de ne les vouloir pas reconnaître.

Ainsi je ne puis m'empêcher, en finissant ce point, de prier ceux qui liront ceci de considérer combien la voie que les ministres prennent pour répondre aux passages des Pères sur l'Eucharistie est fausse, trompeuse et remplie d'illusion. Car voici toute leur adresse, comme nous l'avons déjà remarqué en plusieurs lieux : quand ils se sentent pressés par un passage qui donne l'idée d'une présence réelle, et qui la signifie littéralement; ils cherchent dans les Pères des expressions qui ne se devant pas prendre littéralement, y paraissent néanmoins semblables. C'est en quoi Aubertin s'est particulièrement signalé; et c'est ce qui relève son ouvrage, et ce qui le distingue de ceux des autres ministres. Nous avons fait voir qu'il y réussit ordinairement fort mal; que ces amas de passages prouvent souvent le contraire de ce qu'il prétend; qu'il nous donne souvent le change, et qu'au lieu de produire des exemples semblables, il en substitue qui sont d'un genre tout différent; qu'il nous rapporte des exemples de propositions métaphoriques qu'on ne lui demande point, et dont il n'est point question, au lieu d'exemples de propositions figuratives qu'on lui demande, et dont il est question. Mais quand il y aurait mieux réussi qu'il n'a fait, et que les expressions qu'il compare seraient aussi semblables qu'elles le sont peu, que s'ensuivrait-il de là? Que si les unes sont métaphoriques, les autres peuvent êtres prises dans le même sens? Nullement. Car des expressions peuvent être toutes semblables, quoiqu'il soit très-certain que l'une est littérale et l'autre métaphorique; parce que l'une sera accompagnée de suites qui la déterminent au sens littéral, et que l'autre en étant destituée, le sens littéral en sera exclus; et c'est proprement ce qui arrive ici. Le pauvre est Jésus-Christ; l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ; ces deux expressions sont semblables, il est vrai. Donc elles peuvent toutes deux se prendre en un sens de figure. La conséquence est fausse et ridicule; parce que les Pères ont ajouté à l'une un grand nombre de déterminations qu'ils n'ont point ajoutées à l'autre. Mais pour égaler ces expressions, que l'on y ajoute aussi les mêmes suites et les mêmes déterminations, et je dis qu'alors elles signifieraient la même chose, c'est-à-dire que celle par laquelle on dit que les pauvres sont Jésus-Christ, marquerait qu'ils le sont réellement, pourvu que l'on dit des pauvres ce que les Pères ont dit de l'Eucharistie. Si l'on avait dit, par exemple, que le pauvre est changé en Jésus-Christ par la force de quelques paroles de l'Écriture; qu'il n'en faut point douter; que quoiqu'il paraisse différent de Jésus-Christ, c'est néanmoins Jésus-Christ; que Jésus-Christ s'est voulu cacher à nous sous cette forme, pour ne nous étonner pas par l'éclat de sa gloire; si l'on avait rapporté, pour le prouver, le changement d'eau en vin aux noces de Cana, la création du monde, les miracles du désert et celui de l'incarnation; si l'on avait attribué aux pauvres la vertu de vivifier, comme une conséquence de l'union hypostatique; si l'on avait représenté l'immortalité comme le propre bien des pauvres, et enfin si l'on avait dit des pauvres une partie seulement de ce que les Pères ont dit de l'Eucharistie, ce serait alors qu'on aurait été porté à expliquer ces expressions, accompagnées de ces suites, dans le sens littéral, quelque impossibilité qu'il y ait de s'imaginer que les pauvres soient Jésus-Christ. Mais parce que les Pères n'ont point voulu nous faire

prendre ce qu'ils ont dit des pauvres dans le sens simple et naturel des paroles, on ne trouve point aussi ces déterminations et ces suites. Les expressions où ils appellent les pauvres Jésus-Christ, y sont toutes nues, sans appui, sans conséquence ; et ainsi l'esprit est facilement détourné du sens littéral, parce qu'il n'en voit pas les marques et les caractères : comme on perd facilement la pensée qu'un homme qu'on appellerait *le roi* fût véritablement le roi, quand on ne voit en lui aucune des marques de la dignité royale. Et c'est ce qui a fait aussi que personne ne s'y est jamais trompé, et ne s'est imaginé que les Pères aient voulu dire que les pauvres fussent véritablement Jésus-Christ. Toute la terre a vu cette différence que les ministres ne veulent pas voir ; et en expliquant dans un sens métaphorique les expressions qui regardent les pauvres, sans que personne ait jamais été tenté de les prendre autrement, elle a pris au contraire dans un sens de réalité les expressions qui marquent la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie.

L'effet répond parfaitement à la cause, comme la cause à l'effet. Des expressions distinguées par tant de différences essentielles devaient être prises en des sens très-différents ; et des sens si différents devaient avoir été formés par des expressions très-distinctes. L'hypothèse et le sens des ministres renversent au contraire toutes choses : il veulent que les expressions qui regardent les pauvres soient semblables à celles qui regardent l'Eucharistie ; et ainsi ils ne sauraient rendre aucune raison de ce qu'elles ont été expliquées si diversement. Ils sont obligés, malgré eux, de reconnaître que tous les chrétiens du monde ont pris les pauvres pour de simples hommes, et l'Eucharistie pour Jésus-Christ même, et ils veulent que cela se soit fait sans raison. Ils admettent d'une part une cause sans effet, et de l'autre un effet sans cause, c'est-à-dire une diversité d'idées et de sens qui n'a point de cause, et des expressions semblables qui ne forment point des idées semblables, comme elles l'auraient dû. Ils aiment mieux confondre toutes choses, et s'engager dans des absurdités et des contrariétés inexplicables, que de rendre gloire à la vérité, qui fait disparaître toutes ces contrariétés, en montrant que les hommes ont toujours parlé et raisonné de la même sorte qu'ils parlent et raisonnent présentement, et qu'ils ont toujours distingué ce qu'ils distinguent encore.

LIVRE SEPTIEME.

CHAPITRE PREMIER.

Que la multitude des expressions des Pères qui signifient littéralement la présence réelle et ses suites, est une preuve démonstrative qu'elles se doivent toutes expliquer littéralement.

Comme nous avons réuni, dans les derniers chapitres du livre précédent, les principales différences entre les expressions que les Pères ont employées en parlant du baptême et des autres signes d'institution, et sur le sujet des pauvres, et celles dont ils se sont servis pour faire entendre ce qu'ils croyaient de l'Eucharistie, quoique nous les eussions marquées en passant en divers endroits de ce livre, j'ai dessein de même de proposer ici tout d'une vue la suite et l'enchaînement des expressions des Pères sur le sujet de l'Eucharistie, quoiqu'elles soient contenues pour la plupart dans les passages qui ont été rapportés dans cet ouvrage ; parce que je prétends en faire un usage différent de celui que j'en ai fait jusque ici. Car nous n'avons presque considéré ces passages que séparément, ou joints avec un petit nombre de même genre ; et nous en avons conclu qu'ils ne pouvaient signifier qu'une présence réelle. Mais j'ai dessein de les faire regarder, dans ce chapitre, selon l'enchaînement et la suite qu'ils ont entre eux, qui est telle, qu'on y verra tout ce que la créance de la présence réelle devait naturellement produire, et tout ce qu'on doit attendre du discours de ceux qui en sont le plus certainement persuadés ; ce qui donnera lieu de conclure, non de la force particulière de chaque passage, mais de celle qu'ils empruntent les uns des autres, par cette liaison si naturelle, qu'on les doit tous entendre en particulier dans le sens littéral des termes ; parce qu'il est ridicule de supposer qu'ils se puissent tous prendre généralement en un sens métaphorique.

Ces deux manières de considérer les mêmes passages sont fort différentes, parce qu'il ne suffit pas, pour éluder cette dernière, d'expliquer chaque passage en particulier, et de montrer qu'il se peut prendre en un sens de figure. Il faut de plus que les ministres montrent qu'il soit vraisemblable que les Pères aient employé sur un même sujet un nombre si effroyable de métaphores suivies, enchaînées, et qui ont autant de liaison que les expressions les plus exactes et les plus littérales que l'on aurait portées à leurs conséquences naturelles. Il faut qu'ils fassent voir qu'ils aient pratiqué cela sur quelqu'autre sujet, et qu'ils ne nous y montrent pas seulement des métaphores sans liaison et sans rapport entre elles, mais des métaphores suivies, et qui dépendent l'une de l'autre. Et enfin il faut qu'ils nous expliquent comment il s'est pu faire que les Pères, sans avoir la présence réelle dans l'esprit, aient parlé comme ceux qui l'y auraient le plus vivement imprimée, et qui voudraient l'imprimer aux autres. Mais nous verrons ensuite les conséquences que l'on doit tirer de ces passages unis ensemble. Il faut d'abord entendre parler les Pères mêmes.

Je demande seulement aux personnes sincères et équitables qui liront ceci, qu'elles se mettent dans l'esprit que les Pères ont parlé de l'Eucharistie sans au-

cune vue d'adversaires qui attaquassent formellement ce mystère, et qu'ainsi le bon sens veut que l'on ne s'attende de trouver dans leurs écrits que les expressions propres à représenter simplement la présence réelle et la transsubstantiation, les suites naturelles qui doivent être l'objet de la piété des fidèles, et ce qui est nécessaire pour combattre les doutes naturels qui s'élèvent contre cet article. Or, en ne s'attendant qu'à cela, comme la raison le veut, elles auront sujet d'être pleinement satisfaites de ce que je vais leur représenter.

1° La plus simple expression, et qui représente le plus naturellement ce que les catholiques croient de ce mystère, est que l'Eucharistie ou le pain et le vin consacré, sont le corps et le sang de Jésus-Christ. On a donc droit de s'attendre de la trouver dans les Pères, au cas qu'ils aient été dans cette créance, et l'on ne se trouvera pas trompé dans cette attente ; car elle s'y trouve en effet une infinité de fois, comme les ministres en demeurent d'accord. C'est ainsi que parle S. Ignace, lorsqu'il dit dans l'épître à ceux de Smyrne : *Ces hérétiques ne reçoivent point l'Eucharistie et les oblations, parce qu'ils ne confessent pas que l'Eucharistie soit la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, qui a souffert pour nos péchés, et que le Père a ressuscité par sa bonté.* C'est ainsi que parle S. Irénée (l. 4 adv. Hær., c. 34) : *Comment*, dit-il, *s'assureront-ils que le pain sur lequel on a rendu grâces est le corps de leur Seigneur?* Et en un autre lieu (l. 5, c. 2) il répète trois fois que *l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ*, et que *cela se fait par la parole de Dieu.* C'est ainsi que parle S. Jérôme. *Mais pour nous*, dit-il (epist. ad Hedib.), *écoutons ce que l'Evangile nous dit, que le pain que le Seigneur rompit, et qu'il donna à ses disciples, est le corps de Notre-Seigneur et notre Sauveur, puisqu'il leur dit : Prenez et mangez ; ceci est mon corps.*

2° Mais si l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ, il s'ensuit que les Pères ont dû prendre pour la même chose, recevoir le corps de Jésus-Christ et recevoir l'Eucharistie ; et qu'ils ont dû se servir communément du mot de corps de Jésus-Christ, de chair de Jésus-Christ, pour signifier ce que l'on prend à la sainte table. Cette conséquence se vérifie aussi tellement par l'expérience, que les ministres ne désavouent pas que les mots de corps de Jésus-Christ et de sang de Jésus-Christ ne se trouvent une infinité de fois dans les Pères, employés dans ce sens, et que ce ne soit le nom ordinaire que l'on donnait à l'Eucharistie ; ce qui a donné lieu à Œcolampade, lorsqu'il avait dessein de quitter la doctrine de l'Église sur l'Eucharistie, de dire qu'il n'avait pu trouver, par le moyen des Pères, l'opinion qu'il a embrassée depuis, *parce qu'il rencontrait à tout moment, corps de Jésus Christ, sang de Jésus-Christ*, sans y trouver que rarement ce qu'il a pris pour explication de ces termes. *Sæpè antiquorum doctorum lectione infirmitatem suam vincere conabatur, sed principio non occurrebat quo juvaretur. Crebrò erat obvium, corpus Domini, sanguis; Domini sed qualiter corpus, qualiter sanguis, rariùs explicabatur, et valdè obscurè* (1).

3° Si l'Eucharistie est véritablement le corps de Jésus-Christ, les Pères n'ont dû reprendre personne de croire que l'Eucharistie fût réellement le corps de Jésus-Christ. Ils n'ont point dû appréhender que l'on abusât de leurs paroles ; et l'on ne doit point trouver dans les Pères aucune marque de cette crainte, ni aucun lieu où ils aient repris personne d'abuser de ces paroles, et de les entendre en un sens trop grossier. Cette conséquence est très-étendue ; elle comprend tous les Pères, et elle se trouve exactement véritable dans tous les Pères.

4° En voici une autre de même genre : c'est qu'il s'ensuit de là qu'ils ont dû considérer ces paroles : *Ceci est mon corps*, comme claires, comme faciles, comme propres à donner l'intelligence de ce mystère, sans qu'il fût besoin de les expliquer. Ils ont dû les regarder de la sorte, supposé qu'ils aient été dans la créance où est aujourd'hui l'Église catholique ; et l'on trouve que c'est en effet de cette sorte qu'ils les ont regardées, et qu'aucun commentateur ne s'est mis en peine de les expliquer comme difficiles ; qu'aucun Père n'a marqué que l'on en pût abuser, et qu'elles portassent à un faux sens.

5° La suite de cette même hypothèse nous oblige de conclure que s'ils ont dû considérer ces paroles comme claires selon l'expression, ils ont dû, au contraire, considérer ce qu'elles signifiaient comme grand et difficile à croire, et comme contenant une vérité terrible et étonnante. C'est aussi ce qu'ils ont fait en plusieurs manières, comme nous l'avons fait voir. S. Chrysostôme remarque (in Joan., hom. 45) que jamais aucun prophète avant Jésus-Christ n'avait parlé de manger sa chair et de boire son sang. Le même Père s'étonne (hom. 83, in Matth.) *comment les apôtres ne furent point troublés quand il entendirent ces paroles : Ceci est mon corps.* Il dit en un autre lieu (hom. 24, in Epist. 1 ad Cor.) que ce que l'Apôtre dit, que *le calice que l'on bénit est la communion du sang de Jésus-Christ, est bien terrible ;* parce que cela veut dire *que cette chose qui est dans le calice est ce qui a coulé du côté de Jésus-Christ.* Et S. Augustin, dans le traité 26, sur S. Jean, dans lequel il rapporte à l'Eucharistie ce que Notre-Seigneur dit à ses disciples, de manger sa chair, s'écrie : *Comment la chair pourrait-elle entendre ce discours, dans lequel il appelle du pain chair? On appelle chair ce que la chair ne saurait entendre.*

6° Mais si, d'une part, c'est une vérité terrible, difficile, incompréhensible, et, de l'autre, qu'elle soit clairement exprimée par ces paroles : *Ceci est mon corps*, il est naturel d'en exiger la confession comme d'une vérité difficile, et de l'exiger sans addition et sans éclaircissement, comme étant assez

(1) Cela est rapporté en ces termes dans Lavaterus, p. 5, et dans Hospinien, 2e part. p. 36. Voyez le premier tome de *la Perpétuité*, liv. 1, ch. 5, p. 55.

clairement marquée par les termes dans lesquels Jésus-Christ l'a renfermée. C'est aussi justement ce que les Pères ont fait, et nous l'avons montré (l. 3, c. 9) par S. Cyrille de Jérusalem, par S. Épiphane, par l'auteur des Dialogues attribués à Césarius, par S. Ambroise, par S. Gaudence, par S. Chrysostôme, par S. Jérôme, par S. Cyrille d'Alexandrie, par l'auteur des Homélies attribuées à Eusèbe évêque d'Émèse, par Élie de Crète. Il suffit d'alléguer ici ce que dit l'auteur du livre des Sacrements, l. 4, c. 5, où après avoir rapporté ces paroles : *Ceci est mon corps; il prit*, dit-il, *du pain dans ses saintes mains; devant qu'il soit consacré, c'est du pain; après qu'on y a ajouté les paroles de Jésus-Christ, c'est le corps de Jésus-Christ. Écoutez ce qu'il vous dit : Prenez et mangez-en tous; c'est mon corps.* Ce qu'il conclut par ces paroles : *Le prêtre vous dit : Le corps de Christ; et vous répondez : Amen, c'est-à-dire cela est vrai. Que votre cœur soit pénétré de ce que votre bouche confesse.*

7° Les vérités terribles, grandes et difficiles produisent naturellement des doutes. Il faut donc que les Pères, agissant sur les principes de la présence réelle, et suivant les idées qu'elle donne, en aient prévu ; et ils n'ont pas aussi manqué de le faire. Car ce doute, comme nous l'avons montré (l. 4, c. 1), est marqué par S. Cyrille de Jérusalem, par S. Hilaire, par S. Éphrem diacre d'Édesse, par S. Grégoire de Nysse, par S. Ambroise, par l'auteur du livre des Sacrements, par S. Isidore, par Eutychius patriarche de Constantinople, et par Hésychius. Supposé que ce doute prévu par les Pères ait eu pour objet la présence réelle, quelles étaient les expressions les plus naturelles pour le signifier ? Ce sont sans doute celles-ci : *Ce n'est pas le corps de Jésus-Christ, ce n'est pas de vraie chair, ce n'est que la ressemblance du sang.* Aussi trouve-t-on que les Pères l'ont renfermé dans ces paroles. *Qui osera*, dit S. Cyrille de Jérusalem (catech. 4) *dire que ce n'est pas son sang? Comment me dites-vous que je reçois le corps de Jésus-Christ*, dit S. Ambroise? (de Iis qui myst. init., c. 9). *Comment dites-vous que c'est de vraie chair, puisque je ne vois que la ressemblance du sang, et non la vérité du sang?* dit l'auteur du livre des Sacrements (l. 6, c. 1).

8° Mais d'où les Pères pouvaient-ils prévoir avec plus de vraisemblance que ce doute contre la présence réelle pouvait naître, que de la différence entre ce que les sens rapportent, et ce que l'on nous propose à croire de ce mystère? Et c'est aussi justement le fondement que S. Ambroise, S. Épiphane, l'auteur des Dialogues attribués à Césarius, l'auteur du livre des Sacrements, S. Cyrille de Jérusalem, S. Chrysostôme et Théophylacte, lui attribuent. *Je vois autre chose*, dit S. Ambroise (de Iis qui myst. init., c. 9). *Comment dites-vous que je reçois le corps de Jésus-Christ? Nous voyons*, dit S. Épiphane, *que cette chose n'est semblable, ni à l'image de la chair qu'il a prise, ni à la divinité, ni aux linéaments, ni aux caractères des membres. Car cette chose est ronde, et à l'égard de sa vertu elle n'a point de sentiment; et néanmoins, par un effet de sa grâce, il a bien voulu déclarer que ceci était une certaine chose, et il n'y a personne qui n'ajoute foi à ses paroles; et celui qui ne le croit pas comme il l'a dit, est déchu de la grâce et du salut.*

9° Que devaient faire les Pères en prévoyant ce doute? Ils le devaient sans doute combattre, et le faire rejeter par les fidèles. Or les doutes tels que celui-là, qui attaquent une vérité clairement exprimée par l'Écriture, se détruisent, 1° en exhortant les fidèles à ne douter point; 2° en assurant fortement la vérité opposée aux doutes; 3° en le faisant rejeter et désavouer formellement, par l'aveu et la confession de la vérité combattue par le doute; 4° en y opposant l'autorité de l'Écriture, qui établit cette vérité; 5° en rejetant le témoignage des sens et de la raison qui le produisent; 6° en rendant raison pourquoi Dieu avait voulu que son corps et son sang, étant réellement dans l'Eucharistie, ils ne parussent pas aux sens; 7° en fortifiant l'esprit contre ce doute, par les exemples de la puissance de Dieu qui y ont plus de rapport; 8° en marquant cette vérité par les comparaisons les plus fortes. Il suffirait bien que les Pères se fussent servis de quelques-uns de ces moyens; car il est rare qu'on les emploie tous à l'égard de quelque vérité que ce soit. Cependant Dieu a voulu qu'ils les aient tous employés, pour ne nous laisser aucun lieu de douter de leur foi. Ils y ont employé le premier, qui consiste à exhorter les fidèles à ne point douter que l'Eucharistie soit le corps de Jésus-Christ. Car c'est dans ce dessein que S. Cyrille de Jérusalem dit : *Puisque Jésus-Christ, en parlant du pain, a déclaré que c'était son corps, qui osera en douter?* Et l'auteur du livre des Sacrements (l. 4, c. 5) : *Notre-Seigneur*, dit-il, *nous assurant que nous recevons son corps et son sang, devons-nous douter de la vérité de son témoignage?*

Toutes ces autres expressions des Pères, que nous devons *recevoir avec une foi entière* le corps et le sang de Christ ; qu'il faut éloigner toutes les pensées d'infidélité ; qu'*il faut le savoir et le tenir pour certain;* qu'*il n'y a aucun lieu de douter de la vérité de sa chair* dans l'Eucharistie ; qu'*il faut participer au corps et au sang du Seigneur avec une foi entière;* que *c'est sans aucun doute le corps du Seigneur*, INDUBITANTER (1) ; toutes ces expressions, dis-je, ont pour but d'étouffer le doute dans les fidèles, et de ne permettre pas à leur esprit de s'y fortifier, et de chercher des raisons pour l'appuyer. Ils ont employé le second, qui est l'affirmation forte de la vérité contraire au doute, en déclarant, comme ils ont fait en un très-grand nombre de lieux que nous avons rapportés (l. 4, c. 8), que l'Eucharistie est véritablement et selon la vérité

(1) Cyrill. Hier., catech. 4 myst. ; Euseb. Emisene, hom. 5, de Pasch. ; Hilar., l. 8 de Trinit ; Ephrem. Edess., tract. de Nat. Dei cur. non. scrut. ; Isid., epist. 123.

le corps de Jésus-Christ; que c'est le vrai corps de Jésus-Christ, de vraie chair et de vrai sang. Ils l'ont employé, en déclarant que c'est le *propre* corps de Jésus-Christ; que c'est proprement le corps de Jésus-Christ (Voyez ci-devant, l. 4, c. 10). Ils l'ont employé, en disant que c'est le corps même de Jésus-Christ; que Jésus-Christ nous donne son corps même (*Ibid.*, l. 4, c. 1). Et ils ne l'ont pas employé en un seul endroit du monde, mais par tout le monde : non dans un seul siècle, mais dans tous les siècles; ces expressions ayant toujours été dans la bouche de tous les fidèles, comme nous l'avons fait voir. Ils ont employé le troisième (*Ibid.*, l. 4, c. 8), en obligeant tous les fidèles par toute la terre, de déclarer en communiant qu'ils recevaient le vrai corps de Jésus-Christ, soit par une expression abrégée, en leur faisant répondre *Amen*, au prêtre qui leur disait en les communiant : *Corpus Christi*; soit par une expression plus expliquée et plus étendue, comme il se pratique parmi les nations orientales. Nous l'avons prouvé ailleurs, et il suffira d'alléguer ici ce que disent S. Prosper (de Prom. Dei, p. 1, c. 6) : Toute la terre recevant le sacré sang de Jésus-Christ, crie : *Amen*, c'est-à-dire cela est vrai; et S. Augustin (l. 12 cont. Faust., c. 10), que le sang de Jésus-Christ a une voix éclatante dans la terre, lorsque toutes les nations du monde qui le prennent répondent : *Amen*. Ils ont employé le quatrième, en opposant ces paroles : *Ceci est mon corps*, à ces pensées d'infidélité; en apprenant aux fidèles d'établir leur foi sur la solidité de la parole de Dieu. Et c'est ce que l'on voit dans S. Cyrille de Jérusalem, dans S. Ambroise, dans l'auteur du livre des sacrements, dans S. Gaudence, dans S. Chrysostôme, dans l'auteur des Homélies attribuées à Eusèbe évêque d'Émèse, dont nous avons rapporté les passages ailleurs (l. 3, c. 9). Et S. Hilaire de même se sert de ces paroles : *Ma chair est vraiment viande*, pour combattre le même doute. Ils ont employé le cinquième, puisqu'ils avertissent les fidèles de croire Dieu en tout, quoique ce qu'il dit semble contraire à nos pensées et à nos yeux (S. Chrys., hom. 83, in Matth.); puisqu'ils les exhortent à tenir pour *certain que le pain qui se voit n'est pas du pain, quoique le goût sente que c'est du pain, mais le corps de Jésus-Christ; et que ce vin qui se voit n'est pas du vin, quoique le goût le rapporte, mais le sang de Jésus-Christ* (Cyr. Hier., catech. 9). Ils ont employé le sixième, en déclarant que Dieu a voulu que son sang ne se vît pas, de peur que l'on n'eût horreur du sang : *Ne velut quidam horror esset cruoris. Ut nullus horror esset cruoris*, dit l'auteur du livre des Sacrements (l. 4, c. 4, et l. 6, c. 1). Et l'on voit la même raison dans le passage de S. Cyrille (catech. 4 myst.) rapporté par Victor d'Antioche, qui est tiré de son épître à Calosyrius. Ils ont employé le septième, en alléguant pour la preuve de cette proposition, *que du pain se fait le corps de Jésus-Christ, ou que le pain est le corps de Jésus-Christ; que nous recevons le corps de Jésus-Christ*, les plus grands miracles de Dieu, la création du monde, l'incarnation, les miracles du désert, les miracles des prophètes, le changement de l'eau en vin (Ambros., de Iis qui myst. init., c. 9; auctor libri de Sacram., l. 4, c. 4; Euseb. Emis., hom. 5, de Pasch., l. 6, c. 1). Enfin ils ont employé le dernier, qui consiste dans les comparaisons fortes, et qui appliquent l'esprit au sens de la présence réelle, en nous disant, comme l'auteur du livre des Sacrements, que *comme Notre Seigneur Jésus Christ est le vrai Fils de Dieu, non comme les hommes par grâce, mais comme étant de la substance de son Père, de même c'est de vraie chair que nous recevons;* ou, comme S. Justin Martyr (apol. 2), que *de la même manière que notre Sauveur Jésus-Christ, qui a été fait chair par le Verbe de Dieu, s'est revêtu de chair et de sang pour notre salut; ainsi nous avons appris que cette viande et ce breuvage, qui, par le changement qu'ils reçoivent en notre corps, nourrissent notre chair et notre sang, sont la chair et le sang de ce même Jésus incarné.*

Il était difficile de combattre par des moyens plus propres et plus précis un doute que les Pères ne faisaient qu'appréhender, et qui n'était proposé formellement par qui que ce soit. Ils y ajoutent néanmoins encore que s'il reste dans l'esprit quelques nuages de défiance sur ce que l'on dit, que ce que l'on voit est le corps de Jésus-Christ, il les faut consumer par l'ardeur du S. Esprit et de la foi. C'est ce qu'enseignent expressément S. Gaudence (tract. 2, in Exod.) et Hésychius.

Mais de quelles raisons se doit servir la foi pour étouffer ces doutes? En pensant, dit Hésychius (lib. 2, in Levit.), *que ce qui nous paraît impossible, est possible à la force de l'Esprit de Dieu.* Les Pères ne pouvaient pas sans doute s'exprimer d'une manière plus liée avec la doctrine de la présence réelle. Mais il faut les suivre dans les autres expressions qui sont nées du sens qu'ils avaient dans l'esprit.

10° La supposition que les Pères ont cru Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie, et que ce sacrement le contenait véritablement, porte naturellement à juger que comme ils avaient à en parler souvent, et que l'esprit humain se plaît à concevoir le même objet sous différentes idées, qu'il renferme en divers noms, ils n'auront pas manqué de suivre cette inclination à l'égard de l'Eucharistie. Mais ces noms doivent porter le caractère de leur opinion; et c'est ce qui se rencontre fort justement dans le nom de *Saint des saints*, SANCTA SANCTORUM, qui est donné à l'Eucharistie par Denys d'Alexandrie (Epist. canon., can. 2); de *Saint du Seigneur*, qui lui est donné par S. Cyprien (tract. de Laps.); de *Sanctus sanctorum*, qui lui est donné par Hésychius (l. 2, in Levit.); de *Saint*, qui lui est donné par S. Prosper (dimid. Temp., c. 6); de *sang immortel*, qui lui est donné par Julius Firmicus (de Err. profan. rel., c. 22); de *sang vivant*, qui lui est donné par S. Chrysostôme (hom. 7, in Matth.); de *Sacrement éternel*, qui lui est donné par S. Hilaire; d'*aliment incorruptible*, qui lui est donné par Origène

(hom. 5, de divers. Evang. locis) ; de *vie,* qui lui était donné par tous les chrétiens d'Afrique ; de *pain des anges,* qui lui est donné par S. Jérôme (Epist. ad Hed.); de *pain descendu du ciel,* qui lui est donné par le même saint ; d'*Agneau immaculé* et de *victime sainte,* qui lui sont donnés par S. Augustin (Epist. 86, et Confess. l. 9, c. 13).

11° Cette présence réelle produit aussi diverses conséquences, que la foi est obligée de considérer, qui entrent par nécessité dans les expressions dans lesquelles on renferme cette vérité, parce qu'elles ne sont pas du nombre de ces suites philosophiques auxquelles on n'est pas obligé de s'appliquer. Car si Jésus-Christ est réellement présent dans l'Eucharistie, il faut donc que le pain et le vin soient changés en son corps et en son sang ; et qu'au lieu qu'avant la consécration nous regardions le pain et le vin comme des êtres communs et ordinaires, nous les regardions après la consécration, comme le corps et le sang de Jésus-Christ (Voyez ci-dessus l. 6, c. 2). Et c'est aussi ce qui est exprimé formellement par les Liturgies de S. Basile et de S. Chrysostôme, par celle des Éthiopiens et des Égyptiens, par S. Cyrille de Jérusalem, par S. Ambroise, par S. Grégoire de Nysse, par l'auteur du livre des Sacrements, par S. Chrysostôme, par Théodoret, par S. Cyrille d'Alexandrie et autres.

12° Cela ne suffit pas encore, et il est naturel qu'ils soient allés plus avant : car en parlant de ce changement, ils n'ont pu sans doute s'empêcher de nous en exprimer la nature, et de le marquer par quelques caractères qui le distinguassent des changements métaphoriques de signe et de vertu. Il faut en premier lieu, qu'ils nous aient fait entendre qu'ils parlaient d'un changement réel , et c'est à quoi ils n'ont pas manqué, en y exigeant une opération invisible du S.-Esprit, *operante invisibiliter Spiritu sancto,* dit S. Augustin (de Trinit. l. 3, c. 4) ; une opération par laquelle il agisse en Dieu *tout-puissant,* ὡς πανδύναμος Θεός (Ambr. de Init. c. 9) ; une opération égale ou semblable aux opérations les plus admirables de la puissance de Dieu : comme l'incarnation, la création du monde, les miracles de l'Égypte et du désert.

Le terme de cet effet réel doit être double : l'un à l'égard du pain et du vin, qui doivent cesser d'être ce qu'ils étaient par leur nature, puisqu'ils sont changés; l'autre à l'égard du corps et du sang de Jésus-Christ, auquel on doit dire que le pain est changé. Et c'est aussi ce que ces Pères nous disent (1), *en assurant que ce n'est plus ce que la nature a formé, mais ce que la bénédiction a consacré ; qu'avant la consécration, c'est du pain ; qu'après la consécration, ce n'est plus du pain, mais le corps de Jésus-Christ ; qu'il ne faut pas croire que ce soit du pain et du vin, quoique le goût le rapporte ; mais que c'est le corps et le sang de Jésus-Christ.* Et tout cela est même renfermé dans cette expression ordinaire : que le pain est changé au corps de Jésus-Christ ; car il n'est pas changé, s'il est toujours tout ce qu'il était.

Le mot de corps de Jésus-Christ, auquel on dit que le pain est changé, ne doit point être pris, dans la doctrine de la présence réelle, pour un terme appellatif et commun, comme quand on dit que la parole de Dieu est le corps de Jésus-Christ, parce qu'elle renferme la vérité, qui est le Verbe ; mais pour le corps naturel et individuel de Jésus-Christ. C'est une suite nécessaire de cette doctrine, et elle a été aussi très-formellement marquée par les Pères. S. Ambroise dit que *ce corps que nous faisons, est né de la Vierge ;* S. Isidore, que c'est le propre corps que Jésus-Christ a pris en son incarnation. S. Léon l'appelle le sang de notre rédemption. S. Chrysostôme et S. Augustin disent que c'est ce qui a coulé du côté de Notre-Seigneur (1). On voit la même chose en une infinité d'autres passages des Pères, et la confession de cette même vérité est expressément contenue dans les Liturgies cophte et éthiopienne, comme nous l'avons prouvé ailleurs.

Mais si ce changement consiste à faire que le pain consacré soit le vrai corps de Jésus-Christ, il s'ensuit que ce changement est l'exécution de cette parole : *Ceci est mon corps,* prise dans le sens de la présence réelle ; et tous les Pères ont dû conclure que puisque le pain consacré est le corps de Jésus-Christ, il faut donc qu'il soit réellement changé. C'est aussi la conséquence que nous avons vue (l. 6, c. 4) expressément tirée par S. Cyrille de Jérusalem, par S. Ambroise, par l'auteur du livre des Sacrements, et par l'auteur des Homélies attribuées à Eusèbe évêque d'Émèse ; ce changement réel étant attaché par eux à ces paroles : *Ceci est mon corps,* comme il y est effectivement attaché par la doctrine de la présence réelle.

Il ne faut pas à la vérité s'attendre que l'on trouve dans la nature et dans les autres opérations de Dieu un effet entièrement semblable à ce changement. Mais comme les hommes sont portés, au défaut de comparaisons justes et précises, à se servir de celles qui sont les plus approchantes, quelle est celle de toutes qui peut mieux faire concevoir un changement véritable et réel du pain au corps de Jésus-Christ ? On n'en peut guère alléguer de plus propre et de plus éloignée d'un changement de figure et de simple vertu, que celle du pain, qui était changé par la nourriture au corps de Jésus Christ. Car ce changement est non seulement réel, mais il a le même terme, quoique la manière soit fort différente. Ainsi S. Grégoire de Nysse se sert (cap. 37) de cet exemple dans sa Catéchèse, et il a été suivi en cela de plusieurs autres auteurs grecs ; comme on voit que les comparaisons humaines, par lesquelles S. Augustin a tâché de faire concevoir le mystère de la Trinité, quoique

(1) Ambros., de Iis qui myst. init. ; Cyr.; Hier., catech. 4 myst. ; Chyrs., hom. de Pan. seu de Eccli. in Encan.

(1) Ambros., de Initiand., c. 9 ; Isid., lib. 1, epist. 109 ; S. Leo, serm. 4 de Quadrag. ; Chrysost., hom. 24, in 1 Epist. ad Cor.; Aug., l. 12 cont. Faust., c. 20.

fort éloignées d'en représenter les merveilles inconcevables, n'ont pas laissé d'être suivies par ceux qui ont écrit depuis lui.

Ce changement donc étant au-dessus des forces de la nature, il est bien juste de s'adresser à Dieu, pour le prier de l'opérer par son Esprit. Et c'est aussi ce que toutes les églises du monde pratiquent, en demandant à Dieu qu'il envoie son Esprit pour le produire. Et si cette prière a pour but d'obtenir qu'il fasse que le pain devienne effectivement et réellement le corps de Jésus-Christ, il faut qu'elle s'exprime en demandant à Dieu, non que ce pain soit rempli de la vertu du corps de Jésus-Christ, et qu'il en devienne la figure; mais en le priant qu'il fasse le pain le corps, et le vin le sang de Jésus-Christ, ou qu'il change le pain au corps, et le vin au sang de Jésus-Christ. Voilà la manière la plus naturelle et la plus expresse de demander à Dieu ce que l'Église catholique croit de ce mystère, si ce n'est qu'on y ajoute le mot de *même*, pour exclure encore plus fortement tous les faux sens. Or il se trouve, comme nous l'avons fait voir (l. 6, c. 1), que toutes les églises du monde ont demandé à Dieu qu'il fasse le pain le corps, et le vin le sang, ou qu'il change le pain au corps et le vin au sang de Jésus-Christ; et que s'ils y ont ajouté quelque chose, ce n'est que le mot de *même*, en priant Dieu qu'il fasse le pain le corps *même* de Jésus-Christ, comme il est porté dans la Liturgie de S. Basile.

13° Si le pain est réellement changé au corps de Jésus-Christ, nous avons donc le corps de Jésus-Christ présent devant nous; il nous est *proposé*, et les Pères l'ont dû regarder souvent en cette manière. Aussi ont-ils parfaitement satisfait à ce devoir : car ils l'appellent ordinairement le corps *proposé*, l'Agneau gisant ou mis devant nous, κείμενον. C'est ainsi que parlent Gélase de Cizyque et S. Chrysostôme (hom. 51, in Matth.; hom. 24, 41, in Epist. ad Cor., et hom. de Beat. Philog.). Et c'est ce qui fait dire à S. Cyrille d'Alexandrie, dans ses livres contre Nestorius (l. 4, c. 5) : *Ce n'est pas la divinité, mais le propre corps du Verbe qui est proposé sur les sacrées tables des églises.* Et dans l'éclaircissement du onzième anathématisme prononcé par le synode d'Alexandrie contre Nestorius : *Nous célébrons*, dit-il, *dans les églises, le saint, vivifiant et non sanglant sacrifice; croyant que le corps qui nous est* PROPOSÉ (c'est-à-dire mis devant nous) *n'est pas le corps d'un simple homme et qui nous soit semblable; mais le recevant comme ayant été fait le propre corps et le propre sang du Verbe, qui vivifie toutes choses.*

14° S'il est *proposé*, il est donc sur l'autel. Et c'est pourquoi S. Chysostôme (1) dit que cette *table a sur soi l'Agneau*, τραπέζη ἄμνον ἔχουσα; que nous voyons ce corps, non dans une crèche, mais sur l'autel, ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ, et Optat évêque de Milevis (l. 6 cont. Panen.), que *les membres de Christ sont portés sur l'autel*; que *l'autel est le siége du corps et du sang de Jésus-Christ*; que *son corps et son sang y habitent en certains moments.* Et S. Chrysostôme dit (hom. 20, in 1 Epist. ad Cor.) que l'autel est digne de respect, à cause de la victime que l'on y met, et qu'il reçoit le corps de Jésus-Christ. Mais s'il rend cet autel digne d'honneur, il doit donc aussi faire rejaillir sa majesté sur les vases qui le touchent. Oui; et c'est ce qu'enseigne S. Jérôme, lorqu'il dit (epist. ad Theoph.) qu'il ne faut pas s'imaginer que *ces choses soient incapables d'être sanctifiées, comme étant mortes et inanimées; mais qu'il faut croire qu'à cause de l'union qu'elles ont avec le corps et le sang du Seigneur, elles sont dignes d'honneur par la même majesté que son corps et son sang.* C'est-à-dire, que la même majesté du corps du Fils de Dieu rejaillit sur toutes ces choses, comme la même majesté du roi rejaillit sur tous ses officiers. Il s'ensuit encore de là que le corps de Jésus-Christ est donc sur la terre; et c'est aussi ce que nous disent les Pères. *Je vous montrerai*, dit S. Chrysostôme, *que ce qu'il y a de plus précieux dans les cieux est devant vous sur la terre. Car comme ce qu'il y a de plus magnifique dans le palais d'un roi ce ne sont pas les murailles ni les lambris, mais le corps du roi assis dans son trône, il en est de même du corps du Roi à l'égard du ciel. Or il vous est permis de voir ce corps dans la terre.* Il s'ensuit qu'il est entre les mains des hommes. Oui il y est. Et c'est ce qui fait que S. Chrysostôme s'écrie (de Sacer. l. 3) : *O miracle! ô bonté de Dieu! Celui qui est assis là-haut avec son Père, est manié par les mains de tous.* Il s'ensuit qu'il est touché, c'est-à-dire, selon le sens commun, que les mains tiennent ce qui est le corps de Jésus-Christ. La conséquence est certaine, supposé la présence réelle; et elle est aussi formellement exprimée par les Pères. *Jésus-Christ est notre pain*, dit S. Cyprien (de Orat. dom.), *à nous qui touchons son corps. Autant*, dit S. Basile (de Baptis. l. 2, q. 3), *que ce qui est ici est plus grand que le temple, autant est-ce un péché plus énorme de toucher le corps de Jésus-Christ lorsqu'on a l'âme souillée, que de toucher les béliers et les taureaux que l'on offrait dans le temple.*

S. Chrysostôme (hom. 51, in Matth.) répète incessamment que *nous touchons le corps de Jésus-Christ. Le corps de Jésus-Christ*, dit-il (hom. 83, in Matth.), *nous est proposé afin que nous le touchions. Que je voudrais bien, disent plusieurs, voir la forme de son visage et de ses habits! Dieu vous accorde encore plus; car vous le touchez lui-même, vous le mangez lui-même.* Et en un autre lieu (dans l'homélie 24, aux Cor.), après avoir décrit le corps de Jésus-Christ par tout ce qu'il a de plus grand, et que nous y devons le plus considérer, il conclut qu'*il nous a donné ce corps à tenir entre nos mains.* Et dans la même homélie il dit que *nous ne voyons pas seulement sur la terre ce qu'il y a de plus précieux dans les cieux, mais que nous le touchons et que nous le mangeons.* Il dit ailleurs (hom. 3, in Epist. ad Ephes.) que *Jésus-Christ est tenu pour*

(1) Hom. in Cæmet., appell. hom. 24 in Epist. ad Corinth.

un temps entre les mains. Considérez, dit-il encore (orat. in Nat. Chr.), *quelle hostie vous devez toucher, de quelle table vous devez vous approcher; pensez en vous-mêmes, que n'étant que poudre et cendre, vous recevez le corps et le sang de Jésus-Christ.* Et S. Cyrille d'Alexandrie, dans son commentaire sur S. Jean : *Jésus-Christ*, dit-il, *survient et apparaît dans nos mystères, invisiblement comme Dieu, visiblement en son corps, et il nous donne sa sainte chair à toucher.* Et non seulement on le touche avec les mains, mais aussi avec la langue. *Quoi!* dit S. Chrysostôme (hom. 27, in 1 Epist. ad Corint.), *vous faites cela le jour même que vous avez reçu la grâce de toucher sa chair avec votre langue? Purifiez*, dit-il au même lieu, *cette langue qui a servi d'entrée à Jésus Christ.*

15° Mais comme dans l'ancienne Église les hommes recevaient l'Eucharistie dans les mains, de quelles expressions plus exactes et plus précises dans le sens de la présence réelle les Pères pouvaient-ils décrire cette action, qu'en disant comme fait S. Cyrille de Jérusalem dans sa cinquième Catéchèse : *Vous approchant de la communion, n'ayez pas les mains étendues ni les doigts écartés; mais faisant de votre main gauche un siége à la droite qui doit recevoir le Roi, recevez avec le creux de la main le corps de Jésus-Christ en disant : Amen, et communiez ensuite après avoir sanctifié vos yeux par l'attouchement de ce saint corps.* Or, comme il y avait quelque danger que l'on n'en laissât tomber quelque partie, il faut aussi que les Pères aient recommandé aux fidèles d'éviter cet accident, en des termes proportionnés à la grandeur de celui qui est reçu : et c'est ce qu'ils ont fait aussi. Car Tertullien (de Cor., c. 3) marque le soin qu'ils apportaient comme une tradition apostolique. *Nous souffrons*, dit-il, *avec une extrême peine qu'il tombe quelque chose à terre de notre pain ou de notre calice.* Et Origène en parle de cette sorte (hom. 13, in Exod.) : *Quand vous recevez le corps du Seigneur, vous apportez toute la précaution possible, afin qu'il n'en tombe pas la moindre partie, et vous vous croyez coupables, et avec raison, quand il arrive par votre négligence que quelque partie en tombe.* L'on ne peut recommander aux fidèles plus fortement d'éviter cet inconvénient, que S. Cyrille de Jérusalem le fait, puisqu'il leur dit : *Prenez bien garde de ne perdre rien de ce que vous recevez, et croyez avoir perdu un de vos membre s'il vous arrivait d'en perdre quelque chose. Si l'on vous donnait de la pourdre d'or, vous la conserveriez avec soin, et vous tâcheriez de n'en rien perdre, et de ne souffrir pas le dommage qui vous en reviendrait. Combien devez-vous être plus soigneux de ne laisser pas tomber la moindre partie de ceci qui est plus précieux que l'or et les diamants!* S. Augustin marque aussi dans son homélie 26 cette juste précaution des fidèles envers la communion. *Autant*, dit-il, *que vous apportez de soin pour empêcher, lorsque l'on vous administre le corps de Jésus-Christ, qu'il n'en tombe quelque partie de vos mains à terre, autant devons-nous avoir de soin que la parole de Dieu qui nous est distribuée, ne périsse pas de notre cœur.*

16° Comme il y a diverses manières de parler qui expriment littéralement cette présence, ou qui en sont des suites littérales, il est naturel que si les Pères l'ont crue, il se soient servis de la plupart de ces termes; et c'est aussi ce que l'on trouve qu'ils ont fait. C'est une expression fort littérale et fort juste, que de dire, selon cette doctrine, que le Seigneur est présent. C'est aussi celle de S. Chrysostôme, lorsqu'il rend raison pourquoi l'on nommait les martyrs dans le sacrifice : *C'est un grand honneur*, dit-il (hom. 21, in Acta), *aux martyrs, d'être nommés en la présence du Seigneur.* C'est une expression fort littérale de dire que celui qui est à la droite du Père est ici. C'est celle du même saint dans l'homélie 14, sur l'Épître aux Hébreux; Ὁ καθήμενος ἐν δεξίᾳ τοῦ Πατρὸς ἐνθαῦτα ἦν. C'est une expression très-littérale de dire que *le Roi est présent.* Ce saint s'en sert expressément dans l'homélie 3, sur l'Épître aux Éphésiens : *Le Roi même est présent*, dit-il encore, *et vous vous laissez aller à la négligence!* Et dans l'homélie des Séraphins : *Croyez*, dit-il, *en vous approchant de la sainte table, que le Roi de toutes choses y est présent; car il est véritablement présent*, καὶ γὰρ παρεστὶν ὄντως (1).

Si le corps de Jésus-Christ est présent, il est donc vrai à la lettre que nous nous en approchons. Et c'est ce qui rend ce terme si ordinaire aux Pères, et qui fait qu'ils s'en servent en une infinité de lieux. Il est vrai à la lettre que nous y participons; aussi ce terme est-il si souvent employé à l'égard de l'Eucharistie, qu'il est inutile d'en produire des exemples. Mais parce que nous n'y participons pas à découvert, S. Denys dit que Jésus-Christ est participé par les symboles, qu'il appelle *les vénérables symboles*, par lesquels Jésus-Christ *est signifié et participé.* Et Victor d'Antioche, sur S. Marc, dit que par *le symbole du pain nous sommes faits participants du corps de Christ, et de son sang par le calice.* Il est vrai à la lettre que nous recevons son corps et sa chair; c'est aussi le langage de tous les Pères. Il est vrai à la lettre que nous le prenons; et c'est pourquoi S. Chrysostôme dit (hom. 83, in Matth.) : *Vous ne prenez pas l'enfant d'un roi de la terre, mais le Fils même de Dieu. Les mages*, dit encore ce saint (hom. 24, in Epist. ad Corint.), *n'ont fait qu'adorer le corps du Seigneur; mais pour vous, si vous vous en approchez avec une conscience pure, nous vous permettrons même de le prendre*, καὶ λαβεῖν αὐτὸ συγχωρήσομεν. Il y a tant de ces sortes des passages, que M. Claude sait bien que si je n'en rapporte que peu, c'est afin de n'ennuyer pas le monde par la répétition des mêmes expressions.

Nous ne recevons pas seulement Jésus Christ, mais nous le mangeons, et cela sans *énigmes et sans paraboles*; et c'est ce que dit S. Chrysostôme (in Joan., hom. 46). Nous *le mangeons absolument*; c'est ainsi que s'exprime le même saint. Il nous donne véri-

(1) Vid. Chrysost. hom. de beat. Philog.; hom. 24, in 1 Epist. ad Corint.; 3, in Epist. ad Ephes.; Cyril.; Hier., catech. 4 et 5.

tablement son corps à manger. S. Augustin nous en assure par ces paroles (in psal. 33) : *Verè nobis manducare dedit corpus suum.* Tous les Pères sont pleins de semblables expressions, qui expriment littéralement une vraie manducation, et qui conviennent ainsi parfaitement avec la doctrine de la présence réelle.

17° Mais si cette manducation reconnue par les Pères est véritable et réelle, et telle que les catholiques la conçoivent, elle est donc d'une nature qui ne peut convenir à la divinité, qui, remplissant tous les lieux, ne peut pas passer par notre bouche dans notre estomac. C'est aussi ce qui était avoué par S. Cyrille et par Nestorius, qui demeuraient d'accord de part et d'autre que la divinité ne pouvait être mangée comme le corps de Jésus-Christ l'est, et qui en apportaient pour unique raison, que l'homme ne saurait se nourrir des choses incorporelles. Et c'est en empruntant cette doctrine de ces auteurs, que Cabasilas, archevêque de Thessalonique, enseigne dans son livre de la Vie de Jésus Christ que *si Jésus-Christ était Dieu seulement, il ne pourrait s'unir à nous de cette manière; car comment la divinité serait-elle notre viande? Et s'il était seulement homme, il ne le pourrait pas non plus; mais étant homme et Dieu tout ensemble, il se joint et se mêle avec nous par son humanité, et il élève et transforme en lui notre nature par sa divinité.* 2° Il faut donc que la chair de Jésus-Christ entre dans le corps par voie d'aliment et de breuvage; ce qui n'est pas nécessaire dans la manducation métaphorique. La conséquence est nécessaire, et elle est aussi formellement exprimée par S. Grégoire de Nysse (orat. cat. c. 37), comme nous l'avons marqué. Ainsi quand on dit que la chair de Jésus-Christ est un aliment, et que son sang est un breuvage, c'est une expression propre et littérale. Et c'est aussi ce que le même S. Grégoire enseigne formellement dans son livre contre Apollinaire.

18° Que s'il est vrai à la lettre que l'on mange le corps de Jésus-Christ, selon la doctrine de la présence réelle, il est aussi vrai à la lettre que l'on boit son sang; et c'est pourquoi les Pères disent aussi bien l'un que l'autre. S. Augustin (l. 12 cont. Faust., c. 20) marque même le temps présent par ce caractère, que *c'est le temps auquel on boit ce qui a coulé du côté de Jésus-Christ;* et S. Grégoire de Nazianze (orat. 42) exhorte à boire le sang de Jésus-Christ sans aucun doute.

Si nous mangeons son corps, si nous buvons son sang, c'est donc Jésus-Christ qui nous donne ce corps à manger et ce sang à boire. Il est vrai, et S. Augustin l'exprime et le reconnaît en ces termes (in psal. 33) : *Dieu nous donne véritablement à manger le corps dans lequel il a tant souffert.* Et dans un autre passage célèbre (cont. adv. Leg. et Proph., l. 2, c. 9) : *Nous recevons,* dit-il, *avec un cœur et une bouche fidèles le médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme, qui nous donne son corps à manger et son sang à boire, quoiqu'il semble plus horrible de manger de la chair d'un homme que de le tuer, et de boire du sang humain que de le verser.* Cela se peut encore exprimer en d'autres manières littérales, comme que *de l'autel on dispense la victime sainte.* C'est ainsi que s'exprime S. Augustin en parlant de sa mère. *Elle désira,* dit-il (Confess. l. 9, c. 13), *seulement que l'on fît mémoire d'elle à votre autel, d'où elle savait que l'on dispensait la victime sainte, par laquelle a été effacée la cédule qui nous était contraire.* Que Jésus-Christ nous dresse une table où il nous donne son corps et son sang, c'est ce que S. Augustin exprime en ces termes (de Civit. Dei, l. 17, c. 20) : *Mensa quam Mediator novi Testamenti exhibet de corpore et sanguine suo;* et S. Cyrille en ceux-ci (dialog. de Incarn., p. 707), que *Jésus-Christ ne nous vivifie pas par la seule participation de son esprit; mais en nous servant aussi à manger la chair qu'il a prise,* ἐδιατὴν παραθεὶς καὶ τὴν ἀναληφθεῖσαν σάρκα.

On tire naturellement de là quatre conséquences très-particulières : la première, que la loi nouvelle est différente de l'ancienne, en ce que dans l'ancienne il était défendu de boire du sang, et qu'il est commandé d'en boire dans la nouvelle; la seconde, que ceux qui croient que Jésus-Christ a participé à l'Eucharistie, doivent dire qu'il a bu lui-même son sang; la troisième, qu'il a accompli à la lettre ce qui est porté par le titre du psaume 33, où il est dit de David, selon la version des Septante, qu'*il était porté dans ses mains;* « *et ferebatur in manibus suis;* » et la quatrième, qu'il se revêt d'une forme étrangère dans ce sacrement. Or, pour la première, elle est expressément tirée par S. Augustin dans les questions sur le Lévitique (quæst. 57). *Puisque le Seigneur nous déclare,* dit ce saint, *que si nous ne mangeons sa chair et ne buvons son sang, nous n'aurons point la vie en nous, d'où vient que l'on faisait une défense si exacte aux Juifs de boire du sang des sacrifices qui étaient offerts pour le péché, si ces sacrifices n'étaient que des figures de cet unique sacrifice par lequel on obtient la rémission des péchés? Car non seulement on ne défend à personne de boire du sang de ce sacrifice, mais on y exhorte plutôt tous ceux qui veulent avoir la vie.*

S. Chrysostôme est du nombre de ceux qui croient que Jésus-Christ a participé à l'Eucharistie. Et ainsi il ne manque pas de tirer la seconde conséquence (hom. 83, in Matth.), qui est que Jésus-Christ a bu lui-même son sang, τὸ ἑαυτοῦ αἷμα καὶ αὐτὸς ἔπιεν. Et pour la troisième elle a été tirée expressément par S. Augustin. *Qui pourrait entendre, mes frères,* dit ce Père (in psal. 33), *comment cette parole :* Il était porté dans ses mains, *se peut accomplir dans un homme? Car on peut bien être porté par les mains d'un autre, mais personne n'est porté dans ses propres mains. Nous ne trouvons pas le moyen d'entendre cela à la lettre de David, mais nous trouvons comment on le peut entendre de Jésus-Christ. Car Jésus-Christ était porté dans ses mains, lorsque parlant de son corps même, il dit : Ceci est mon corps; car il portait ce corps en ses mains.* Et S. Prosper, Bède et Adon

ont trouvé cette expression si juste, et cette explication si naturelle, qu'ils l'ont empruntée de S. Augustin ; ayant tous trois dit, comme lui, qu'il avait porté son corps en ses mains, pour expliquer ce même titre de ce psaume.

La quatrième conséquence, qui est que quoique Jésus-Christ soit dans ce mystère, il n'y est pas néanmoins sous sa propre forme, parce que comme le pain y change de nature, le corps de Jésus-Christ change au contraire de forme en se revêtant de celle de pain, a été exprimée par S. Ambroise (de Incarnat. Dom. Sac., c. 4), lorqu'il dit que *l'on offre sur l'autel le corps de Jésus-Christ, qui doit être transfiguré ;* et par S. Grégoire-le-Grand (hom. 14, in Evang.), lorsqu'il dit que « le bon Pasteur à mis son âme pour ses bre- « bis en changeant son corps et son sang dans notre « sacrement, et en nourrissant de l'aliment de sa « chair les brebis qu'il a rachetées. »

Comme il s'ensuit du sens calviniste que nous ne recevons Jésus-Christ que par l'esprit, il s'ensuit aussi du sens catholique que nous le recevons par la bouche comme par l'esprit. Et c'est pourquoi il est vraisemblable que les Pères nous auront exprimé cette conséquence. C'est aussi ce qu'ils ont fait, comme quand S. Léon dit (de Jejun. sep. mens., serm. 6), que *l'on prend par la bouche ce que l'on croit par la foi, et* que *c'est en vain que ceux-là répondent Amen, qui disputent contre ce que l'on prend.* Et S. Grégoire-le-Grand (in Evang., hom. 22), que *le sang de l'Agneau est mis sur l'un et l'autre poteau lorsqu'il n'est pas pris seulement par la bouche du corps, mais aussi par la bouche du cœur.*

Il ne reste plus sur ce sujet que de nous dire littéralement que ce ne sont pas les bons seulement qui mangent le corps de Jésus-Christ, mais aussi les méchants, quoiqu'il y ait aussi un autre sens selon lequel les méchants n'y participent pas. Mais parce qu'il est vrai à la lettre que les méchants reçoivent le corps de Jésus-Christ, contenu réellement dans ce mystère, si les Pères nous l'ont dit, ils ont parlé d'une manière qui exprime fort littéralement la doctrine de la présence réelle. Or ils l'ont fait en une infinité de lieux. Le seul S. Augustin en fournit plusieurs. *Il y en a plusieurs,* dit-il (de Verb. Dom., serm. 11), *qui mangent cette chair et qui boivent ce sang avec un cœur feint.* Et dans le livre premier contre Cresconius, chap. 25 : *Que dirons-nous,* dit-il, *du corps même et du sang même de Jésus-Christ, l'unique sacrifice pour notre salut? Car encore que le Seigneur assure que si quelqu'un ne mange pas sa chair et ne boit pas son sang il n'aura pas la vie, l'Apôtre ne nous enseigne-t-il pas qu'il est pernicieux à ceux qui en usent mal, en disant que quiconque mange le pain et boit le calice du Seigneur indignement sera coupable du corps et du sang du Seigneur?* Et dans le cinquième livre du Baptême, c. 8, il dit que *celui qui prend indignement le sacrement du Seigneur ne fait pas que, parce qu'il est méchant, ce qu'il prend soit mauvais, et qu'il ne reçoive rien, parce qu'il ne le reçoit pas pour son salut; car il n'est pas moins le corps et le sang du Seigneur à l'égard de ceux dont l'Apôtre dit que celui qui le mange indignement, mange et boit sa condamnation.*

Ce même saint dit que Judas reçut le prix de notre rédemption en la compagnie des disciples innocents ; et il enseigne souvent que les impies et les hypocrites mangent et boivent le corps et le sang du Seigneur à leur condamnation. Aubertin en demeure d'accord, et il avoue qu'il s'exprime de cette sorte en un très-grand nombre de lieux, *aliis locis quamplurimis ;* c'est-à-dire que S. Augustin a parlé comme il devait parler selon la doctrine de la présence réelle, en un très-grand nombre de lieux.

Ce langage n'est pas particulier à S. Augustin, il est tout aussi ordinaire aux autres Pères. *On fait violence,* dit S. Cyprien (de Lapsis), *au corps et au sang de Jésus-Christ, et l'on fait un plus grand outrage au Seigneur par les mains et par la bouche que ne lui en ont fait ceux-mêmes qui l'ont nié. On se met en colère,* dit-il encore, *contre les prêtres, de ce qu'on ne reçoit pas avec des mains souillées le corps du Seigneur, et que l'on ne boit pas son sang avec une bouche corrompue.*

Nous avons vu ci-dessus ce que dit S. Basile dans son second livre du Baptême, chapitre 3, de ceux qui reçoivent le corps du Seigneur indignement ; et nous y ajouterons ici ce qu'il dit de ceux qui le sacrifient indignement, dans le chapitre précédent. *Le Seigneur,* dit-il, *en déclarant qu'il est plus grand que le temple, nous fait voir que l'impiété de celui qui a l'insolence de sacrifier en cet état le corps du Seigneur, qui s'est donné lui-même comme un sacrifice agréable à Dieu, est d'autant plus énorme que celle de ceux qui offraient les anciens sacrifices avec les défauts marqués par la loi, que le corps du Fils unique de Dieu est plus excellent que des béliers et des taureaux.* Ainsi il ne faut point accuser S. Chrysostôme d'exagération, ni prendre pour une hyperbole ni une *extase,* ce qu'il dit en comparant le crime de ceux qui ont tué Jésus-Christ, avec celui de ceux qui communient indignement. *Ceux-là,* dit-il (hom. 83, in Matth.), *ont fait mourir Jésus-Christ ; et vous, après tant de bienfaits, vous le recevez dans une âme toute souillée.* Ce n'en est pas une non plus que ce qu'il dit sur l'Épître aux Éphésiens (hom. 3) : *Comment pourrez-vous paraître devant le tribunal de Jésus-Christ, vous qui avez osé toucher son corps même avec des lèvres et des mains impures?* Ni ce qu'il dit dans l'homélie de la trahison de Judas : que *Jésus-Christ ne refusa pas de donner à ce traître le sang même qu'il avait vendu, pour la rémission de ses péchés, s'il avait voulu la recevoir.* Ni ce que dit Théodoret (in 1 Epist. ad Cor., c. 11) : que *Jésus-Christ ne donna pas seulement aux onze apôtres son corps et son sang, mais aussi à celui qui l'avait trahi... ; et* que *ceux-là lui font outrage qui reçoivent son saint corps avec des mains impures.* Ni ce que dit S. Léon des manichéens (serm. 4 de Quadr.), qui se cachaient parmi les catholiques : qu'*ils recevaient avec une bouche souillée le corps de Jésus-Christ, mais qu'ils*

évitaient de prendre le sang de notre rédemption.

Mais quelle conformité et quelle différence les Pères ont-ils dû mettre, en suivant cette doctrine, entre les bons et les méchants, à l'égard du sacrement et de ses effets? Ils ont dû dire, sans doute, que les uns et les autres recevaient le corps de Jésus-Christ; que les uns et les autres l'adoraient, l'adoration extérieure étant commune et aux bons et aux méchants; mais qu'à l'égard de l'effet, les bons recevaient le fruit de ce mystère, qu'ils en étaient rassasiés, et que les autres ne le recevaient pas et n'en étaient pas rassasiés. Cette comparaison est aussi juste dans la doctrine de la présence réelle, qu'elle serait fausse dans celle des ministres. Cependant on la voit expressément marquée par S. Augustin. *Les riches*, dit-il (epist. ad Hon., c. 27, et in ps. 48), *c'est-à-dire les superbes, ont été aussi admis à la table de Jésus-Christ; ils participent à son corps et à son sang; mais il adorent seulement, et n'en sont pas rassasiés.* Et ailleurs : *Ceux-ci mangent et adorent; ceux-ci mangent et sont rassasiés; mais ils mangent tous.* Et comme, suivant cette doctrine, on doit conclure que les méchants recevant réellement le corps du Seigneur dans le sacrement, outragent aussi directement ce corps, et que ce n'est pas seulement un outrage relatif fondé sur ce principe, que l'injure faite à l'image rejaillit sur l'original, il s'ensuit que jamais les Pères, en nous disant que les méchants sont coupables du corps et du sang du Seigneur, n'ont dû fonder leur crime sur ce principe philosophique; et qu'au lieu qu'il serait impossible, s'ils n'avaient pas cru Jésus-Christ réellement présent, qu'ils ne l'eussent marqué, et qu'ils n'eussent averti les peuples que la raison pour laquelle ceux qui communient indignement sont coupables du corps et du sang du Seigneur, et que Jésus-Christ répute comme faite à son propre corps, l'injure que l'on fait à son Sacrement : ce principe n'étant point assez clair pour être toujours supposé et jamais expliqué; ils ont dû, au contraire, s'ils ont cru qu'on recevait effectivement son corps, ne faire jamais mention de ce principe, qui n'a point lieu dans cette doctrine. Car il est naturel à l'homme de distinguer entre les outrages que l'on fait immédiatement à Dieu, et l'abus que l'on fait de ses sacrements; et c'est pourquoi le prophète Malachie représentant cette vaine excuse des pécheurs, leur fait dire : *In quo polluimus te?* « En quoi vous avons-nous outragé? » Et c'est pour réfuter cette excuse naturelle que S. Jérôme dit que *lorsque l'on outrage les sacrements de Dieu, on l'outrage lui-même.* Si les méchants avaient donc été dans la créance des calvinistes, ils n'auraient jamais manqué d'avoir la même pensée à l'égard de l'Eucharistie, et de croire que c'aurait été à tort qu'on les aurait accusés d'avoir fait outrage au corps de Jésus-Christ, pour avoir simplement commis quelque irrévérence envers son sacrement; et les Pères auraient été obligés de les réfuter par ce principe de S. Jérôme. Mais s'ils ont cru que Jésus-Christ même était contenu dans ce sacrement, comme ils ne pouvaient alléguer cette excuse, les Pères n'ont point aussi dû la réfuter.

Or cette conséquence se vérifie parfaitement dans les discours des Pères : car quoiqu'ils aient souvent parlé du crime de ceux qui communient indignement, et qu'ils les aient souvent accusés de faire outrage au corps de Jésus-Christ, jamais ils n'ont employé pour le prouver ce principe que les ministres ne manquent jamais d'alléguer pour nous faire comprendre ce crime, et pour expliquer le passage de S. Paul; et l'on n'en trouve aucun qui, pour nous rendre raison pourquoi l'on dit que ceux qui communient indignement sont coupables du corps et du sang du Seigneur, ait dit que c'est que l'injure faite à l'image rejaillit sur l'original même.

19° Cette vérité de la présence réelle doit produire encore un grand nombre d'autres expressions : car si Jésus-Christ est ainsi reçu par la bouche, il entre donc dans nous. C'est aussi ce que S. Grégoire de Nysse (orat. cat., c. 37) exprime par le mot d'ἐνσπείρειν, ἑαυτὸν ἐνσπείρει διὰ τῆς σαρκὸς, *il s'insinue par sa chair.* Et S. Chrysostôme (hom. 24, in Epist. 1 ad Cor.) par celui ἐπεισάγειν, ἐπεισήγαγε τὴν ἑαυτοῦ σάρκα. Et S. Cyrille d'Alexandrie (contr. Nest., l. 4, c. 5) par ceux d'ἐνίεναι, ἐγκαθίεναι. *Je m'introduis*, fait-il dire à Jésus-Christ, *dans ceux qui me mangent par la chair qui m'est unie*, ἔμαυτον ἐνιεὶς διὰ τῆς ἐνωθείσης ἐμοὶ σαρκός. Et plus bas : *S'introduisant*, dit-il, *lui-même dans nos corps par sa propre chair*, τοῖς ἡμετέροις σώμασιν ἐγκαθίεις ἑαυτὸν καὶ διὰ τῆς ἰδίας σαρκός. S. Augustin (epist. ad Januar.) l'explique simplement par le mot d'*entrer*, INTRARE. *Il a plu*, dit-il, *au S.-Esprit, qu'en l'honneur de ce grand sacrement, le corps du Seigneur entrât dans la bouche du chrétien avant toutes les autres viandes.* C'est aussi par ce même terme que la Liturgie éthiopienne de Dioscore exprime ce mystère, dans cette oraison : *De même*, dit-on à Dieu dans cette Liturgie, *que vous avez fait entrer le corps de votre Fils dans nos corps, et que vous avez mêlé le sang de votre Messie avec notre sang, faites aussi entrer votre crainte dans nos cœurs.*

Il s'ensuit aussi de là qu'il se mêle dans nous, c'est-à-dire qu'il s'unit intimement à nous; et c'est ce que S. Grégoire de Nysse exprime par le mot κατακίρνασθαι. *Étant mêlé*, dit-il du corps de Jésus-Christ, *dans nos corps, afin que l'homme devienne participant de l'immortalité par l'union avec ce corps immortel.* Et S. Chrysostôme (hom. 45, in Joan.) par ceux de ἀναμίγνυναι, ἀναφύρειν. Ἀνέμιξεν ἑαυτὸν ἡμῖν καὶ ἀνέφυρε τὸ σῶμα ἑαυτοῦ εἰς ἡμᾶς. *Il s'est*, dit-il, *mêlé lui-même avec nous; il s'est uni comme un levain à nos corps.* Et en un autre lieu (in Matth., hom. 83) : *Il ne s'est pas contenté*, dit-il, *de se faire homme, de souffrir les soufflets et la mort; mais il se joint lui-même à nous comme un levain*, ἀναφύρει, *et non seulement par foi, mais en effet il nous fait son corps.* S. Cyrille (in Joan.) se sert du mot ἀνακίρνασθαι. *Le saint corps de Jésus-Christ*, dit-il, *vivifie ceux en qui il est, et les préserve de la corruption étant mêlé dans nos corps*, ἀνακιρνάμενον. Il se sert

encore de celui de συνναχίρνασθαι, συνενοῦσθαι. *Le Fils*, dit-il (in Joan., l. 11), *est corporellement avec nous comme homme, étant mêlé avec nous et uni avec nous,* συνναχιρνάμενος καὶ συνενούμενος. Ammonius, cité dans la Chaîne sur S. Jean imprimée à Anvers, se sert aussi du mot ἀναχίρνασθαι. *Comme les nourritures corporelles*, dit cet auteur, *étant mêlées à nos corps soutiennent le corps, de même la participation mystique fait comme une alliance naturelle entre nous et Jésus-Christ, en mêlant Jésus-Christ avec le fidèle.*

Quelles comparaisons plus naturelles pourrait-on employer pour marquer cette union, que celle d'un levain mêlé dans la pâte; d'une cire jointe à une autre cire, de deux métaux fondus ensemble? Or nous avons fait voir ci-dessus que ce sont justement les comparaisons des Pères.

Il s'ensuit qu'il est dans nous, et qu'il y est par sa chair et par sa propre chair. C'est ce que le même S. Cyrille dit en plusieurs lieux, que nous avons souvent rapportés : *Parce que*, dit-il, *Jésus-Christ est en nous par sa propre chair, nous ressusciterons assurément.* Jésus-Christ, dit-il encore, *devait détruire la mort étant en nous par sa sainte chair,* διὰ τῆς ἁγίας ἑαυτοῦ σαρκὸς ἐν ἡμῖν γενοίμενος. Et S. Hilaire le dit aussi formellement par ces paroles (lib. 8 de Trinit.) : *Jésus-Christ est donc en nous par sa chair :* « *Est ergo in nobis ipse per carnem.* » Il s'ensuit que nous ne sommes pas seulement spirituellement unis à Jésus-Christ par son esprit, mais que nous lui sommes aussi unis corporellement par son corps; or nous avons vu ci-devant que les Pères ont reconnu cette double union, spirituelle et corporelle, et qu'ils ont attribué l'union corporelle à la seule Eucharistie. *Il n'est pas possible*, dit S. Cyrille, *que ce qui est corruptible de sa nature soit vivifié d'une autre manière qu'étant corporellement uni au corps de celui qui est vie par sa nature*, c'est-à-dire du corps du Fils unique de Dieu. Il s'ensuit que le corps de Jésus-Christ est au-dedans de nos entrailles. C'est aussi l'expression de S. Grégoire de Nysse. Ἐντὸς, dit-il, τῶν ἀνθρωπίνων γίνεται σπλάγχνων. Il s'ensuit que nous prenons à l'autel le même pain dont nous devons vivre dans toute l'éternité. C'est aussi ce que S. Pierre Chrysologue (serm. 70) exprime par ces paroles. *Parce qu'il est le pain qui est descendu du ciel, nous prions et nous demandons que nous recevions du festin du saint autel, pour fortifier notre âme et notre corps, ce même pain dont nous vivrons tous les jours, c'est-à-dire continuellement dans l'éternité.* Il s'ensuit que nous portons Jésus-Christ en portant son corps, et que nous ne le portons pas seulement dans nos cœurs, mais aussi dans nos corps et dans nos mains. C'est aussi la conséquence que S. Cyrille de Jérusalem en tire. *Nous serons*, dit-il (catech. 4 myst.), *porte-Christ, son corps et son sang étant distribués dans nos membres.*

20° Mais si cela est, comme il est impossible que Jésus-Christ étant en nous n'y produise des effets merveilleux pour la sanctification de nos âmes, ces effets aussi ne doivent point être attribués à une certaine efficace séparée, mais à la chair même de Jésus-Christ résidante en nous. C'est aussi ce que les Pères ont observé, en attachant toujours les effets de l'Eucharistie à la chair de Jésus-Christ reçue dans nos corps. Jésus-Christ, dit S. Cyrille (in Joan. l. 4), *étant en nous, apaise la loi de la chair qui exerce sa fureur en nos membres; il excite en nous la piété envers Dieu, il mortifie les passions, il ne nous impute pas nos péchés, mais il les guérit en nous regardant comme malades. Le corps de Jésus-Christ*, dit-il encore, *vivifie ceux en qui il est, et les préserve de corruption.*

21° Que si Jésus-Christ, résidant en nous, a été ainsi considéré comme une source de vie et comme le moyen établi de Dieu pour la vivification et des âmes et des corps, qu'est-ce que les Pères ont dû faire appréhender à ceux ou qui en sont séparés par l'ordre de l'Église, ou qui s'en éloignent eux-mêmes par leur négligence? Sans doute qu'ils leur ont dû dire qu'étant séparés du corps de Jésus-Christ, et ne le recevant pas en eux, ils étaient séparés de la vie et ne la pouvaient recevoir. Et c'est ce que l'on trouve qu'ils ont fait. Jésus-Christ, dit S. Cyprien, *est notre pain à nous qui touchons son corps; et nous demandons que ce pain nous soit donné tous les jours, afin que nous qui sommes en Jésus-Christ, et qui recevons tous les jours l'Eucharistie pour aliment de salut, nous ne venions point à tomber en quelque grand péché, qui, nous faisant séparer du pain céleste, nous sépare du corps de Jésus-Christ; Jésus-Christ nous ayant dit :* « *Je suis* « *le pain de vie qui suis descendu du ciel. Si quelqu'un* « *mange de mon pain, il vivra éternellement; et le pain* « *que je donnerai est ma chair pour la vie du monde.* » *Puisqu'il dit donc que celui-là vivra éternellement qui mangera de ce pain, comme il est clair que ceux-là reçoivent la vie qui touchent son corps et qui reçoivent l'Eucharistie par le droit de la communion, ainsi il faut prier avec crainte qu'il ne nous arrive pas de nous faire interdire la communion, et de nous faire séparer du corps de Jésus-Christ, de peur que nous ne soyons exclus du salut; Jésus-Christ nous ayant menacé lui-même que si nous ne mangeons sa chair et ne buvons son sang, nous n'aurons pas la vie en nous.* S. Cyrille d'Alexandrie ne fait point appréhender une moindre punition à ceux qui se séparent de l'Eucharistie par négligence, comme on le peut voir dans son commentaire sur S. Jean, livre 3, où il tire cette conclusion de ce qu'il avait dit que *le saint corps de Jésus-Christ vivifie ceux en qui il est, et les préserve de corruption étant mêlé dans nos corps. Que ceux donc*, dit-il, *qui sont baptisés, et qui ont goûté la grâce divine, sachent que s'ils sont négligents de se trouver aux églises, et qu'ils passent un long temps sans recevoir l'Eulogie instituée par Jésus-Christ, en prenant pour prétexte de ce qu'ils ne veulent pas communier mystiquement à lui, une crainte et un scrupule très-préjudiciable; qu'ils sachent, dis-je, qu'ils se privent eux-mêmes de la vie éternelle, refusant d'être vivifiés;* ce qu'il répète encore en d'autres endroits, comme dans le livre 4 du même commentaire.

22° Mais si le corps de Jésus-Christ est dans l'Eucharistie, de quelle sorte y est-il ? Est-il divisé à ceux qui le reçoivent, et chacun n'en reçoit-il qu'une partie, ou si chacun le reçoit tout entier ? Tous les catholiques enseignent cette intégrité et indivisibilité du corps de Jésus-Christ dans tous ceux qui le reçoivent, et ils la regardent comme une merveille capable d'exciter des doutes qu'il faut étouffer par la foi. Il est donc vraisemblable que l'on trouvera que les Pères ont reconnu et admiré cette merveille. C'est aussi ce que nous voyons qu'ils ont fait. *Il faut considérer*, dit S. Grégoire de Nysse (orat. Cat. c. 37), *comment il se peut faire que cet unique corps étant distribué à tant de milliers de fidèles, soit tout entier en chacun par la partie qu'il reçoit, et demeure tout entier en soi-même.* Et plus bas : *On demande*, dit-il, *comment cet unique corps de Jésus-Christ vivifie toute la nature des hommes, et ne reçoit néanmoins aucune diminution.*

On voit qu'il propose cette question, en supposant la vérité de cette indivisibilité du corps de Jésus-Christ, et nous avons fait voir qu'elle a été aussi reconnue et enseignée par les autres Pères.

La Liturgie de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, imprimée à Londres en éthiopien, à la fin du Lexicon éthiopique, sur le manuscrit d'Édouard Pocornius, remarque de plus que non seulement le corps de Jésus-Christ est tout entier dans l'Eucharistie, mais que le corps n'est pas séparé du sang et de la divinité, ni le sang du corps et de l'esprit. *Que personne ne s'imagine*, dit cette Liturgie, *que ce corps qu'il mange soit un corps privé de sang et d'esprit, et que ce sang qu'il boit soit du sang seulement sans corps et sans esprit; mais c'est le corps, et le sang, et l'esprit.*

Mais comme de cela seul qu'une même chose est jointe réellement à plusieurs choses différentes, il s'ensuit qu'elles sont unies par cette chose, c'est une conséquence de cette union du corps de Jésus-Christ à nos corps, que son corps soit un lien qui unit les fidèles, et qui en forme un même corps, se trouvant réellement dans ces divers fidèles lorsqu'ils le reçoivent, et les unissant ainsi et avec soi et entre eux. Et c'est aussi la conclusion que S. Chrysostôme et S. Cyrille d'Alexandrie en ont expressément tirée, comme nous l'avons prouvé.

Sans cette unité du corps de Jésus-Christ, nous aurions plusieurs calices, plusieurs pains, plusieurs sacrifices, comme les Juifs en avaient plusieurs, puisque l'unité du même objet auquel les diverses victimes se rapportaient n'empêchait point la diversité des victimes et des sacrifices. Mais parce que c'est le même sang de Jésus-Christ qui est dans tous les calices, que tous ces pains offerts sont son même corps, il s'ensuit que nous n'avons qu'un pain, qu'un calice, qu'un sacrifice ; et que ce sacrifice est un à cause de l'unité du corps de Jésus-Christ dans tous les lieux où il est offert.

C'est pourquoi S. Ignace (epist ad Philadelph.) dit qu'il n'y a qu'*un pain rompu à tous, et qu'un calice distribué à tous.* Et S. Chrysostôme (hom. 24, in Epist. 1 ad Cor.), que *celui-là n'est pas nourri d'un corps de Jésus-Christ, et celui-là d'un autre; mais qu'ils sont tous nourris du même corps*, ἐκ τοῦ αὐτοῦ πάντες. Et (hom. 17) sur l'Épître aux Hébreux, *y a-t-il plusieurs Christ*, dit-il, *parce qu'il est offert en plusieurs lieux? Nullement; mais il n'y a qu'un Jésus-Christ, qui est tout entier ici et tout entier là, et un même corps* (par tous ces lieux). *Parce donc qu'étant offert en plusieurs lieux, il est toujours un même corps et non plusieurs, c'est aussi un même sacrifice.* Il est difficile d'exprimer plus naturellement cette conséquence si particulière de la présence réelle.

Cette oblation de Jésus-Christ dont il est fait mention dans ce passage, est encore une expression littérale, née de la doctrine de la présence réelle : car l'oblation de l'Eucharistie étant de tradition apostolique, et enseignée par les premiers Pères, il est clair que si Jésus-Christ y est réellement présent, on a pu et l'on a dû appeler cette oblation l'oblation de Jésus-Christ, l'oblation du corps de Jésus-Christ, le sacrifice du corps de Jésus-Christ. On a dû conclure que l'on y offre Jésus-Christ même, et que Jésus-Christ s'y offre lui-même. Et c'est aussi le langage qui est autorisé par les Pères aussi bien que par les Liturgies, comme nous l'avons prouvé (ci-dessus, liv. 6, chap. 12). *Il a commandé*, dit S. Chrysostôme, *qu'au lieu des animaux que l'on offrait dans l'ancienne loi, on l'offrît lui-même. Il fallait*, dit Théodoret dans les Questions sur l'Exode (quæst. 24), *que nous qui sacrifions l'Agneau immaculé sussions que Dieu l'avait représenté auparavant par un type.*

23° Si cela est, que doit-on donc dire de la puissance sacerdotale, sinon qu'elle s'étend jusqu'à produire le corps même de Jésus-Christ? C'est aussi par ces termes que S. Jérôme exprime l'éminence du sacerdoce évangélique. *A Dieu ne plaise*, dit-il (epist. ad Heliod.), *que je dise quelque chose au désavantage de ceux qui, succédant au degré apostolique, forment le corps de Jésus-Christ par leur bouche sacrée!* « *Christi corpus sacro ore conficiunt.* » Et ailleurs (epist ad Fabiol.), il appelle le prêtre *un médiateur entre Dieu et les hommes, qui produit le corps de Jésus-Christ par sa bouche sacrée.*

24° Que ne doit-on point dire, cela supposé, de la grandeur de nos mystères ? Qu'y a-t-il aussi de plus grand que ce que dit S. Chrysostôme (lib. 3 de Sacerd.), qu'*il faut une grâce particulière de Dieu pour rendre un homme capable d'en soutenir le feu qui devrait nous faire mourir?* D'où les Grecs ont emprunté cette prière qu'ils mettent en la bouche de ceux qui vont communier (Hor., dans l'office de la comm.) : *Je m'en vas m'approcher de la communion divine, ô mon créateur! Ne me brûlez pas lorsque j'y participerai; car vous êtes un feu qui consumez les indignes.*

25° La grandeur de ce mystère ineffable ne peut manquer d'avoir de très-grandes suites, et s'exiger de nous de grandes dispositions. Elle demande nos adorations, elle demande celles des anges, qui sont sans doute partout où est le corps de Jésus-Christ

Les Pères n'ont pas aussi manqué de nous marquer ces suites. L'auteur des Constitutions veut (l. 2, c. 57), que chaque ordre prenne le corps du Seigneur et son précieux sang, *en s'en approchant comme du corps du roi.* S. Cyrille de Jérusalem ordonne (catech. 5 myst.) que l'on s'en approche *le corps courbé contre terre, en posture d'adoration,* κυπτῶν καὶ τρόπῳ προσκυνήσεως καὶ σεβάσματος. S. Ambroise témoigne (l. 3 de Spir. sancto, c. 12) que nous adorons la chair de Jésus-Christ dans les mystères, et que les apôtres l'ont adorée en Jésus-Christ. Et S. Augustin, suivant la pensée de S. Ambroise, et expliquant comme lui ce verset du psaume: « *Adorez l'escabeau de ses pieds,* » dit : *Que personne ne mange cette chair, qu'il ne l'ait premièrement adorée.* Et il rend même cette adoration, qui ne se peut rapporter qu'à la chair de Jésus-Christ, et cette manducation, qui ne se peut rapporter aux seuls symboles, puisqu'elle a le même objet que l'adoration, commune aux méchants et aux superbes, marqués par ce verset du psaume : « *Manducaverunt et adoraverunt omnes divites terræ.* » *Ils s'approchent,* dit-il (ep. ad Honor., c. 27), *aussi de la table de Jésus-Christ; on leur donne part à son corps et à son sang; mais ils adorent seulement, et ils n'en sont pas nourris et remplis, parce qu'ils ne l'imitent pas. Ils mangent Jésus-Christ pauvre, et ils dédaignent d'être pauvres.* Et sur le psaume 48 : *Les uns mangent et adorent, les autres mangent et sont rassasiés · mais tous mangent.*

Mais il n'y a rien de plus juste et de plus naturel, en supposant la présence réelle, que de prescrire à tous les fidèles qu'en recevant l'Eucharistie ils reconnaissent qu'ils en sont indignes. C'est aussi ce qui fait dire à Cassien (coll. 22, c. 7) qu'*il n'y a personne qui ne se doive reconnaître indigne de la communion du sacré corps de Jésus-Christ, parce que la majesté de cette manne céleste est si grande, qu'aucun des hommes qui sont encore revêtus de cette chair de boue, ne mérite de recevoir cet aliment et d'y participer, que par une bonté de Dieu toute gratuite.* Et c'est aussi pour exprimer ces sentiments d'une juste reconnaissance qu'Origène (hom. 3 dec. hom. de divers. Evang. Locis) leur met dans la bouche les paroles du Centenier : « *Seigneur, je ne suis pas digne que vous entriez dans ma maison.* » *Quand vous recevez,* dit-il, *cet aliment saint et incorruptible, quand vous participez à ce pain et à calice divin, et que vous mangez le corps et le sang du Seigneur, alors le Seigneur entre dans votre maison. Humiliez-vous donc vous-mêmes à l'exemple du Centenier, et dites-lui :* « *Seigneur, je ne suis pas digne que* « *vous entriez dans ma maison.* » C'est ce qui devait arriver à l'égard des hommes.

26° Mais que doit produire cette présence à l'égard des esprits, c'est-à-dire des anges et des démons? Elle doit attirer les anges, elle doit faire fuir les démons. C'est aussi la conséquence qu'en tire S. Chrysostôme. *Les démons,* dit-il, *s'enfuient quand ils voient le sang du Seigneur, et les anges y accourent.* Les anges sont donc présents quand on célèbre? Oui, et il n'en faut pas douter, selon S. Ambroise (in Luc, l. 1) : *Ne doutez point qu'il n'y ait un ange présent, lorsque Jésus-Christ est présent, et que l'on l'immole.* Ils y sont présents à l'entour de l'autel, *pour honorer celui qui y est gisant* (id., de Sacerd., l. 6). Ils y sont présents, et *ils contemplent les splendeurs inaccessibles de cette table,* dit S. Chrysostôme (hom. 45, in Joan.). Ils y sont présents, et ils *tremblent* en regardant ce sacrifice. Ils y sont présents, et ils *voilent leurs faces,* comme dit ce même saint (hom. 3, in epist. ad Ephes.). Ils y sont présents, et *ils se jettent contre terre, en la présence du Seigneur,* προσπίπτουσι τῷ δεσπότῃ, comme il dit encore (orat. in Nat. Christi). Ils y sont présents, et *ils y prient pour les hommes, en présentant à Jésus-Christ son corps immolé* (id., hom. 3, de incom. Naturâ Dei). Car au lieu de rameaux d'oliviers dont on se sert pour fléchir les rois, ils présentent ce corps même *pour le salut de la nature humaine,* comme s'ils disaient (Chrysost. ibid.) : *Nous vous prions pour ceux que vous avez tant aimés, que vous avez donné votre vie pour eux; nous vous offrons nos prières pour ceux pour qui vous avez versé votre sang; nous vous prions pour ceux pour qui vous avez immolé ce corps-là,* τὸ σῶμα τοῦτο κατέθυσας.

Mais peut-être que ces saints n'entendaient pas que les anges fussent réellement présents dans ce sacrifice. Ce n'est pas de quoi il s'agit présentement : car je n'ai pas dessein d'examiner ici si ces expressions sont simples ou figurées. Mais je dis que, supposé la présence réelle, il est naturel que les Pères nous aient dit que les anges étaient présents lorsque Jésus-Christ y est, et qu'il se trouve qu'ils l'ont dit, et qu'ils l'ont dit, non en rapportant cette présence des anges à d'autres objets, mais au seul corps de Jésus-Christ. Il est certain, de plus, que les Pères témoignent tellement que ces expressions sont littérales, et que les anges y sont effectivement présents, et présents à cause de Jésus-Christ, qu'ils déclarent que des personnes à qui Dieu a fait cette faveur les y ont vus effectivement; et ils trouvent cette vision si conforme à l'analogie de la foi, qu'ils ne font pas difficulté de dire qu'ils la croient.

C'est de cette manière qu'en parle S. Chrysostôme (de Sacerd., l. 6) : *J'ai ouï rapporter à une personne,* dit-il, *qu'un vieillard admirable, qui avait accoutumé d'avoir des révélations, avait été favorisé de Dieu d'une telle vision, que dans le temps du sacrifice il vit tout d'un coup une multitude d'anges, avec des robes éclatantes, qui environnaient l'autel, ayant les yeux baissés, comme des soldats qui sont en présence de leur roi. Et pour moi,* dit S. Chrysostôme, *je le crois.* Il croyait donc que les anges étaient effectivement présents; et ainsi il n'avait nul besoin de recourir à des expressions figurées, pour marquer une présence qu'il croyait littéralement.

27° Mais n'est-il pas encore naturel de se servir de cette présence de Jésus-Christ, comme d'un temps plus favorable que les autres pour obtenir les grâces de Dieu, et pour fléchir sa miséricorde? Oui sans doute. Aussi les Pères, comme le remarque S. Chrysostôme (hom.

4 de incom. Nat. Dei), *avaient ordonné que Jésus-Christ devant comme s'asseoir en peu de temps sur un tribunal, et paraître dans les mystères, on fît entrer les énergumènes, comme des criminels liés de chaînes, non pour subir où l'examen ou le supplice de leurs crimes, mais afin qu'en la présence du peuple on fît pour eux des prières en commun.* Ce même saint marque encore que c'est pour cette raison que l'on fait dans ce sacrifice des prières pour les morts. *Ces choses*, dit-il (hom. 41, in Epist. 1 ad Corinth.), *n'ont point été témérairement introduites; et ce n'est point en vain que nous faisons mémoire des morts dans les divins mystères, et que nous nous adressons pour eux* A L'AGNEAU *qui est devant nous, qui a pris sur lui les péchés du monde : mais c'est afin de leur procurer quelque consolation.* Et un peu après : *Ne soyons donc point négligents à secourir les morts, et à offrir des prières pour eux; car la rédemption de toute la terre est devant nous,* τὸ γὰρ κοινὸν τῆς οἰκουμένης κεῖται καθάρσιον. Et c'est à cause de cette présence *du prix de toute la terre* que S. Chrysostôme déclare que *nous avons plus de confiance d'obtenir l'effet des prières que nous lui offrons pour toute la terre.* Et il déclare de plus que cela se fait par l'ordonnance du S.-Esprit, Πνεύματος διατάξει ταῦτα γίνεται. Ce qui fait voir combien ce saint était éloigné du sentiment de ceux qui ont osé publier que cette coutume de prier pour les morts s'était introduite dans l'Église sur les rêveries d'une femme perdue (1).

M. Claude ne désavouera pas sans doute que les Pères, supposé la doctrine de la présence réelle, n'aient eu raison de tirer ces conséquences, et de se servir de ces expressions; et je pense que ce n'est point lui faire tort que de lui dire que quoiqu'il n'aime pas ces passages qui parlent de sacrifice, de victime, de prières pour les morts, il voudrait bien trouver dans les Pères qu'ils se fussent adressés de la même sorte à Jésus-Christ dans le baptême; qu'ils l'y eussent offert à Dieu, qu'ils eussent choisi ce temps pour le prier pour les morts, et qu'ils en eussent rendu les mêmes raisons que les Pères en rendent à l'égard de l'Eucharistie; cependant cela ne se trouve point.

S'il est utile aux morts qui ne sont pas entièrement purifiés que l'on fasse mention d'eux en la présence de Jésus-Christ, il est honorable aux martyrs et aux âmes bienheureuses d'être nommées dans ce saint sacrifice. C'est aussi ce que S. Chrysostôme en conclut expressément (hom. 21, in Acta) : *Quoiqu'ils soient martyrs*, dit-il, *c'est un grand honneur pour eux d'être nommés en la présence du Seigneur.*

28° Mais voici encore quantité d'occasions où les Pères n'ont point du tout parlé comme il le pourrait souhaiter. Ils ont fait diverses comparaisons de l'Eucharistie : 1° avec les sacrifices et les sacrements de l'ancienne loi; 2° avec ce que toucha la femme travaillée d'un flux de sang; 3° avec le vêtement de Jesus-Christ; 4° avec le vêtement d'un roi; 5° avec l'image et la forme de Jésus-Christ; 6° avec ce qu'il y a de plus précieux dans les cieux, c'est-à-dire avec le corps de Jésus-Christ; 7° avec le fils d'un roi que nous porterions entre nos mains; 8° avec ce que virent les mages dans la crèche; 9° avec le corps de Jésus-Christ crucifié par les Juifs; 10° avec Jésus-Christ enfant auquel Hérode envoya les mages; 11° avec le saint sépulcre; 12° avec le charbon mystérieux que vit Isaïe, que le séraphin n'osa toucher, et qu'il prit avec des tenailles; 13° avec le temple, et les animaux que l'on y sacrifiait dans l'ancienne loi; 14° ils ont comparé en particulier la charité que nous témoigne Jésus-Christ dans ce mystère avec celle d'Élie, qui laissa son manteau à son disciple; 15° avec celle d'un pasteur envers ses brebis; 16° avec celle des mères envers leur enfants.

Qu'ont-ils dû dire dans toutes ces comparaisons, en parlant exactement selon les notions que la présence réelle doit imprimer dans l'esprit? Ils ont dû dire, en la comparant avec les sacrifices de l'ancienne loi, que l'Eucharistie étant le corps de Jésus-Christ, était la vérité de tous ces sacrements et de tous ces sacrifices; et il se trouve qu'ils l'ont dit en effet, comme nous l'avons montré ci-dessus. Ils ont dû dire qu'elle les surpassait autant que le corps de Jésus-Christ surpasse de simples figures; et c'est justement le langage dont usent S. Ambroise, l'auteur du livre des Sacrements, S. Jérôme, Salvien (1). Enfin ils ont dû partout, dans cette comparaison, opposer la manne à l'Eucharistie comme corps de Jésus-Christ; et c'est proprement ce que font tous les Pères que nous avons allégués au lieu où nous avons traité ce point.

Ils ont dû dire, en la comparant avec ce que toucha la femme travaillée d'un flux de sang, que l'Eucharistie est Jésus-Christ tout entier; au lieu que ce que toucha cette femme de l'Évangile n'était que la frange de sa robe; et ils l'ont dit aussi effectivement. *Si ceux*, dit S. Chrysostôme dans l'homélie 51 sur S. Matthieu, *qui ont touché la frange de sa robe, ont senti un si grand effet de sa vertu, que ne devons-nous point espérer, le possédant tout entier?* Et nous avons fait voir que S. Pierre Chrysologne dit la même chose, en deux sermons différents, savoir au 33e et au 34e. Ils ont dû dire, en la comparant avec le vêtement de Jésus-Christ, que Jésus-Christ ne nous y donne pas son vêtement, mais son corps même; et ils ont parlé en effet de cette sorte. *Ce n'est pas seulement son vêtement*, dit S. Chrysostôme dans la même homélie, *qui est mis devant nous, c'est son corps; non pour le toucher seulement, mais pour le manger et nous en rassasier.* Ils ont dû dire, en la comparant avec le vêtement d'un roi, que si personne n'oserait toucher le vêtement *d'un roi avec des mains sales, quoique ce ne soit que de la laine*, qu'*à plus forte raison on ne doit pas recevoir indignement le corps de Jésus-Christ, qui est le corps de Dieu plein de pureté;* et il se trouve que ce sont les propres paroles de S. Chrysostôme dans son

(1) C'est la prétention de Blondel, dans son livre des Sibylles.

(1) Euseb., de Demonst. Evang., l. 1, c. 19 : Chrysost. in Joan. hom. 45, in Epist. ad Cor. hom. 23; Hier., in c. 26 Matth.; Cyril. Alex., l. 4 adv. Nest., c. 5; Theod., in 1 Epist. ad Cor., c. 11

homélie 24 sur la première aux Corinthiens. Ils ont dû dire, en la comparant avec la forme et le visage de Jésus-Christ, que Jésus-Christ nous fait plus de grâce que de nous montrer son visage et sa forme, parce qu'il se donne lui-même à toucher et à manger; ce sont aussi les termes dont S. Chrysostôme se sert, dans son homélie 83 sur S. Matthieu. *Combien y en a-t-il*, dit ce Père, *qui disent : Je voudrais bien voir sa forme, sa figure, ses vêtements. Ceci est bien plus que tout cela; car vous le voyez lui-même, vous le touchez lui-même, vous le mangez lui-même.* Ils ont dû dire, en la comparant avec ce qu'il y a de plus précieux dans les cieux, que la terre possédait ce qu'il y avait de plus précieux dans le ciel, parce que le corps de Jésus-Christ y était; aussi c'est la manière dont S. Chrysostôme parle, et c'est lui-même qui tire expressément cette conséquence. *Je vous montrerai*, dit-il (hom. 24 in 1 Epist. ad Cor.), *dans la terre ce qu'il y a de plus précieux dans le ciel. Il vous est permis*, dit-il au même lieu, *de voir dans la terre le corps du Roi.* Ils ont dû dire, en la comparant avec le fils d'un roi, que nous ne recevons pas seulement le fils d'un roi de la terre, mais le fils même de Dieu; et c'est aussi en ce sens et en ces termes que S. Chrysostôme emploie cette comparaison. Ils ont dû dire, en la comparant avec ce que les mages virent dans la crèche, que nous voyons dans l'Eucharistie la même chose que virent ces mages, savoir le corps de Jésus-Christ; mais que nous le voyons dans un état plus auguste, et avec plus de fruit; ils en ont aussi parlé de cette manière : *Vous voyez ce même corps*, dit S. Chrysostôme en ce même lieu; *vous ne le voyez pas dans la crèche, mais sur l'autel. Les mages*, dit-il encore, *n'ont rien vu de tel que vous.* Ils ont dû dire, en la comparant avec le corps de Jésus-Christ crucifié par les Juifs, que comme les Juifs ont tué Jésus-Christ, ainsi ceux qui reçoivent indignement l'Eucharistie reçoivent son corps dans une âme souillée. C'est aussi ce que S. Chrysostôme dit expressément (hom. 83 in Matth.), sans marquer jamais cette différence entre la propre personne de Jésus-Christ et son image, qui distinguerait étrangement le crime des Juifs de celui des chrétiens qui communient indignement, si les Pères en avaient eu l'idée qu'en ont les calvinistes. Il marque même expressément que l'un et l'autre outrage regarde et attaque directement le corps de Jésus-Christ : car au lieu de comparer ceux qui souillent la pourpre du roi avec ceux qui le tuent, pour représenter par les premiers ceux qui communient indignement, dont le crime ne regarde pas directement Jésus-Christ, selon les idées des calvinistes, mais seulement son image; et par les seconds, les Juifs qui ont fait mourir le corps même de Jésus-Christ, il compare ceux qui profanent l'Eucharistie à ceux qui souillent la pourpre du roi; et ceux qui ont tué Jésus-Christ à ceux qui rompent cette pourpre, pour montrer que comme ces deux crimes s'exercent à l'égard de la pourpre du roi, de même les deux crimes représentés par ces images s'exercent à l'égard du corps de Jésus-Christ. C'est ce que l'on peut voir dans ce passage de l'homélie 45 sur S. Jean : *Si ceux*, dit-il, *qui souillent la pourpre du roi sont punis comme ceux qui la rompent, doit-on s'étonner que ceux qui reçoivent le corps de Jésus-Christ dans une conscience impure soient punis du même supplice que ceux qui l'ont déchiré par les clous?*

Et Tertullien avait exprimé encore plus fortement la grandeur du crime de ceux qui communiaient indignement. *Les Juifs*, dit-il (de Idol., c. 7), *n'ont mis à mort Jésus-Christ qu'une fois; mais ceux-ci outragent tous les jours le corps Jésus-Christ avec leurs mains. O mains qui mériteraient d'être coupées!* O MANUS PRÆCIDENDÆ!

Ils devaient dire, en la comparant avec Jésus-Christ, à qui Hérode envoya les mages, que comme Hérode envoya les mages à Jésus-Christ, de même le diable envoie ceux dans qui il règne à Jésus-Christ, c'est-à-dire à l'Eucharistie. C'est aussi une pensée que S. Chrysostôme exprime en ces mêmes termes, dans l'homélie 7 sur S. Matthieu. *Le diable*, dit-il, *à l'exemple d'Hérode, tâche de se rendre maître des hommes, et il envoie à Jésus-Christ ceux qui lui appartiennent, comme si c'était pour l'y adorer; mais c'est en effet pour l'y égorger, sous prétexte de cette adoration.* Ils ont dû distinguer le sépulcre de Jésus-Christ, après sa résurrection, de l'Eucharistie, en ce que Jésus-Christ n'était plus dans ce sépulcre, et qu'il est dans l'Eucharistie. C'est aussi la différence qu'y remarque S. Chrysostôme. *Devant nous présenter*, dit-il (hom. in Cæmet. appell.), *non à un sépulcre vide, comme celui de Jésus-Christ*, dont il avait parlé auparavant, *mais à la table où est l'Agneau, comment osons-nous le faire avec trouble et avec tumulte?* Ils ont dû dire, sur la comparaison de l'Eucharistie avec le charbon mystérieux que le séraphin n'osa toucher, que l'Eucharistie était beaucoup plus excellente que ce charbon. Ce sont aussi les propres termes de S. Chrysostôme dans l'homélie des Séraphins. Ils ont dû dire, suivant cette doctrine, que Jésus-Christ était semblable à Élie, en ce que comme Élie avait laissé son manteau à son disciple, aussi Jésus-Christ nous a laissé sa chair; et ils ont dû aussi distinguer l'un de l'autre, et dire que Jésus-Christ était différent d'Élie en ce qu'Élie n'avait point emporté son manteau en le laissant, et que Jésus Christ avait emporté au ciel la chair même qu'il avait laissée sur la terre. Cette comparaison est si juste dans la doctrine de la présence réelle, qu'il ne faut qu'avoir Jésus-Christ et Élie dans l'esprit tout ensemble, pour apercevoir ce rapport et cette différence si particulière. Or il se trouve que S. Chrysostôme s'en sert en ce même sens, et en remarquant expressément ce rapport et cette différence de Jésus-Christ et d'Élie, dans l'homélie 2 au peuple d'Antioche. Ils ont dû dire, en comparant l'Eucharistie au temple et aux victimes de l'ancien Testament, et le crime de ceux qui en approchent avec une âme souillée, à celui de ceux qui offraient des béliers et des taureaux dans ce même état, qu'autant que Jésus Christ est plus grand que le temple, autant

le crime de ceux qui touchent son corps avec une âme impure est-il plus grand que celui de ceux qui étant souillés, approchaient des béliers et des taureaux. Ce sont aussi les paroles de S. Basile (de Bapt. l. 2, q. 2). Ils devaient, en comparant la charité que Jésus-Christ nous fait paraître dans ce mystère, avec celle des pasteurs et des mères de la terre, remarquer que les pasteurs ne nourrissent pas leurs brebis de leur propre sang et de leurs propres membres, et que les mères qui semblent devoir nourrir leurs enfants de leur propre sang ne les en nourrissent pas toujours, mais les donnent souvent à nourrir à d'autres ; et ils ont fait exactement ce qu'ils ont dû faire, en distinguant expressément de Jésus-Christ et les pasteurs et les mères, par les deux différences que j'ai marquées. *Quel pasteur*, dit S. Chrysostôme (hom. 83 in Matth.), *a jamais nourri ses brebis de ses propres membres? Que dis-je, les pasteurs? plusieurs mères donnent souvent leurs enfants à nourrir à d'autres nourrices; mais Jésus-Christ ne fait pas ainsi; car il nous nourrit de son propre sang, et nous joint entièrement à lui.*

Enfin, pour abréger les autres suites de la présence réelle, qu'il est juste et naturel, suivant cette doctrine, d'expliquer ce qui est dit dans le chapitre 6 de S. Jean, de manger la chair et de boire le sang de Jésus-Christ, du sacrement de l'Eucharistie, puisque l'on y voit une distinction sensible entre manger le corps et boire le sang de Jésus-Christ, que l'on ne trouve point dans la manducation spirituelle! Et que ces expressions, de manger de la chair et de boire du sang, qui paraissent si extraordinaires, y ont un sens simple et naturel! Aussi tous les Pères se sont-ils portés d'eux-mêmes, en suivant l'idée qu'ils avaient de ce mystère, à cette explication, dont tous les protestants s'éloignent d'un commun accord, en suivant la leur. (Voyez ci-dessus, c. 12.) Qu'il est juste de parler à l'Eucharistie comme animée, puisque, selon cette doctrine, Jésus-Christ y est vivant! Et c'est aussi ce qui est formellement pratiqué par S. Denis : *O divin et sacré mystère!* dit il, *daignez ouvrir les voiles des énigmes dont vous êtes environné, et manifestez-vous clairement à nous, en éclairant par la splendeur de votre lumière la vue de notre âme.* Qu'il est juste d'exhorter de s'approcher de l'Eucharistie comme de Jésus-Christ même, ce qui serait scandaleux et capable de porter à l'idolâtrie s'il n'y était pas! Cependant c'est ainsi que S. Chrysostôme parle dans l'homélie 51 sur S. Matthieu. Qu'il est juste, en parlant de l'Eucharistie, de décrire les qualités du corps et du sang de Jésus-Christ, comme étant ce que nous recevons! C'est ce que fait S. Chrysostôme avec tant d'étendue dans l'homélie 45 sur S. Jean, dans l'homélie 24 sur la première aux Corinthiens, comme nous l'avons remarqué ailleurs. Que ce saint aura parlé d'une manière simple, naturelle et raisonnable, lorsqu'il dit dans l'homélie 3 sur l'Épître aux Ephésiens : *Puisque nous sommes tombés sur le discours du corps de Jésus-Christ, vous qui mangez ce corps et buvez ce sang, considérez que nous participons à ce corps, qui n'est en rien différent de celui dont j'ai parlé!* (c'est-à-dire du corps crucifié dont il avait parlé auparavant). *Considérez que nous mangeons celui qui est assis là-haut, qui est adoré par les anges, et qui est le plus proche de la souveraine pureté de Dieu.* Qu'il aura parlé d'une manière vive, mais raisonnable, lorsqu'il dit à ses auditeurs dans une autre homélie (Orat. in Nativit. Christi) : *Considérez, ô homme! quelle hostie vous devez toucher, de quelle table vous vous devez approcher; pensez en vous-même que n'étant que poudre et cendre, vous recevez le corps et le sang de Jésus-Christ. Si un roi vous appelait à son festin, ne vous mettriez-vous pas à la table avec crainte, et ne prendriez-vous pas les viandes que l'on vous servirait avec révérence et en silence? C'est Dieu même qui vous appelle à sa table, et qui vous y présente son Fils. Les anges y sont présents avec crainte et tremblement, les chérubins y voilent leurs faces, les séraphins crient : Saint, saint, saint est le Seigneur; et vous vous approchez de cet aliment spirituel avec des cris confus et avec tumulte!*

Enfin cette hypothèse et cette idée rend tout le langage et de ce Père et des autres, juste, précis, exact, raisonnable, naturel ; comme l'hypothèse des ministres le rend faux, hyperbolique, et contraire à la nature et à la raison. Nous verrons dans le chapitre suivant ce que l'on doit conclure de cet amas d'expressions enchaînées, et qui représente simplement et littéralement le sens de la présence réelle et de la transsubstantion.

CHAPITRE II.

Réflexions sur ces expressions alléguées dans le chapitre précédent, qui marquent simplement et naturellement la présence réelle et ses suites essentielles.

Quelque force qu'aient les passages que nous venons de rapporter, et par leur nombre et par leur enchaînement, pour faire voir que les Pères ont cru la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, il est néanmoins certain, et les ministres le savent mieux que personne, qu'à l'exception d'un très-petit nombre dont j'ai averti, ils sont encore tout autrement forts dans le lieu même d'où ils sont pris, qu'ils ne le sont en étant détachés, parce qu'ils y sont fortifiés par tout ce qui précède et ce qui suit, et que la multitude des expressions qu'un même auteur emploie pour signifier une même chose, sert infiniment à arrêter l'esprit dans la même idée.

C'est ce qu'on peut voir dans cet extrait même, par les expressions que l'on y rapporte de la quatrième catéchèse mystagogique de S. Cyrille de Jérusalem ; du chapitre 9 du livre de S. Ambroise pour les nouveaux baptisés ; du quatrième et du sixième livres des Sacrements ; du second traité de S. Gaudence sur l'Exode ; de l'homélie 83 de S. Chrysostôme sur S. Matthieu ; de la quarante-cinquième sur S. Jean ; de la vingt-quatrième sur la première Épî-

tre aux Corinthiens ; de diverses autres homélies ; du chapitre 5 du quatrième livre de S. Cyrille d'Alexandrie contre Nestorius ; du troisième et du quatrième livres de son commentaire sur S. Jean. Car ces expressions étant tirées des lieux d'où elles sont prises, et séparées de celles qui les accompagnent, n'ont pas à beaucoup près tant de force qu'elles en ont dans les auteurs mêmes.

Il faut encore que les ministres avouent que quand ils répondent à ces passages, ce n'est point par des solutions qu'ils tirent des passages mêmes, mais en y appliquant au hasard leurs *clés de figure* et *de vertu*, qu'ils fortifient à leur ordinaire de quelques passages écartés, et de quelques principes philosophiques, qui sont comme du train et de la suite de ces solutions. Cela a presque lieu dans tous ceux que j'ai cités. Il y en a seulement quelques-uns de la suite desquels ils prétendent tirer quelque avantage ; comme ceux de S. Irénée et de Théodoret, et un très-petit nombre d'autres que j'ai rapportés, et que nous examinerons ailleurs.

Je sais qu'ils prétendent expliquer tous ces passages, et leur donner leur sens de figure. Mais on a vu dans l'examen particulier que l'on a fait dans cet ouvrage même de la plupart de ces expressions, combien ils y réussissent mal ; que toutes leurs explications sont ridicules, et surtout que leurs comparaisons d'expressions, par lesquelles ils prétendent les autoriser, sont fausses, trompeuses, pleines d'illusions et de sophismes. Ainsi, comme il y en a certainement un très-grand nombre qu'ils ne peuvent expliquer, celles-là déterminent toutes les autres, et font voir qu'elles se doivent prendre en un même sens, qui est le sens naturel et littéral. Car il faut remarquer que toutes ces expressions conspirant à donner une même idée, et à faire concevoir une vraie présence réelle, c'est en vain que l'on chicane sur une ou deux, puisqu'il faut trouver un sens qui convienne à toutes. Or c'est ce qu'un homme sincère et judicieux n'entreprendra jamais à l'égard de toutes ces expressions. On les doit au moins regarder comme un chiffre dont on cherche le sens ; or, comme il est certain que ce n'est pas expliquer une lettre en chiffres, que de trouver seulement, par une certaine supposition, que cinq ou six caractères de suite semblent avoir du sens lorsqu'il n'y en a plus dans tout le reste, de même il est ridicule de s'amuser à disputer sur quelques passages, pour montrer qu'on les peut prendre en des sens éloignés des termes, lorsqu'on ne le peut faire raisonnablement à l'égard de tous les autres.

Mais quand il paraît, au contraire, pour suivre cette comparaison, que, selon une certaine supposition, tout le corps d'un discours forme un sens raisonnable ; que tout s'y suit et s'y entretient, et cela dans une étendue assez grande pour donner lieu de juger qu'il n'a pu arriver par hasard qu'une fausse supposition ait fait rencontrer un sens raisonnable ; je dis que quand on trouverait dans la suite quelque difficulté, la preuve qui se tire de ce discours expliqué raisonnablement est si forte, qu'elle doit déterminer absolument l'esprit, en faisant juger que l'on ne doit plus avoir d'égard aux difficultés qui s'y pourraient rencontrer. Si l'on avait, par exemple, entrepris de déchiffrer un écrit de sept ou huit pages, et qu'en supposant qu'un seul caractère est pris pour une telle lettre, on eût trouvé dans les six premières deux cents vers parfaitement justes et sensés, il est indubitable qu'on devrait conclure qu'on aurait trouvé la véritable clé de cet écrit ; et que, sans examiner ceux qui resteraient, on devrait juger qu'il n'y peut rien avoir qui soit effectivement contraire à ce que l'on a trouvé ; or nous sommes encore en plus forts termes à l'égard des calvinistes : car la supposition que l'on fait de la signification d'un caractère dans une lettre chiffrée est en quelque sorte arbitraire. Ce caractère ne découvre pas par lui-même sa signification : il est de sa nature indifférent à marquer quelque autre lettre que ce soit ; et ce n'est que parce qu'il se rencontre qu'en le prenant pour une telle lettre il contribue à former un sens raisonnable, que l'on croit avoir droit de juger qu'il la signifie effectivement.

Il n'en est pas de même de ces passages des Pères que nous avons rapportés : on n'a point besoin de suppositions arbitraires pour déterminer le sens de chaque passage en particulier ; il y paraît clairement en tous. C'est un chiffre qui s'explique par lui-même. Et outre la force que ces passages ont chacun séparément pour imprimer l'idée de la présence réelle, ils en reçoivent une telle de cette union de tant de passages qui conspirent dans un même sens, qu'il n'y a que des esprits déraisonnables, et qui ne savent pas ce que c'est que conviction, qui y puissent résister. Car, pour réduire cette comparaison en preuve, je dis que, comme on a droit de conclure que l'on a trouvé la clé d'un chiffre, lorsqu'à l'aide de cette clé on a expliqué six pages de suite d'une lettre écrite en ce même chiffre, en y trouvant un sens raisonnable et juste, parce que l'on ne conçoit pas que cela se puisse faire sans avoir trouvé la véritable clé du chiffre, et la véritable signification des caractères dont il est composé ; de même quand on a trouvé un sens dans lequel un aussi grand nombre de passages que ceux que j'ai allégués s'accordent et conspirent à donner la même idée, que d'ailleurs c'est le sens et l'idée que ces passages impriment d'eux-mêmes, et selon la signification naturelle et littérale des termes, alors on a droit de conclure que ce sens littéral est le véritable et l'unique sens de ces passages, parce que depuis que les hommes parlent il n'est jamais arrivé, et que l'on ne conçoit pas qu'il puisse arriver, qu'un aussi grand nombre d'expressions étant prises littéralement, aient conspiré à nous imprimer un certain sens dans lequel elles s'entretiennent et se favorisent toutes réciproquement, et que ce sens ne fût pas le véritable.

Et de là on peut tirer une règle pour distinguer les expressions simples des métaphoriques, qui est au-

dessus de toutes les chicaneries des ministres, et qui montre tout d'un coup que tous leurs efforts sont vains, et que toutes leurs comparaisons d'expressions sont fausses et trompeuses. C'est que quand on voit une foule d'expressions différentes qui, étant expliquées simplement, conspirent en un même sens, on doit croire que ce sens est le véritable, parce qu'il n'arrive point qu'un grand nombre de métaphores prises littéralement aient toutes rapport à un même objet, et en impriment la même idée.

Les ministres se travaillent donc inutilement à trouver dans les Pères, à l'égard du baptême et des pauvres et de quelques autres sujets, des expressions métaphoriques qu'ils comparent séparément avec les expressions dont ils se servent à l'égard de l'Eucharistie, pour en conclure qu'on peut prendre aussi ces dernières dans un sens métaphorique : car, quand ils auraient fait ce qu'ils prétendent, ils seraient encore bien loin de leur compte, et leurs comparaisons ne laisseraient pas d'être fausses, par cette raison essentielle que toutes les expressions des Pères sur le sujet de l'Eucharistie, que les ministres s'efforcent d'expliquer en un sens métaphorique, conspirent toutes en un même sens ; qu'elles sont toutes enchaînées, qu'elles sont toutes dépendantes les unes des autres, qu'elles forment toutes, étant jointes ensemble, la même idée d'une présence réelle. Or c'est ce qui ne se rencontre point du tout dans toutes les métaphores qu'ils rapportent comme semblables : car ce sont ou des métaphores toutes détachées et absolument sans suite, sans soutien, sans enchaînement ; ou, si elles ont quelques suites, comme il arrive quelquefois, elles en ont peu ; elles n'ont pas celles qui sont les plus naturelles et les plus essentielles, et elles se trouvent contraires à d'autres métaphores dont les Pères se servent sur le même sujet.

Les Pères ont appelé, par exemple, le baptême *robe lumineuse, pourpre, frange de la robe de Jésus-Christ ; diadème, fontaine de vie, eau vivante, guide et chariot pour aller au ciel.* Ils ont dit qu'*il était teint du sang de Jésus-Christ ;* que *nous y étions arrosés de ce sang,* que *nous y étions revêtus de Jésus-Christ,* que *nous y étions vêtus d'une pourpre teinte dans le sang de Jésus-Christ,* qu'*il fait que Jésus-Christ est caché en nous.* Quel rapport, quel enchaînement ont toutes ces expressions étant prises littéralement ? Conspirent-elles à nous imprimer la même idée ? Est-ce la même chose d'être fontaine et d'être guide, d'être guide et d'être chariot, d'être chariot et d'être pourpre, d'être pourpre et d'être frange, d'être frange et d'être diadème, d'être diadème et d'être robe blanche, d'être robe blanche et d'être rougi de sang, d'être rougi de sang et de faire que nous soyons revêtus de Jésus-Christ, et que Jésus-Christ soit caché en nous ? Ne se détruisent-elles pas au contraire l'une l'autre étant expliquées littéralement ? Car si Jésus-Christ est caché dans nous, nous n'en sommes donc pas revêtus, et si nous en sommes revêtus, il n'y est donc pas caché ; si nous y sommes teints et arrosés de sang, nous n'y sommes donc pas revêtus de blanc ; si le baptême est une robe, ce n'est donc pas un chariot, un guide, une fontaine ; si c'est une eau, elle n'est donc pas vivante ; si c'est un vêtement de pourpre, ce n'est donc pas une frange ni un diadème. Quelle comparaison y a-t-il donc de ces métaphores détachées, qui se découvrent l'une l'autre en se détruisant réciproquement, avec cette chaîne infinie des expressions eucharistiques, qui conspirent toutes en un même sens, qui l'établissent toutes, qui le confirment toutes, qui impriment et gravent toutes la même idée, et ne permettent pas à l'esprit de la quitter ?

Je sais que l'on peut faire quelques petits enchaînements de métaphores, principalement de celles qui regardent les pauvres. Mais il y aura toujours une si étrange différence de tous ces enchaînements-là avec celui que nous avons fait, que la comparaison n'en peut être que ridicule ; et je ne conseille point à M. Claude de se fatiguer inutilement l'esprit à cela, car assurément il n'y réussirait pas. Ainsi, sans examiner en détail si les passages que j'ai allégués ne pourraient point être expliqués séparément en quelque sens métaphorique, de cela seul qu'étant pris à la lettre, ils impriment tous l'idée de la présence réelle, et se réunissent dans ce sens, une personne judicieuse et sincère en doit conclure qu'ils ne peuvent avoir un autre sens, et que ce sens littéral est le véritable. Et ce n'est pas une objection capable d'affaiblir cette preuve que de dire qu'on ne trouve point dans les Pères toutes les suites qui dépendent de ce mystère, et qu'entre autres ils ne marquent pas toutes les conséquences philosophiques qu'on en peut tirer : car il est faux que toute expression littérale soit accompagnée dans les auteurs de toutes les suites littérales qui en peuvent naître, et qu'ils aient été obligés d'en tirer toutes les conséquences qu'on en peut tirer. On a déjà réfuté cette fausse règle, et l'on a défié M. Claude de trouver dans les Pères toutes les conséquences philosophiques du mystère de la Trinité, de celui de l'Incarnation, et de plusieurs autres. Mais c'est une propriété qui ne convient qu'aux seules expressions littérales de se réunir toutes, en quelque grand nombre qu'elles soient, dans un même sens ; le hasard ne rassemblant jamais tant de métaphores pour donner une même idée.

CHAPITRE III.

Des règles des métaphores que l'on a proposées dans la réfutation de la première réponse de M. Claude. Défense de la première de ces règles.

Comme l'on n'ignore pas, ni la fertilité de l'esprit des ministres à trouver des défaites pour obscurcir les lumières du sens commun, ni la nature des preuves morales qui y sont plus exposées que les autres, on s'était cru obligé, en proposant quelques règles pour distinguer les métaphores des expressions simples, d'avertir dans la Réfutation qu'*il serait nécessaire de traiter cette matière avec plus d'étendue, si l'on avait dessein de la mettre à couvert de toute sorte de chicanerie.*

mais que *parce que ce n'était pas le lieu de le faire alors, et que ce serait une trop longue digression, on se contentait de proposer ces règles en abrégé, et d'une manière capable d'aider et de satisfaire les personnes de bonne foi qui cherchent sincèrement la vérité, quoiqu'elle ne fût peut-être pas suffisante pour convaincre les personnes opiniâtres et prévenues.*

On n'a donc pas été surpris que M. Claude se soit particulièrement élevé contre cet endroit, et qu'il ait prétendu le renverser. On s'y était attendu, et l'on n'en a conclu autre chose, sinon qu'il n'était pas de ceux pour qui ces règles sont faites, c'est-à-dire qu'il était trop prévenu pour en profiter. Mais il ne s'ensuit nullement de là, ni que ces règles ne soient pas bonnes en elles-mêmes, ni que l'on ait mal fait de les proposer sans les appuyer davantage; et sans dissiper par avance les nuages qu'il s'efforce de répandre pour empêcher qu'elles ne fassent impression sur les esprits. Le fruit des écrits ne consiste nullement dans la conviction des opiniâtres. Elle est trop rare dans l'ordre même de la grâce, pour se la proposer comme le but de son travail. On se doit contenter de tâcher de porter la lumière dans les esprits sincères, qui sont disposés à recevoir la vérité, qui la cherchent de tout leur cœur, et qui ne mettent pas leur plaisir à la repousser et à l'obscurcir. C'est pour ceux-là que les livres sont faits, ou plutôt c'est pour eux que toute la religion est destinée : car Dieu, qui voulait y distinguer les hommes plutôt par le cœur que par la lumière et la subtilité de l'esprit, n'a pas voulu que les preuves de sa vérité consistassent dans des démonstrations pareilles à celles de la géométrie, c'est-à-dire qui, ne dépendant que d'un enchaînement de peu de principes grossiers et palpables, réduisissent les hommes dans une impuissance absolue d'y résister, quelque déraisonnables qu'ils fussent. Ce sont des preuves tout d'un autre genre. Les principes n'en sont point ordinairement si universellement convaincants chacun en particulier, qu'il n'y ait quelque ouverture pour s'en échapper. Il y a toujours quelque chose à faire à la bonne foi. La conclusion n'en dépend pas toujours d'une seule règle; il en faut unir plusieurs. Et pour le faire, il ne faut pas s'amuser à chicaner sur chacune en particulier, mais considérer de bonne foi l'effet qu'elles produisent par leur union.

On avoue donc encore, comme on l'a reconnu d'abord, que ces règles des métaphores que l'on a proposées dans ce traité, sont des règles morales, qui, ayant leur vérité et leur étendue, ne laissent pas aussi d'avoir leurs exceptions. On a même marqué qu'elles n'étaient vraies *que pour l'ordinaire.* Et M. Claude, à qui il faut peu de chose pour en prendre sujet d'insulter à son adversaire, a cru que cet aveu lui suffisait pour les renverser toutes, et pour les traiter même de ridicules. *A quoi bon*, dit il, *pour décider notre différend, établir des règles qui n'ont lieu* que pour l'ordinaire, *c'est-à-dire qui ne sont pas toujours véritables, puisque si elles souffrent des exceptions, le sujet de notre dispute peut être aussi bien sous l'exception que sous la règle?* A quoi il ajoute ensuite que *pour agir de bonne foi, il fallait, ou faire voir qu'encore que cette règle ne s'entende que pour l'ordinaire, elle ne laisse pas pourtant d'avoir lieu au sujet du S.-Sacrement; ou bien nous la donner comme une règle générale et nécessaire, et qui s'étend partout; mais l'auteur ne fait ni l'un ni l'autre. Il la produit avec la restriction d'*UN POUR L'ORDINAIRE, *et en même temps il prétend qu'elle vaille pour les expressions des Pères touchant l'Eucharistie, sans le prouver d'ailleurs. La surprise est trop évidente : c'est frapper son coup en se réservant un moyen d'échapper; c'est vouloir faire le brave en mer, et se munir néanmoins d'une planche en cas de naufrage.*

Mais quelque satisfait de lui-même que M. Claude paraisse en cet endroit, je ne laisserai pas de lui dire qu'on a eu droit d'établir des règles qui ne sont vraies *que pour l'ordinaire*, c'est-à-dire qui souffrent des exceptions; que l'on n'a pas été obligé de faire voir en particulier qu'elles avaient lieu sur le sujet du S.-Sacrement, et que l'on n'a pas dû néanmoins les proposer comme générales et nécessaires.

Il est vrai que les règles morales ont leurs exceptions. Il faudrait donc, dit M. Claude, montrer que le sujet dont il s'agit tombe sous la règle, et non sous l'exception; autrement on ne prouve rien. Il se trompe. On ne laisse pas de prouver autant qu'il est nécessaire, sans entrer dans ces discussions, parce que l'esprit et la bonne foi y suppléent, et reconnaissent que les exceptions n'ont pas de lieu dans la matière dont il s'agit. Il faut d'ordinaire de fort longs discours pour marquer en détail toutes les exceptions de ces règles morales, et faire voir que le sujet où on les applique n'est pas compris dans les exceptions : cela va à l'infini et engage à des discussions qui, au lieu d'éclaircir l'esprit, ne font le plus souvent que le confondre. Il trouve la vérité par une voie plus abrégée : il voit tout d'un coup si les règles ont lieu dans le sujet dont il s'agit. La bonne foi et la conscience l'en persuadent et l'en font demeurer d'accord, sans qu'il en puisse être détourné par ces exceptions, qu'il sent être d'un genre tout différent et dépendre de raisons particulières.

Il est donc permis de proposer ces règles morales qui ont des exceptions, en laissant à la conscience de chacun d'en sentir la vérité, parce qu'il est permis de faire tout ce qui est utile pour y conduire les hommes. Tout ce que M. Claude, ou d'autres qui appliquent leur esprit à découvrir ces exceptions, peuvent conclure, est que ce ne sont pas des preuves géométriques, ce que l'on n'a jamais prétendu; mais ils n'en concluront jamais légitimement que ce ne soient pas des preuves très-propres à persuader des esprits sincères et raisonnables. Or, pour lui montrer que ce n'est que le désir d'éviter la longueur qui a obligé dans ce premier traité de remettre l'application de ces preuves à la conscience et à la bonne foi de ceux qui les liraient, j'ai dessein de passer ici plus avant

et de faire voir en ruinant ses défaites que toutes ces prétendues exceptions sont vaines, et qu'il est clair que le sujet dont il s'agit tombe sous la règle, et non sous l'exception.

Il faut donc remarquer qu'encore qu'une règle ait une exception, il ne s'ensuit pas qu'elle ne prouve rien, parce que la règle a sa raison, et l'exception la sienne; et que ce qui fait que l'exception n'est pas comprise sous la règle, est que la raison de la règle n'a pas lieu dans l'exception, ou est empêchée par une raison plus forte; de sorte qu'il est de la justesse de l'esprit de pénétrer ces raisons, et de ne se servir pas de la raison particulière de l'exception pour détruire toute la force de la règle. Il faut se demander à soi-même pourquoi cette règle n'a pas lieu en telles et telles occasions; et pour l'ordinaire on découvrira que la même raison qui fait qu'elle a lieu en une certaine étendue, fait qu'elle ne s'étend pas au-delà. On a dit, par exemple, dans ce traité, que *quand une même chose se peut aussi facilement exprimer naturellement que métaphoriquement, les expressions naturelles et simples sont pour l'ordinaire infiniment plus fréquentes que les métaphoriques; d'où il arrive que les expressions simples formant l'idée distincte de la vérité, servent à y réduire les métaphoriques.* On a ajouté que *la raison de cela est que les hommes se portent ordinairement, quand rien ne les en empêche, à ce qui est plus conforme à la vérité et à la nature; or les expressions métaphoriques sont en quelque manière contraires à la nature, parce qu'elles sont fausses étant prises à la rigueur. Ainsi elles ne peuvent être si ordinaires; et si elles l'étaient, elles deviendraient trompeuses et inintelligibles.*

M. Claude avoue d'abord que *cette règle a de la couleur;* mais il ajoute incontinent qu'*elle n'a point de solidité;* il promet ensuite de la réfuter par mille exemples tirés du langage ordinaire des hommes. Voici ceux qu'il allègue pour cet effet (2e *Réponse*, p. 339) : *Il est aussi aisé*, dit-il, *de dire le livre d'Aristote, de Platon, de S. Augustin, de Jansénius, que de dire Aristote, Platon, S. Augustin, Jansénius; et cependant cette dernière expression,* qui est la métaphorique, *est infiniment plus fréquente que la première, qui est la propre. Il est aussi aisé de dire une image de S. George, de S. Étienne, de S. François, que de dire un S. George, un S. François, un S. Étienne; et néanmoins on parle presque toujours de cette dernière sorte. Il est aussi aisé de dire un papier qui contient le testament, ou la donation, ou l'accord, ou les conventions, que de dire le testament, la donation, l'accord, la convention; et toutefois l'usage a autorisé ces dernières expressions au préjudice des autres. Il est aussi aisé de dire d'un prince qu'il conduit son armée, et qu'il est le premier au combat, que de dire qu'il est à la tête de son armée; aussi aisé à un malade de dire qu'il sent une extrême chaleur, que de dire qu'il est en feu; aussi aisé à un docteur de dire : Voilà les paroles qui expriment ma doctrine et mes sentiments, que de dire : Voilà ma doctrine et mes sentiments; et cependant ces dernières expressions sont plus communes que les autres.*

Je pourrais avec raison contester à M. Claude une partie de ces exemples; car il y en a plusieurs dont il ne saurait rien conclure pour le point dont il s'agit, par des circonstances qu'il serait aisé de marquer. Mais sans entrer dans cette discussion, j'aime mieux reconnaître d'abord que ce sont ces sortes d'exemples qui ont porté à ajouter cette restriction, *pour l'ordinaire*, à cette règle, *que les expressions naturelles et simples sont infiniment plus fréquentes que les métaphoriques.* Mais s'ensuit-il de ces exemples que la règle ne prouve rien? Nullement; et la conclusion en est ridicule. Il y a cinquante mille expressions naturelles et simples dans le langage, qui sont toutes plus fréquentes que les expressions métaphoriques. Il y en a peut-être une centaine où la métaphore a prévalu sur l'expression simple; et si la chose valait que l'on en vînt à cette discussion, on en fournirait mille pour une. Il y a donc déjà bien plus d'apparence que les expressions qui regardent l'Eucharistie soient du nombre de ces cinquante mille qui font la règle commune des expressions, que de cette petite classe d'expressions métaphoriques, que l'usage aurait rendues plus fréquentes que les expressions simples. Mais nous sommes en plus forts termes à l'égard de M. Claude : car il ne s'agit pas ici d'une seule expression du genre de celles dont M. Claude produit des exemples, qui sont toutes expressions détachées, sans suite et sans liaison. Il s'agit d'un très-grand nombre d'expressions qui s'unissent à former un même sens, et qui ont toutes ce caractère et cette marque d'être ordinaires et fréquentes; au lieu que les expressions contraires à celles-là, que M. Claude prétend être les simples, sont extraordinaires et souvent entièrement inusitées.

Il est ordinaire chez les Pères de dire que le pain est *converti, changé, transélémenté au corps de Jésus-Christ;* il est très-rare de dire qu'*il est changé en la vertu du corps de Jésus-Christ*, il est sans exemple de dire qu'il est transélémenté, converti, changé en la vertu séparée du corps de Jésus-Christ. Il est ordinaire de dire que Jésus-Christ *entre en nous, descend en nous, s'introduit en nous, est dans nous, par son corps, par sa chair, par sa propre chair;* et il est sans exemple de dire qu'il entre en nous, qu'il descende en nous, qu'il s'introduise en nous *par sa vertu séparée de sa chair*, ni même de dire simplement qu'il y *entre par sa vertu.* Il est ordinaire de dire qu'*il nous vivifie par son corps, par sa chair;* il est sans exemple de dire qu'il nous vivifie par une vertu imprimée au pain et séparée de sa chair. Il est ordinaire de prier Dieu qu'*il fasse, par la vertu de son esprit, que le pain soit le corps de Jésus-Christ;* et il est sans exemple de lui demander qu'il *remplisse le pain de la vertu séparée de sa chair.* Il est ordinaire d'exprimer le doute que l'Eucharistie produit en disant : *Ce n'est pas son corps, ce n'est pas de la chair;* et il est sans exemple de l'exprimer en ces termes : *Ce n'est pas l'image ou la vertu de son corps, ce n'est pas l'image ou la vertu de sa chair.* Il est ordinaire de réfuter ce doute, en affir-

mant que *c'est le vrai corps de Jésus-Christ;* et il est sans exemple de le repousser en disant : *C'est la vraie image* ou *la vraie vertu de Jésus-Christ.* Il est ordinaire d'instruire les fidèles de ce qu'ils doivent croire de ce mystère, en leur disant que *c'est le corps de Jésus-Christ, le vrai corps de Jésus-Christ, le propre corps de Jésus-Christ;* et il est sans exemple de dire dans cette occasion, où il est nécessaire de parler le plus précisément et le plus exactement qu'il est possible, que *c'est la figure ou la vertu du corps de Jésus-Christ, sa vraie figure, sa vraie vertu, sa propre figure, sa propre vertu.* Il est ordinaire d'avoir fait confesser aux fidèles que l'Eucharistie était le vrai corps de Jésus-Christ; il est sans exemple de leur avoir fait reconnaître que c'est sa vraie vertu.

Que l'on prenne la peine de repasser sur cette longue suite de passages, que nous avons ramassés dans le premier chapitre de ce livre, qui contiennent les suites et les dépendances naturelles de la présence réelle; et l'on trouvera que les expressions qu'ils contiennent conviennent toutes dans cette marque, d'être sans comparaison plus ordinaires que les expressions contraires que M. Claude prend pour les simples. Ainsi c'est en vain qu'il nous allègue et ces exemples détachés, et cet empire souverain de l'usage. Ce petit nombre d'exemples et le peu de liaison et de suites qu'ils ont entre eux, font voir que l'usage n'a jamais porté sa bizarrerie jusqu'à ce point, que de faire que sur un mystère qui a été renfermé en un très-grand nombre d'expressions différentes, les expressions métaphoriques fussent toujours ordinaires, et les expressions naturelles toujours ou rares ou sans exemple. Le sens commun ne permet point ces sortes de raisonnements : on peut trouver par hasard un mot en assemblant témérairement des caractères d'impression; donc on peut rencontrer un vers entier; donc on en peut rencontrer dix; donc on en peut rencontrer cent; donc on peut rencontrer tout un livre de Virgile. La multitude des hasards qu'il faudrait réunir pour produire cet effet, réduit la chose à une telle impossibilité morale, que les hommes ne la distinguent plus d'une impossibilité physique; et néanmoins je soutiens qu'il y a quelque chose de plus possible en cela que dans la chose dont il s'agit : car étant certain en général qu'il est possible, en assemblant fortuitement des caractères, de rencontrer un livre de *l'Énéide,* comme la raison ne contribue rien à faire trouver ce livre, aussi elle ne l'empêche pas. Mais si le hasard avait rendu ainsi la plupart des expressions métaphoriques qui contiennent un certain mystère beaucoup plus fréquentes que les expressions simples, comme il serait impossible que cette multitude de métaphores ne produisît une extrême obscurité, et que l'on ne s'aperçût de ce mauvais effet, la raison s'y opposerait formellement et expressément, et corrigerait l'abus de ces métaphores trop fréquentes par des déclarations positives et par un autre langage moins trompeur.

Ainsi le nombre seul de ces expressions est une preuve convaincante, qu'étant ordinaires comme elles sont, elles ne peuvent être métaphoriques, et qu'il est contre le bon sens que M. Claude y oppose ces métaphores détachées et sans liaison, qu'il ramasse dans le lieu que nous avons rapporté. Car les expressions simples étant plus conformes à la vérité et à la nature que les métaphoriques, il est impossible que la nature ne nous y porte davantage d'elle-même. Mais il est vrai que cette inclination que la nature nous donne, n'est pas telle qu'elle ne puisse être surmontée par quelque autre considération qui sera plus forte sur l'esprit des hommes, et qui les portera à rendre en quelques occasions une expression métaphorique plus fréquente que la simple.

Par où mesurerons-nous donc l'étendue qu'il faut donner à ces règles que nous examinons présentement? Le voici. Elles marquent la pente naturelle de l'esprit, lorsqu'il n'est point emporté par des raisons particulières qui prévalent. Or, comme il est moralement impossible qu'à l'égard d'un grand nombre d'expressions sur le sujet d'une même chose, il y ait toujours de ces raisons particulières qui prévalent sur la pente de la nature, et qui rendent ainsi les expressions métaphoriques plus fréquentes que les simples en certaines occasions, cette règle que les expressions simples sont plus ordinaires que les métaphoriques, est absolument certaine quand il s'agit d'un grand nombre d'expressions, comme celles dont les Pères se servent sur le sujet de l'Eucharistie. Mais elle n'est pas seulement certaine en général à l'égard d'un grand nombre d'expressions, elle l'est aussi en particulier à l'égard de quelque petit nombre que ce soit : 1° quand il n'y a point de raison particulière qui empêche les hommes de suivre leur inclination naturelle; 2° quand la métaphore produit obscurité; 3° quand ce sont des métaphores proprement dites, et qui conservent la vraie nature des métaphores. C'est ce qui sera éclairci par les remarques suivantes.

Il faut considérer premièrement qu'il y a des métaphores fondées sur un rapport naturel exposé aux sens, et qui ont par conséquent une telle clarté qu'elles ne peuvent presque jamais produire d'obscurité, parce qu'elles sont toujours expliquées par ce rapport naturel et sensible que l'esprit voit. Ainsi il y a un rapport si visible d'un tableau à son original, d'un livre à son auteur, que quand on appellerait une infinité de fois un certain tableau Jules César ou Alexandre, sans jamais l'appeler tableau de Jules César ou d'Alexandre, jamais les hommes ne pourraient y être embarrassés, parce que la raison de la métaphore est sensible et toujours exposée aux yeux.

De même il est si clair qu'un livre s'appelle S. Augustin, parce qu'il a été fait par S. Augustin; et cela est confirmé par un usage si connu à l'égard d'une infinité d'autres livres, qu'on peut sans obscurité se servir toujours de ce terme sans l'expliquer; or il est vrai que quand des métaphores sont dans ce degré de clarté, il faut peu de raison pour détourner les hommes de l'expression naturelle et simple, et les

porter à la métaphorique. La raison, par exemple, de la brièveté leur suffit, parce que les hommes aiment naturellement à abréger les paroles. Ainsi, parce qu'il est plus court de dire un S. Augustin, que les livres de S. Augustin, on se servira plus ordinairement de la première expression que de la dernière. Il en est de même dans ces autres exemples que M. Claude produit d'un S. George, d'un S. François, d'un testament. Comme ce sont des métaphores dont l'explication ne peut être ignorée, la raison de la brièveté suffit pour les rendre plus fréquentes que les expressions simples.

Mais il ne faut pas raisonner de la même sorte quand la figure n'est pas fondée sur quelque chose qui se supplée naturellement, mais sur quelque établissement ou sur quelque effet caché, qui ne se supplée point par la raison; et c'est proprement la nature des métaphores qui regardent l'Eucharistie. Le pain n'est point naturellement figure de Jésus-Christ. On ne connaît, ni par les sens, ni par la seule raison, qu'il contienne la vertu du corps de Jésus-Christ; il faut une instruction expresse pour l'apprendre à chaque fidèle en particulier. Ainsi les expressions métaphoriques dont on se servirait sur ce sujet auraient besoin d'être éclaircies; et ce besoin d'éclaircissement les a dû rendre plus rares que les expressions qui n'en avaient pas besoin. Le moyen de deviner que quand on dit que Jésus-Christ *entre et est en nous par sa propre chair*, cela veuille dire qu'il *entre en nous par la vertu de sa chair!* Quelle autre expression semblable autorise ce sens? Elle aurait donc besoin d'être éclaircie presque autant de fois qu'on s'en servirait; et ce besoin d'éclaircissement l'aurait dû rendre très-rare. Le moyen de deviner que *changer le pain au corps de Jésus-Christ*, en décrivant ce changement comme réel et effectif, signifie qu'il est rempli de la vertu séparée du corps de Jésus-Christ! Il n'est donc pas possible que cette expression obscure soit presque l'unique dont les Pères se servissent pour exprimer ce sens, et que l'expression claire ne s'y rencontrât jamais.

Ainsi il est clair que la règle dont il s'agit a encore lieu dans toutes les métaphores obscures, éloignées, et qui auraient besoin d'éclaircissement; comme il y en aurait plusieurs de ce genre entre les expressions qui regardent l'Eucharistie, prises au sens des ministres.

Il faut remarquer en second lieu qu'il y a des métaphores où l'on se porte seulement pour s'exprimer, et d'autres où l'on se porte pour s'exprimer fortement. Par exemple, quand on dit qu'*un prince est à la tête de son armée*, quand on parle du *front* d'un bataillon, *du pied* d'un bastion et d'une montagne, on n'a dessein que de se faire entendre; et l'on se sert pour cela de ces termes qui sont devenus plus communs que les termes simples. Or en ces sortes de métaphores il est moins étrange que les termes métaphoriques soient plus fréquents que les simples, parce que c'est alors qu'a lieu cette règle que M Claude propose en des termes si pompeux, que *l'usage est le maître de ces sortes de choses; qu'il donne aux mots la signification, le prix et le cours;* que *personne ne choque ni la vérité ni la nature, en se servant des termes, selon la force de ces établissements;* que *l'usage a ses caprices, dont il ne faut pas chercher la raison.*

Mais quand on ne se porte à des métaphores que par le désir de s'exprimer plus fortement, et par un effort d'imagination, comme les mouvements qui mettent l'esprit en cet état extraordinaire ne peuvent pas être si fréquents que son état naturel, les métaphores qui en naîtraient ne pourraient être si ordinaires que les expressions simples. Or M. Claude ne désavoue pas qu'il n'y ait plusieurs de ces expressions dont les Pères se servent sur le sujet de l'Eucharistie, qui, étant expliquées selon son sens, seraient de ce dernier genre; c'est pourquoi il prétend que quand les Pères s'en sont servis, ils étaient comme en *extase, et dans de beaux transports de dévotion.* Il veut que ce soient des *élancements de l'âme.* Ce n'est point, selon lui, le seul désir de se faire entendre qui a engagé les Pères à dire que l'Eucharistie est le *vrai corps de Jésus-Christ*, *le propre corps de Jésus-Christ*, *le corps même de Jésus-Christ;* qu'il nous *vivifie par sa chair*, qu'il nous communique *la vie étant en nous*, qu'il est *mêlé et pétri avec nous*, que nous tenons entre les mains le corps qui a été percé de clous. Il ne serait donc pas possible que ces expressions, qui ne seraient point simplement empruntées de l'usage, mais qui seraient, dans le sens des ministres, des élancements d'une imagination échauffée, leur eussent été communes, et plus communes infiniment que celles par lesquelles on pourrait exprimer les mêmes choses en des termes qui répondissent proprement et exactement aux idées que les calvinistes en ont.

En troisième lieu, il faut remarquer qu'il y a des termes qui ne conservent pas la nature de la métaphore, qui consiste à présenter une double image, et à faire entendre celle que l'on veut signifier, par le rapport qu'elle a avec celle qui est marquée immédiatement par le terme métaphorique, mais qui ne portent plus qu'une idée dans l'esprit, qui est celle que l'on veut signifier; et alors ces termes sont plutôt équivoques que métaphoriques, parce qu'ils ne présentent plus alors qu'une idée. Les exemples que M. Claude propose sont presque tous de ce genre. On ne songe point à la *tête* d'un animal quand on parle de la *tête* d'une armée. Ainsi le terme de *tête*, que j'ai nommé métaphorique en prenant ce terme dans une signification fort étendue, n'en conserve pas la véritable nature; et dans l'usage il tient lieu d'un terme équivoque, qui signifie la tête d'un animal, quand on parle d'un animal, et les premiers rangs d'une armée ou d'un escadron, quand on parle d'une armée et d'un escadron.

On ne doit donc pas s'étonner que les termes du premier genre, qui ne retiennent pas le vrai usage des métaphores, soient plus communs quelquefois que les termes entièrement simples, parce que la raison de

la règle que nous avons alléguée cesse entièrement à cet égard ; car comme ils ne présentent à l'esprit qu'une seule idée, qui est celle que l'on veut signifier, et qu'ainsi ils n'enferment aucune ombre de fausseté, l'esprit y a tout autant d'inclination qu'à ceux qui sont entièrement simples.

Mais il n'en est pas ainsi des métaphores proprement dites, c'est-à-dire qui conservent la vraie nature des métaphores, en présentant une double image, l'une exprimée et l'autre conçue ; car la disposition qui y porte l'esprit étant extraordinaire, ne peut être si fréquente que l'état ordinaire de l'esprit qui conçoit la chose en elle-même, et l'exprime par conséquent sans cette addition d'image.

Cependant il faut encore que M. Claude reconnaisse qu'entre ces expressions qu'il prétend être métaphoriques sur le sujet de l'Eucharistie, il y en a plusieurs qu'il ne saurait rapporter au premier genre, c'est-à-dire à ces métaphores qui ont cessé de l'être, et qui ne présentent plus qu'une idée. Quand les Pères disent que *Jésus-Christ se mêle lui-même dans nous*, et qu'ayant appliqué l'idée des mots de chair, de corps et de sang, à la chair véritable, au corps véritable, au sang véritable de Jésus-Christ, ils ajoutent que *nous la tenons*, que *nous la touchons*, que *nous la mangeons ;* que *ce sang fait fuir les démons et attire les anges à nous ;* quand ils disent que *nous sommes corporellement unis à son corps*, que *nous sommes unis par son corps qui est indivisible ;* quand ils disent que *l'Eulogie nous communique son propre bien, qui est l'immortalité ;* quand ils disent que *le corps qui a été plus fort que la mort est reçu dans les nôtres et dans nos entrailles*, toutes ces expressions et un grand nombre d'autres semblables retiendraient au moins la vraie nature des métaphores ; elles se feraient sentir, elles présenteraient la double image, et par conséquent elles ne pourraient être si ordinaires que celles qui naissent de l'état tranquille de l'âme, qui considère son objet en lui-même, et sans le comparer avec des images qui sont hors de lui.

Voilà donc quatre cas, où la règle proposée pour le discernement des métaphores, qui est que *les expressions simples et naturelles sont plus ordinaires que les métaphoriques*, a lieu, et où les exceptions de M. Claude n'ont point de lieu : 1° quand il s'agit d'un très-grand nombre d'expressions ; 2° quand il s'agit de métaphores obscures, et qui ont besoin d'une explication expresse ; 3° quand il s'agit de métaphores où l'on se porte par chaleur, par transport, par effort d'imagination, par élancement ; 4° quand il s'agit de métaphores qui retiennent la vraie nature de métaphores, c'est-à-dire qui se font sentir, et qui ne tiennent pas lieu simplement de termes équivoques.

Toutes les exceptions de M. Claude sont hors de ces règles : car 1° elles sont prises d'un petit nombre de métaphores sur chaque sujet ; 2° elles sont prises de métaphores claires, et qui n'ont pas besoin d'explication, parce que le fondement en est ou notoire ou évident ; 3° Elles sont prises de métaphores où l'on se porte par le seul désir de s'exprimer, et non par chaleur et par effort d'imagination ; 4° elles sont prises de termes qui ont perdu le vrai usage de termes métaphoriques, et qui n'ont plus que celui de termes équivoques, c'est-à-dire de termes qui ont deux sens ; et au contraire, les expressions qui regardent l'Eucharistie seraient comprises dans ces règles, comme nous l'avons fait voir, si on les prenait au sens des ministres.

Que si chacune de ces règles que nous avons proposées, étant appliquée séparément à notre sujet, nous doit porter à conclure qu'il serait impossible que les expressions dont les Pères se servent sur le sujet de l'Eucharistie fussent fréquentes et ordinaires comme elles sont, si elles étaient métaphoriques, que sera-ce donc si on les réunit ensemble, c'est-à-dire si l'on regarde ces expressions comme revêtues de ces quatre qualités qu'elles auraient, et qu'il faut que les calvinistes leur donnent, les prenant pour des métaphores ; d'être obscures, d'être des efforts d'imagination, de conserver leur nature de métaphore, et enfin d'être en très-grand nombre? Le moyen qu'avec ces quatre circonstances elles puissent être plus fréquentes que les termes qui représenteraient simplement et naturellement ce que les ministres veulent qu'elles signifient? Or il est indubitable qu'elles auraient toutes ces qualités, si on les prenait en un sens métaphorique, comme il est facile de le voir dans les exemples allégués. Et de là il s'ensuit manifestement qu'étant ordinaires comme elles sont, il est contre le bon sens de les vouloir faire passer pour des métaphores.

Voilà comment ces règles, que l'on avait proposées simplement et en termes généraux, parce que, comme on l'a expressément marqué, on n'avait en vue que les hommes sincères, qui suppléent d'eux-mêmes par le bon sens tout ce qu'on a dit ici, se peuvent réduire à des termes plus précis, qui les mettent hors d'atteinte des vaines exceptions de ceux qui ne cherchent pas la vérité.

Je ne m'arrête pas à ce que M. Claude allègue (p. 343) pour montrer que la règle que l'on a proposée est mal appliquée, qui est qu'il y a certains termes qu'il prétend être simples et marquer naturellement la nature de l'Eucharistie, qui sont assez ordinaires dans les Pères, comme sont ceux de *pain*, de *vin*, d'*image*, de *figure*, de *mémoriaux*, de *gage*, de *sacrement*, de *mystère*. Nous verrons dans le troisième tome de cet ouvrage (ci-dessous, 2e partie de ce vol.) ce qu'on doit dire de ces expressions ; et nous ferons voir que tant s'en faut qu'elles soient contraires à la présence réelle, qu'elles en sont des suites nécessaires, et que, supposé cette doctrine, elles doivent être ordinaires. Il suffit de dire ici que M. Claude ne répond avec tant de hardiesse que cette règle dont on s'est servi est mal appliquée, que parce qu'il n'entend pas l'application que l'on en fait, et qu'il en substitue une autre : car quand on dit que les expressions métaphoriques doivent être plus rares que les

simples et naturelles, on n'a entendu les comparer qu'avec les expressions naturelles, qui exprimeraient simplement ce qui est marqué par l'expression que les ministres prétendent être métaphorique. On dit, par exemple, que si c'était une expression métaphorique que de dire que *le pain est changé au corps de Jésus-Christ*, et que l'expression simple fût qu'*il est rempli par la consécration d'une vertu méritée par le corps de Jésus-Christ*, cette dernière expression serait plus fréquente que la première; au lieu que non seulement elle n'est pas plus fréquente, mais qu'elle ne se trouve point du tout. On dit que si c'était par métaphore que S. Cyrille d'Alexandrie dit que *Jésus-Christ entre et est en nous par sa chair*, qu'*il nous vivifie par sa chair*, et que l'expression simple fût que *la vertu du corps de Jésus-Christ imprimée dans le pain entre et est dans nous*, il ne se serait pas porté à se servir toujours de la première expression, et jamais de la dernière. C'est donc en vain que M. Claude nous substitue d'autres expressions dont il n'est pas question, et qui ne sont pas celles qui répondent à ces expressions eucharistiques dont nous parlons.

Ce n'est pas qu'il ne soit encore vrai qu'à l'égard même de ces mots d'image, d'antitype, de figure, les passages où l'Eucharistie est appelée corps de Jésus-Christ ne soient infiniment plus fréquents que ceux où ces autres mots sont employés; et c'est ce que les ministres reconnaissent eux-mêmes quand ils parlent sincèrement. Ce qui faisait dire à Œcolampade, comme on l'a déjà remarqué, que *l'on trouvait souvent dans les écrits des Pères le corps du Seigneur, le sang du Seigneur; mais que l'on y expliquait rarement en quelle manière c'était le corps et le sang du Seigneur; et quand on l'expliquait, c'était fort obscurément* : « *Crebro erat obvium corpus Domini, sanguis Domini; sed qualiter corpus, qualiter sanguis rariùs explicabatur et valdè obscurè.* » (Lavat., in Hist. Sacr., p. 5.) Ce qui est un aveu formel du fait supposé dans la règle que nous avons soutenue contre M. Claude, et un désaveu formel de ce qu'il avance avec tant de hardiesse, qu'il n'y a rien dans les Pères de plus fréquent, de plus découvert, ni de plus connu que ces prétendus éclaircissements.

CHAPITRE IV.

Défense de la seconde règle : Qu'il est contre la nature de continuer dans la métaphore. Efforts inutiles de M. Claude pour la détruire.

Cette seconde règle est proposée en ces termes dans la Réfutation du premier traité de M. Claude : *La métaphore enfermant quelque sorte de fausseté, il est contre la nature d'y continuer longtemps; et les rhétoriciens remarquent même que quand on le fait, ce n'est plus un ornement, mais un défaut, qu'ils appellent énigme, parce qu'il rend le discours obscur et difficile à entendre.* Et l'on conclut de cette règle que *si on s'en sert pour examiner les expressions des Pères qui marquent d'elles-mêmes une présence réelle, l'on verra qu'il n'était pas possible aux fidèles de les prendre pour des métaphores : car, après s'en être servis, ils n'en sortent point; ils y persistent jusqu'au bout, ils enchérissent souvent par les secondes sur les premières. Enfin, il faudrait que, pour parler de ce mystère comme ils ont fait, ils eussent eu un dessein formel de tromper ceux à qui ils parlaient.*

M. Claude rejette d'abord cette règle par une de ces décisions courtes et précises qui lui sont si familières. *La seconde règle*, dit-il (p. 220), *que l'auteur propose avec beaucoup d'éclat, a moins de solidité que la première.* Et ensuite entreprenant de la réfuter en particulier, il commence par un aveu qui est peu propre à autoriser sa décision. Le voici : *Il n'y a rien*, dit-il, *de si mal fondé que cette règle : car premièrement il est vrai qu'il y a des métaphores dures, éloignées, qui d'elles-mêmes ne tombent pas facilement dans la pensée des hommes, et ce n'est proprement que de celles-là qu'on peut dire qu'étant continuées elles rendent le discours obscur, et font ce que l'on appelle énigme.*

Il n'y a donc plus qu'à savoir si les expressions dont il s'agit, étant prises pour des métaphores, ne seraient pas de ce dernier genre, c'est-à-dire des métaphores dures, éloignées, obscures, énigmatiques; et alors il se trouvera que cette règle, que M. Claude entreprend de réfuter, sera, par son aveu même, très-solide et très-bien fondée. Or que ces expressions qui regardent l'Eucharistie, étant prises pour des métaphores, seraient les plus dures et les plus étranges dont on ait jamais ouï parler, je n'ai pas besoin de le prouver ici, l'ayant fait dans le cours de cet ouvrage à l'égard d'un très-grand nombre des principales, comme de celles qui marquent le doute exprimé par les Pères; de celles qui marquent la réfutation de ce doute, de celles où les Pères disent que l'Eucharistie *est vraiment, et selon la vérité le corps de Jésus-Christ*, que *c'est son vrai corps, sa vraie chair;* de celles qui disent que c'est *proprement son corps*, que c'est *son propre corps;* de celles où il est dit que c'est *son corps même*; de celle par laquelle S. Grégoire de Nysse dit que *le pain est, et est appelé corps de Jésus-Christ;* de celles où il est dit que *Jésus-Christ entre en nous par sa chair, et sa propre chair;* de celles où il est dit que *nous avons une double union avec Jésus-Christ, l'une spirituelle et l'autre corporelle;* de celles où il est dit que *nous sommes unis corporellement à son corps;* de celles où il est dit que *le corps de Jésus-Christ qui est en nous est indivisible;* de celles où il est dit que *le pain est changé au corps de Jésus-Christ*, par un changement qui a tous les caractères d'un changement réel; de celles où il est dit que *l'Eucharistie est la vérité et l'accomplissement des figures de l'ancien Testament;* de celles où elle est opposée comme corps de Jésus-Christ, à ces figures considérées comme figures.

Enfin tout ce que nous avons dit jusqu'ici, en éclaircissant le sentiment des Pères, faisant voir par un très-grand nombre de preuves très-claires que leurs expressions sont inintelligibles dans le sens métaphorique, il ne faut que joindre ce fait, prouvé par tout

cet ouvrage, avec l'aveu que fait M. Claude, que l'on ne continue jamais longtemps dans ces sortes de métaphores dures et obscures, pour en conclure que ces expressions qui regardent l'Eucharistie ne peuvent être prises en un sens métaphorique, parce que les Pères y continuent longtemps, et qu'il est contre la nature, par l'aveu même de M. Claude, de continuer longtemps dans des métaphores de cette sorte.

Voilà donc déjà un cas où la règle que l'on a proposée a lieu, et un cas qui comprend la plus grande partie des expressions dont il s'agit; mais on peut encore faire voir par plusieurs autres considérations, que cette continuation de métaphores, que les ministres sont obligés d'admettre en prenant ces expressions des Pères sur l'Eucharistie pour métaphoriques, est entièrement contre la nature et le sens commun.

Les suppositions que les ministres sont obligés de faire pour soutenir cette étrange prétention seront tout-à-fait plaisantes : car au lieu qu'il est rare que l'on trouve dans les Pères des métaphores longtemps continuées sur quelque matière que ce soit, qu'il est encore plus rare qu'ils aient continué la métaphore plusieurs fois sur la même matière, et qu'il est sans exemple qu'en parlant d'une certaine matière avec étendue, ils ne manquent jamais de se servir de métaphores continuées, il faudra que les ministres nous disent qu'il est arrivé, par une certaine fatalité, que ce qui est rare et inusité sur tous les autres sujets, est si familier et si fréquent sur le sujet de l'Eucharistie, que les Pères n'en parlent jamais avec étendue, sans entrer et sans continuer longtemps dans ces prétendues métaphores; de sorte qu'il semblerait qu'il y eût dans ce sujet une certaine vertu magique, qui leur troublait le jugement, et les faisait parler d'une manière toute différente de celle dont ils parlent sur toutes les autres matières.

Ils faut qu'ils passent encore plus avant, et qu'ils disent que les Pères s'étaient accordés ensemble, quand ils entraient une fois dans ces prétendues métaphores, de n'en sortir jamais, et d'y continuer jusqu'au bout, sans les éclaircir en aucune sorte; car c'est ce qui se voit dans les discours qu'ils font de l'Eucharistie, et qui ne se voit point dans ces prétendus exemples de métaphores continuées produits par M. Claude, dans lesquels les Pères entrent et sortent fort souvent, interrompant leurs métaphores par des expressions simples, qui en détruisent le sens littéral.

Par exemple, dans la métaphore continuée de l'aumône, que M. Claude rapporte dans l'homélie 20 de S. Chrysostôme sur la seconde Épître aux Corinthiens, la métaphore est interrompue presque dans tous les membres par l'explication de ce qu'elle signifie. Si c'est, par exemple, une métaphore que de dire que celui qui fait l'aumône est oint d'huile, c'est l'explication de la métaphore que de dire que cette huile n'est faite d'aucune matière sensible, mais qu'elle est faite du Saint-Esprit. Si c'est une métaphore que de dire qu'il a une couronne, c'est l'explication de la métaphore que de dire que c'est une *couronne* de bonté et de compassion. Si c'est une métaphore que de lui attribuer un autel, c'est expliquer la métaphore que de dire que cet autel est fait d'âmes raisonnables. Et ainsi dans toute la suite S. Chrysostôme appliquant toujours les choses qui appartiennent au sacrifice à des idées réelles et non métaphoriques, c'est-à-dire l'image à la vérité, si son discours peut passer pour une énigme, c'est une énigme expliquée qui n'a rien de vicieux. Ce n'est pas en cette sorte que les Pères continuent dans ces prétendues métaphores eucharistiques : ils y continuent sans explication et sans en sortir. Ce seraient de pures énigmes sans éclaircissement, ce qui choque absolument le sens commun.

S. Chrysostôme sort encore plus souvent de la métaphore dans l'autre exemple que M. Claude produit, qui est celui qui regarde les pauvres, et qu'il tire de l'homélie 89 sur S. Matthieu.

Il a dit la vérité, en parlant des pauvres : *Il n'importe à qui vous donniez, ou à celui qui est présent devant vous, ou à celui que les femmes avaient devant leurs yeux; car vous n'avez pas moins aujourd'hui qu'avaient les femmes quand elles le nourrissaient;* par où il semble égaler les pauvres à la propre personne de Jésus-Christ. Mais il détruit bientôt cette égalité, et il explique clairement le sens de ces paroles, en ajoutant immédiatement après : *Ne soyez pas étonnés de ce que je dis; car il y a bien de la différence entre le nourrir lui-même, vu dans sa propre personne* (κυρίως φαινόμενον), *ce qui était capable d'attirer même des âmes de pierre, ou d'avoir soin par la seule créance que l'on a a ses paroles, d'un pauvre, d'un impotent, d'un homme courbé par la maladie. Dans la première de ces occasions, la vue et la majesté de sa présence partage avec vous l'honneur de ce que vous faites; mais en celle-ci la gloire et la récompense de votre charité vous demeure tout entière; et vous lui donnez une marque du plus grand respect, en assistant un serviteur comme vous à cause de ses paroles.*

Que si M. Claude ne juge pas encore cette explication assez claire pour ôter la pensée que le pauvre soit Jésus-Christ même, il en peut trouver une encore plus précise dans ce que S. Chrysostôme ajoute : *Encore que ce qui vous paraît ne soit pas Jésus-Christ, si est-ce que c'est lui qui, sous cette figure, demande et reçoit votre aumône.* M. Claude se moque donc de nous, quand au lieu de métaphores continuées, il nous produit des métaphores discontinuées, c'est-à-dire expliquées et développées, feignant ainsi de n'entendre pas le sens de ce qu'on lui dit; car lorsque l'on a dit qu'il est contre la nature de continuer longtemps dans la métaphore, on a entendu d'y continuer longtemps sans explication, puisque l'explication interrompt la continuation, ou en détruit le mauvais effet.

Mais quand M. Claude trouverait en effet quelques métaphores continuées dans les Pères sur d'autres matières, elles seraient néanmoins si étrangement différentes de celles qui se trouvent, selon eux, sur l'Eu-

charistie, qu'il faut n'avoir aucune justesse d'esprit ou aucune sincérité, pour comparer ensemble des choses si inégales ; car en expliquant au sens des calvinistes les expressions dont les Pères se servent sur ce mystère, il faudra dire qu'ils ont continué dans ces métaphores d'une manière si étrange, si contraire à toutes les lumières de l'expérience et de la raison, qu'on ne pourrait attribuer cet effet qu'à quelque enchantement, ou à quelque aveuglement surnaturel.

Pour donner lieu aux ministres de considérer jusqu'où ils seront obligés de porter cette rare invention des métaphores continuées, j'ai bien voulu faire une revue des lieux étendus sur l'Eucharistie qui se trouvent dans les Pères, et compter les métaphores qu'ils y doivent reconnaître selon leur sens. En voici un petit dénombrement que je suis prêt de vérifier : La quatrième catéchèse mystagogique de S. Cyrille de Jérusalem, qui est toute de l'Eucharistie, en contiendra vingt de cette sorte, selon la supposition des ministres. Il y entre dès les premières lignes, et n'en sort point jusqu'à la fin. Le trente-septième chapitre de l'Oraison catéchétique de S. Grégoire de Nysse, qui est toute de l'Eucharistie, en contiendra vingt et une, qui sont très-dures et très-extraordinaires. Il y entre peu après le commencement, et n'en sort point. Le lieu célèbre de S. Hilaire du livre 8 de la Trinité en contiendra seize. Le chapitre 9 du livre de S. Ambroise aux nouveau-baptisés en contiendra quatorze. Les chapitres 4 et 5 du livre 4 des Sacrements en contiendront seize. Il y a un lieu assez long sur l'Eucharistie dans l'homélie 51 de S. Chrysostôme sur S. Matthieu. Il faudra que les ministres prétendent qu'il est composé de quatorze métaphores. L'homélie 83 sur le même évangéliste en contiendra plus de vingt. Ce sera traiter très-favorablement les ministres, que de n'en mettre qu'un pareil nombre dans l'homélie 45 sur S. Jean. L'homélie 24 sur la première aux Corinthiens en contiendra plus de quarante. L'homélie 3 sur l'Épître aux Éphésiens, en contiendra dix. Les chapitres 4, 5, 6 du livre 4 de S. Cyrille contre Nestorius en contiendront vingt. Le chapitre 2 du livre 4 sur S. Jean en contiendra trente. Les lieux plus courts des Pères qui en contiennent moins ont néanmoins cela de commun avec ceux qui sont plus étendus, que lorsqu'ils sont entrés dans ce que les ministres prennent pour métaphores, ils n'en sortent plus, et n'ajoutent jamais d'explications pour les faire entendre.

Si M. Claude veut donc répondre de bonne foi à cette preuve, que l'on tire de ce ridicule amas de métaphores sans explication que les ministres sont obligés d'admettre, qu'il choisisse dans les écrits des Pères quelque autre matière où il en fasse voir un pareil, et qu'il nous montre de même qu'il y ait un certain sujet dont les Pères ne puissent parler sans y entasser métaphore sur métaphore. Qu'il nous fasse voir cet amas de métaphores sur ce sujet, non dans un seul lieu, mais dans plusieurs, et même en autant de lieux qu'il y en a où il soit traité avec étendue ; et qu'il nous fasse voir dans cet amas de métaphores continuées, cette rare propriété, qui convient néanmoins exactement à celles qu'il est obligé d'admettre sur le sujet de l'Eucharistie, que non seulement ces métaphores ne se détruisent pas l'une l'autre, comme il arrive d'ordinaire, mais qu'elles s'établissent et se fortifient mutuellement, et se réunissent toutes à former une même idée, qui est celle qui naît du sens littéral ; et il lui sera permis alors de prononcer décisivement qu'il n'y a point de solidité dans cette règle, qu'*il est contre la nature de continuer longtemps dans la métaphore.*

Mais tandis qu'il n'aura rien à y opposer que deux exemples de métaphores, qui n'approchent nullement de la manière dont il faudrait dire que les Pères ont continué dans ces autres prétendues métaphores qui regardent l'Eucharistie, on ne laissera pas de leur opposer cet amas effroyable d'expressions littérales, qui se trouvent dans les Pères sur ce sujet ; c'est-à-dire, selon l'hypothèse des ministres, de ce nombre prodigieux de métaphores continuées, fortifiées, exagérées ; et de s'en servir comme d'une preuve convaincante que cette hypothèse est très-fausse et très-contraire à la nature et au sens commun.

Que si M. Claude, au lieu de regarder la vérité comme un ennemi, qu'il tâche par toutes sortes de moyens de repousser et de détruire, avait eu quelque désir de la connaître, il aurait trouvé dans ces exemples mêmes des métaphores continuées qu'il rapporte, de quoi se convaincre de la solidité de cette règle qu'il combat : car cette règle, aussi bien que toutes les autres de même genre, marque seulement, comme je l'ai déjà dit, l'inclination naturelle et la pente que le sens commun nous donne, qui est de rentrer dans le style simple après que l'on s'est servi d'expressions métaphoriques et figurées. Mais, comme on l'a dit aussi, cette pente n'est pas telle qu'elle ne puisse être surmontée par quelque raison plus forte, dans certaines rencontres particulières ; et lorsque ces raisons se rencontrent, la règle générale n'a pas lieu, parce que s'il est contre la nature de continuer sans raison dans une métaphore, il n'est pas contre la nature d'y continuer avec raison.

Si j'ai dessein, par exemple, de faire une comparaison d'une chose composée de diverses parties, à une autre chose aussi composée de diverses parties ; d'expliquer une longue parabole, de rapporter allégoriquement une figure à la vérité figurée, il est bien clair que ce dessein enferme par nécessité une espèce de continuation de métaphore, comme le dessein d'expliquer une énigme renferme celui de rapporter tout ce qu'elle contient à un même sens. Ainsi S. Chrysostôme ayant entrepris, dans l'homélie 20 sur la seconde Épître aux Corinthiens, de prouver que l'aumône nous fait sacrificateurs, et qu'elle nous communique un sacerdoce, ce dessein renferme celui de trouver dans celui qui fait l'aumône tout ce qui appartient au sacerdoce, et par conséquent d'y chercher une robe sacerdotale, une huile, une couronne,

un autel, une invocation du S.-Esprit, un feu, un parfum, une fumée ; tout cela n'est que la suite nécessaire de ce dessein de comparer l'aumône à un sacrifice ; et ainsi l'esprit ne trouve point étrange qu'il y continue ; il trouverait au contraire étrange qu'il n'y continuât pas. Le même saint, pour exhorter à l'aumône envers les pauvres, dans l'homélie 89 sur S. Matthieu, fonde son discours sur ce que Jésus-Christ dit dans l'Évangile, qu'il considérera comme fait à lui-même le traitement que l'on fait aux pauvres. Ainsi entreprenant de vaincre l'éloignement que la dureté du cœur humain a de considérer le pauvre comme Jésus-Christ, il était obligé par son sujet de continuer dans cette métaphore évangélique, qui faisait toute sa preuve ; ce qui ne l'empêche pas néanmoins d'en sortir et de l'expliquer, comme nous l'avons remarqué.

Mais quand il n'y a pas de ces raisons particulières qui engagent à continuer dans la métaphore, comme cette continuation serait alors choquante, tous ceux qui parlent raisonnablement évitent d'y tomber. Et comme ils ne s'y portent pas eux-mêmes, ils ne croient pas facilement que les autres s'y portent, et ils ont peine à prendre leurs paroles dans un sens qui obligerait à leur attribuer ce défaut. C'est donc proprement de ces métaphores continuées sans raison que s'entend la règle qu'on a proposée, et non de celles qui sont continuées par des raisons particulières, qui sont des exceptions de cette règle. De sorte qu'il ne faut plus qu'examiner si les expressions qui regardent l'Eucharistie sont comprises ou sous la règle ou sous les exceptions. Or cet examen est bien facile : car il est clair que rien n'a obligé les Pères de continuer dans ces métaphores sur le sujet de l'Eucharistie. Ils n'ont point prétendu expliquer une allégorie, ni faire un rapport entre des choses composées de diverses parties, comme S. Chrysostôme fait sur le sujet de l'aumône. Ils se sont portés à ces expressions dans le seul désir de s'expliquer ; et c'est pourquoi il ne s'en trouve pas moins dans les écrits des Pères les plus dogmatiques, comme dans la catéchèse mystagogique de S. Cyrille de Jérusalem, dans celle de S. Grégoire de Nysse, et dans les écrits de S. Cyrille d'Alexandrie, que dans les discours les plus animés de S. Chrysostôme. Il est donc visible que l'on ne peut faire passer ces discours pour métaphoriques, puisque ce seraient des métaphores continuées sans raison, sans engagement, et qui seraient aussi visiblement contraires à l'inclination que les hommes ont de sortir des métaphores, s'ils n'ont quelque raison particulière qui les y retienne.

Je ne m'arrêterai pas ici à réfuter avec étendue toutes ces prétendues observations que M. Claude entasse sur ce sujet, pour montrer que l'Eucharistie est un sujet abondant en métaphores, parce qu'elles ne concluent rien. Quoiqu'un sujet fournisse diverses métaphores, on ne se dispense pas néanmoins d'observer dans l'usage que l'on en fait les règles du langage humain ; on n'y continue pas d'une manière monstrueuse et extravagante, comme il faudrait dire que les Pères ont fait selon les prétentions des ministres ; on ne se laisse pas transporter par ces métaphores jusqu'à n'en sortir point ; on ne se fait pas une loi de ne parler jamais simplement de ce mystère, quand on en parle un peu au long, comme on ne s'engage pas dans celles qui seraient dures, inouïes et sans exemple ; on ne suppose pas que celles qui ne peuvent raisonnablement être entendues seront intelligibles à tout le monde. Ce sont donc des discours en l'air que toutes ces observations, puisque l'on n'en peut tirer aucune conséquence raisonnable.

Je remarquerai néanmoins que le désir que M. Claude a de les multiplier fait qu'il y mêle quantité de fausses réflexions. 1° Il appelle les rapports naturels entre des choses qui sont effectivement semblables, comme entre les hommes avares et les hommes altérés, des rapports arbitraires, parce qu'il trouve quelque petit avantage de rabaisser en cet endroit ces sortes de rapports ; or toutes les ressemblances naturelles ne sont point arbitraires, quoiqu'il soit arbitraire de s'en servir. 2° Il nous fait un genre confus des choses dont *les relations*, dit-il, *sont de droit et d'institution publique ;* et il range tous les signes d'institution sous ce genre, pour en conclure que cet établissement public autorise davantage les expressions où l'on donne à ces signes le nom des choses signifiées. Mais il devait faire distinction entre ces signes, et remarquer qu'il y en a qui, outre l'établissement, renferment une similitude naturelle et sensible, comme celles des statues à leurs originaux, et d'autres dont la relation dépend toute de l'établissement, et qui par conséquent ont besoin d'une instruction expresse ; ce qui fait qu'en cette dernière espèce de signe on est bien moins porté à se servir d'expressions figurées, parce que n'étant pas aidées par le rapport naturel, elles ne sont pas si intelligibles. C'est par cette raison que l'on n'appelle point le baptême sang de Jésus-Christ, ni le chrême S.-Esprit, et que l'on ne se sert point à l'égard de ces deux signes d'institution, de plusieurs expressions que l'on emploie à l'égard des statues et des autres signes naturels. 3° Parce qu'il croit qu'il lui est avantageux de faire valoir ce droit d'institution, il suppose, malgré le sens commun, que l'on est plus porté à appeler l'image de la Vierge une Vierge, que celle de Diane une Diane ; cependant il n'avait qu'à consulter l'usage pour se détromper de cette imagination, n'y ayant personne qui ne sache que l'on dit aussi volontiers une Vénus, un Hercule, un Alexandre, que l'on dit un S. Paul, un S. Étienne, une sainte Agnès ; ce droit d'institution publique ne contribuant en rien du tout à rendre ces expressions ni plus ni moins fréquentes dans une occasion que dans l'autre.

La quatrième réflexion de M. Claude, qui est que l'on prend souvent les signes pour les choses signifiées, lorsqu'ils suppléent à l'absence de ces choses, n'est pas moins vaine : car il est clair que les sacrements de l'ancienne loi ayant suppléé à l'absence des

objets qu'ils représentaient, et le baptême, figure du sang de Jésus-Christ, suppléant à l'absence du sang de Jésus-Christ, on aurait eu droit par cette règle de se servir à l'égard de ces sacrements anciens et du baptême, de toutes les expressions dont on se sert à l'égard de l'Eucharistie. Cependant nous avons fait voir qu'on ne s'en est point servi. Et ainsi il faut que les expressions que les Pères emploient sur le sujet de l'Eucharistie, naissent d'une autre cause que de celle-là.

La cinquième, qui est fondée sur ce que, selon M. Claude, le rapport de l'Eucharistie au corps de Jésus-Christ *n'est pas une relation froide et morte, mais active et efficace ;* d'où il conclut qu'elle est plus propre à produire des métaphores, et à engager ceux qui en parlent à y continuer, a ce double défaut, qu'elle est fausse, pour le dire ainsi, dans le fait et dans le droit : car, en premier lieu, il est faux que quand les Pères auraient expliqué ces paroles : *Ceci est mon corps*, en la manière que les calvinistes les expliquent, ils eussent pu raisonnablement attribuer aucune efficace à l'Eucharistie. Et par conséquent la relation qu'ils y auraient reconnue aurait proprement été de ces relations *froides et mortes*, et non de ces relations *actives et efficaces*. Secondement, il est encore faux que quelque efficace que l'on reconnaisse dans la relation d'un signe à l'original, elle soit capable de porter à des expressions pareilles à celles dont les Pères se servent à l'égard de l'Eucharistie ; on a souvent montré le contraire par l'exemple de la relation du monde la plus efficace et la plus autorisée, qui est celle du baptême au sang et à la mort de Jésus-Christ. Cependant cette relation n'a point donné lieu de dire du baptême ce que l'on dit de l'Eucharistie, comme nous l'avons prouvé bien au long. Toutes ces conjectures sont donc de pures visions, démenties par l'expérience.

La sixième considération, qui est que *quand un objet fait une impression plus forte sur notre esprit, nous avons accoutumé d'en parler comme s'il était effectivement présent*, n'est que la continuation de ce même égarement ; car l'application que M. Claude en fait à l'Eucharistie se trouve contraire à l'expérience, à la raison et au fait même : il est faux que le corps de Jésus-Christ fasse dans l'esprit une impression plus forte par l'Eucharistie que par les autres signes. Au contraire, si l'Eucharistie n'était le corps de Jésus-Christ qu'en figure, comme elle n'aurait qu'un rapport d'institution au corps de Jésus-Christ, les sens en seraient moins vivement frappés que des images et de plusieurs autres signes. Il est faux que quelque vif que soit un signe, on soit porté à en parler comme les Pères ont parlé de l'Eucharistie. C'est ce que nous avons déjà réfuté sur l'exemple même de ce que S. Jérôme dit à sainte Marcelle : car jamais S. Jérôme n'a dit que le S.-Sépulcre fût changé en Jésus-Christ ; il n'a jamais dit que Jésus-Christ y fût par sa chair ; il n'a jamais demandé pourquoi donc on ne voyait pas Jésus-Christ des yeux corporels ; il n'a jamais établi par l'Écriture et par les plus grands effets de la toute-puissance de Dieu, qu'il y fût effectivement.

Enfin la dernière réflexion qu'il fait sur ce même sujet n'a encore rien de solide ni de véritable. Elle porte que lorsque l'on représente par quelques *actions extérieures les actes internes de l'âme vers un objet, on est porté à parler de ce qui se passe intérieurement, comme si cela se faisait corporellement*. Il en apporte pour exemple ce que l'on fait à l'égard d'un crucifix, et ce que les Pères disent du baptême ; et il ne faut que ces deux exemples pour faire voir la fausseté de la règle appliquée à l'Eucharistie : car on ne dit ni d'un crucifix, ni du baptême ce que l'on dit de l'Eucharistie ; et il n'y a qu'à lire le chapitre où nous avons fait voir les différences de ce que les Pères ont dit de l'Eucharistie et de ce qu'ils ont dit du baptême, pour être convaincu par une expérience sensible combien les conjectures de M. Claude sont frivoles.

Cependant, après cet amas de vaines réflexions, comme s'il avait établi des principes démonstratifs, il croit avoir des raisons de reste. *Si chacune*, dit-il, *de ces raisons donne lieu de pousser et de continuer la métaphore, que dira-t-on d'un sujet où elles se trouvent toutes assemblées ? Ne m'avouera-t-on pas que la figure y est admise plus facilement et plus heureusement continuée, que dans les autres choses où il n'y a qu'une ou deux de ces choses qui en autorisent l'usage ?* C'est-à-dire, selon M. Claude, que chacune de ces raisons suffisant pour continuer la métaphore, et étant toutes réunies sur le sujet de l'Eucharistie, il y a cinq fois plus de raisons qu'il n'en faut pour cette continuation. Mais le mal est que l'expérience ne favorise jamais les méditations de M. Claude : car toutes ces prétendues raisons se trouvent réunies sur le sujet du baptême par rapport au sang de Jésus-Christ, sur le chrême par rapport au S.-Esprit. Cependant le malheur a voulu que les Pères n'en aient nullement parlé, comme ils ont fait de l'Eucharistie.

Mais quand M. Claude consultera un peu plus le sens commun qu'il ne fait, il reconnaîtra que quand ses réflexions seraient beaucoup plus considérables qu'elles ne sont, elles n'autoriseraient pas néanmoins cette continuation si prodigieuse de métaphores sur le sujet de l'Eucharistie, que les ministres sont obligés d'admettre, parce qu'elles ne feraient pas qu'il fût vraisemblable que sitôt que les Pères tombaient sur cette matière, ils se laissassent transporter par un enthousiasme qui ne leur arrive jamais en aucune autre matière, et qui les portât à pousser la métaphore sur ce sujet jusqu'à l'excès, à y continuer longtemps, et à n'en sortir jamais, et cela dans les traités les plus dogmatiques et les moins animés qu'ils aient faits, et presque autant de fois qu'ils ont parlé de l'Eucharistie avec étendue. La nature, le sens commun, la piété ne permettent pas d'attribuer aux Pères un procédé si peu raisonnable.

Ce n'est pas ici le lieu de réfuter les vaines réponses de M. Claude sur le passage de S. Chrysostôme, tiré de l'homélie 24 sur l'Épître aux Corinthiens, que l'on avait rapporté pour servir d'exemple de la continuation prodigieuse de métaphores que les ministres

sont obligés d'admettre dans les Pères, en les prenant dans leur sens. Ce passage a déjà été produit par parties dans cet ouvrage même ; et comme on a fait voir sur chacune qu'elle ne se pouvait entendre que dans le sens de la présence réelle, les réponses de M. Claude sont déjà réfutées. Mais je ne puis m'empêcher de répondre en passant à l'accusation qu'il forme contre la traduction que l'on en a faite dans la Réfutation de son premier traité, qui est, dit-il (2e Rép., p. 361), que *les deux premières lignes contiennent deux dépravations essentielles.*

Ces sortes d'accusations font une partie de la politique des ministres, et ils ne manquent jamais de les former en l'air, parce qu'ils en tirent toujours deux avantages considérables. Le premier, de répandre cette impression parmi les ignorants, que les passages qu'on allègue contre eux sont des passages falsifiés ; le second, de tourner la dispute sur des pointilleries de grammaire, dont peu de personnes sont capables, et où par conséquent ils ont plus de facilité à couvrir leur propre faiblesse.

C'est par des raisons toutes contraires que je m'arrête rarement à reprocher à M. Claude le défaut des siennes, ni à répondre à toutes les vaines objections qu'il fait sur la manière dont on a traduit certains passages, de peur d'obscurcir et d'embarrasser cette dispute par ces discussions ennuyeuses, où l'erreur et la vérité se confondent aisément ; et l'éloignement que j'ai de ces chicaneries va quelquefois si loin, que j'ai souvent traduit des passages en la manière que M. Claude l'exigeait, quoique je fusse très-persuadé qu'il l'exigeait sans raison, et qu'on les pouvait traduire autrement.

C'est ainsi que pour exprimer ce que dit Gélase de Cyzique en ces termes grecs : πίστει νοήσωμεν κεῖθαι ἐπὶ τῆς ἁγίας τραπέζης τὸν ἄμνον τοῦ Θεοῦ, on a mis dans le premier tome de cet ouvrage, le mot de *gisant* au lieu de celui de *présent,* dont on s'était servi dans la Réfutation de son premier traité ; et on l'a traduit encore de même dans quelques endroits de ce volume-ci, pour éviter simplement ces importunes objections, quoique M. Claude n'ait aucun droit d'exiger qu'on le traduise de cette sorte : car le mot de κεῖσται signifiant en grec *jacere,* être *gisant,* ou *positum esse,* c'est-à-dire *être mis, être en quelque lieu, y être présent,* je mets en fait que dans les auteurs grecs cette dernière signification est vingt fois plus ordinaire que la première. Cependant par un droit que les ministres s'attribuent, que tous les termes qui reçoivent plusieurs interprétations se doivent traduire de la manière qui leur est plus favorable, ils ne manquent jamais de former une accusation d'infidélité, quand, au lieu de se servir du mot de *gisant,* on se contente de mettre est *placé,* ou est *présent,* quoique ce soit la signification ordinaire de ce terme.

Ces deux dépravations essentielles du texte de S. Chrysostôme, que M. Claude reproche à l'auteur de *la Perpétuité,* sont à peu près de ce genre ; et l'on pourra juger par là de la justice de tous les reproches semblables auxquels on ne s'arrête pas, et dont on fera peut-être un jour un petit recueil, afin de ne mêler pas ces discussions importunes avec les autres matières plus importantes. Le texte grec porte σφόδρα πιστῶς καὶ φοβερῶς εἴρηκεν, et on l'a traduit ainsi : *Ces paroles de l'Apôtre ne doivent pas imprimer moins de terreur que de foi.* M. Claude dit sur cela qu'il fallait traduire : *L'Apôtre a parlé fort fidèlement et fort terriblement.* Mais je lui réponds que cette expression *a parlé fidèlement,* ne signifie rien, et par conséquent qu'elle est très-mauvaise, puisqu'elle cache le sens de S. Chrysostôme, au lieu de le découvrir, et que celle dont on s'est servi est exacte et représente parfaitement son sens ; car ce saint, en disant que l'Apôtre a parlé terriblement, veut dire sans doute qu'il a parlé d'une manière capable d'imprimer de la terreur ; car il parle de la terreur, non qu'il ressentait, mais qu'il produisait. Et par conséquent, quand il joint le mot de πιστῶς à celui de φοβερῶς, il parle de même de la foi qu'il imprimait dans l'esprit, et non de celle qui le faisait parler. Ainsi il est impossible de rendre ces paroles plus exactement, qu'en traduisant comme l'on a fait : *Ces paroles ne doivent pas donner moins de terreur que de foi.* Et il faut avoir une grande envie de chicaner, pour avoir pu appeler la plus nette et la plus littérale traduction qu'il soit possible de s'imaginer, *une dépravation essentielle du texte de S. Chrysostôme.*

La seconde, qui paraît plus apparente, n'est pas plus solide dans le fond. On a fait dire à S. Chrysostôme que *ce qui est dans le calice est le même sang qui a coulé du côté du Sauveur ;* au lieu, dit M. Claude qu'il fallait traduire : *Ce qui est dans le calice est ce qui a coulé.* Je réponds que pour traduire littéralement S. Chrysostôme, il ne fallait se servir ni de la première traduction ni de la seconde ; mais que la première rend mieux le sens de S. Chrysostôme que la seconde, car les termes grecs de ce Père sont : Τοῦτο τὸ ἐν ποτερίῳ ὄν, ἐκεῖνο ἐστὶ ἀπὸ τῆς πλευρᾶς ῥεῦσαν. Or il est clair que dans ces termes grecs il y a deux pronoms démonstratifs et deux articles, qui ne paraissent point dans la traduction française, et qui ont pourtant une force particulière dans le grec, en affirmant beaucoup plus que s'il n'y avait que les seuls articles ; car si S. Chrysostôme avait dit simplement que ce qui est dans le calice, ἐστὶ τὸ ἀπὸ πλευρᾶς ῥεῦσαν, il se serait servi d'une expression aussi forte que les paroles françaises ; et l'on aurait déjà dû traduire : *Est ce qui a coulé du côté.* De sorte qu'ayant ajouté ἐκεῖνο ἐστι τὸ ἀπὸ πλευρᾶς ῥεῦσαν, il s'est servi d'une affirmation redoublée par cette double démonstration. Et ainsi on n'a pu mieux représenter cette double démonstration que par le mot *même,* qui ne fait aussi que redoubler l'affirmation, et empêcher l'esprit de se détourner de l'idée du mot auquel il est appliqué. Ceux qui savent un peu ce que c'est que de traduire, savent aussi que toute la force des termes d'une langue ne se pouvant pas toujours rendre dans l'autre par des termes

qui y répondent précisément, on est obligé d'avoir recours à ceux qui en approchent le plus.

CHAPITRE V.

Défense de la troisième et de la quatrième règle des métaphores combattues par M. Claude.

Il nous sera d'autant plus facile de défendre les autres règles pour le discernement des expressions littérales d'avec les métaphoriques, qu'il se trouve que tous les principes nécessaires pour cela ont été établis dans la suite de cet ouvrage, et que toutes les défaites de M. Claude y sont ruinées par avance.

M. Claude rapporte la troisième en ces termes : *Les métaphores ne se prouvent point en leur sens propre, parce qu'à cet égard elles sont fausses.* Je veux croire qu'il a voulu représenter sincèrement le sens de l'auteur de la Réfutation. Cependant il est certain ou qu'il l'a fort mal conçu, ou qu'il l'a fort mal exprimé; car qui dit que les métaphores ne se prouvent point en leur sens propre, reconnaît tacitement qu'elles se prouvent au sens figuré, qui est ce que M. Claude demande. Et en exprimant ainsi cette règle, on fait dire à cet auteur une chose non contestée, qui est que les métaphores ne se prouvent point dans leur sens propre; et on lui fait accorder tout ce qui est contesté, qui est qu'elles se prouvent au sens figuré. Et ainsi je ne m'étonne pas que M. Claude, après avoir tourné cette règle en cette manière, s'en démêle en un mot, en disant qu' *il n'y a rien là qui le puisse arrêter un moment.*

Mais pourvu qu'il veuille se donner la peine de comprendre cette règle dans le sens auquel elle est proposée dans ce livre, qui est celui que les termes forment, assurément qu'il aura lieu de s'y arrêter plus d'un moment. On ne dit donc point dans cet endroit que *les métaphores ne se prouvent point dans leur sens propre,* ce qui ne signifie rien ; mais on dit que *les métaphores ne se prouvent point,* c'est-à-dire qu'elles ne se prouvent ni dans le sens propre qui est faux, ni dans le sens figuré, parce que la preuve applique l'esprit au sens propre, et ainsi elle persuaderait une fausseté.

C'est en ce sens que l'on a entendu cette règle : c'est ce sens que l'on a exprimé ; c'est ce sens que l'on soutient ; c'est-à-dire qu'on prétend que c'est une marque qu'une expression n'est pas métaphorique, quand l'on voit que l'on se met en peine de prouver sérieusement ce qu'elle contient, et que c'est l'impression naturelle que la preuve donne. Ainsi celui qui dirait : Il faut croire que Dieu a des bras, puisque l'Écriture le dit, donnerait lieu de croire qu'il prend cette proposition littéralement, et qu'il est anthropomorphite? Ainsi celui qui dirait que l'on ne doit point douter que Dieu ne soit capable de colère, puisque l'Écriture le dit en termes exprès, donnerait lieu de croire qu'il attribue réellement à Dieu le mouvement de colère. Ainsi celui qui dirait que les séraphins ont des ailes, puisque le Prophète les a vues, persuaderait à tout le monde qu'on croit que les séraphins ont des ailes.

Il est donc visible que le bon sens ne permet pas de rejeter cette règle, que les métaphores ne se prouvent point, puisqu'on peut faire voir par une infinité d'exemples que la seule preuve ajoutée à une métaphore la fait prendre pour une expression littérale, et qu'il est rare même que cela arrive autrement. Et c'est pourquoi on n'entreprend jamais de prouver ni que Benjamin fût un loup, ni que Jésus-Christ fût un lion, ni qu'Issachar fût un âne. Tout ce que l'on peut faire est de rendre raison de ces métaphores. Mais si, après avoir dit, par exemple, que Benjamin est un loup ravissant, on ajoutait qu'il le faut croire, puisque l'Écriture le dit, et que l'on apportât, pour le prouver, tous les miracles que Dieu a opérés, il est indubitable que toutes ces preuves persuaderaient que celui qui s'en servirait croirait que Benjamin aurait été effectivement changé en loup.

Mais ce que l'on peut dire raisonnablement est que cette règle n'est pas générale, comme presque toutes les règles morales; qu'elle a ses exceptions, et qu'il arrive quelquefois que l'on prouve certaines choses, quoiqu'exprimées en termes métaphoriques. Si M. Claude s'était réduit à cela, je lui aurais avoué qu'il aurait raison. Mais je lui aurais dit en même temps que les exceptions ne ruinent point les règles, qu'elles en diminuent seulement l'étendue, et qu'ainsi la règle subsistant, elle ne laisse pas d'avoir sa force sur tout ce qui est compris dans son étendue; ce que l'esprit discerne tout d'un coup, sans qu'il soit besoin de marquer expressément les exceptions.

Que si néanmoins M. Claude désire que je les lui marque, je n'ai qu'à lui dire en un mot, comme je l'ai déjà marqué ailleurs, que l'on peut prouver les choses exprimées en termes métaphoriques avec trois conditions : la première, que le sens exprimé métaphoriquement soit parfaitement clair et connu ; la seconde, que ce sens parfaitement clair contienne une difficulté véritable, et qui mérite d'être prouvée; la troisième, que les preuves dont on se sert se rapportent clairement à la preuve de cette difficulté véritable, et ne tendent pas d'elles-mêmes à autoriser le sens simple. Avec ces trois conditions, j'avoue que l'on peut prouver des métaphores ; mais parce qu'elles sont rares, on les prouve rarement. Et c'est pourquoi l'impression commune que donne une preuve, principalement quand elle est formelle, expresse, étendue, est que l'on prend la proposition qui contient la chose prouvée dans le sens littéral. Ce qui est certain, c'est qu'aucune de ces conditions ne convient aux exemples où les Pères prouvent la vérité de l'Eucharistie ; car il est très-faux premièrement que les propositions que les Pères prouvent, expriment par une métaphore claire que le pain est le corps de Jésus-Christ en figure et en vertu ; et cela est si faux, que M. Claude compose lui-même son église chimérique de trois ordres entiers qui n'entendaient point ces expressions, et d'un quatrième, qui était longtemps

à en trouver le sens. Il est très-faux que le sens que les ministres attribuent aux propositions prouvées par les Pères contienne une difficulté qui mérite d'être prouvée. Nous avons réfuté ailleurs cette imagination, et il suffit de renvoyer ici M. Claude à ce que l'on en a dit. Enfin il est faux que les preuves dont les Pères se servent aient aucun rapport direct à ces prétendues difficultés. Ces paroles : *Ceci est mon corps*, qui sont leur preuve la plus ordinaire, ne prouvent ni la figure ni la vertu. Les exemples de la puissance de Dieu qu'ils allèguent ne portent aussi réellement l'esprit qu'au sens littéral, parce qu'il est sans apparence que les Pères, pour prouver dans le pain ou la simple qualité de figure, ou celle de figure efficace, y aient eu recours en négligeant plusieurs autres preuves plus proches et plus convaincantes.

Ainsi il est visible que le sujet dont il s'agit n'étant point renfermé dans l'exception, il est absolument compris dans la règle ; c'est-à-dire, que les preuves par lesquelles les Pères font voir que le pain consacré est le corps de Jésus-Christ, et qu'il est changé en son corps, montrent en même temps qu'ils ont expliqué littéralement ces propositions.

Au reste, ce n'est pas une chose digne d'un homme aussi éclairé que M. Claude d'avoir confondu, comme il paraît qu'il a fait, la preuve d'une métaphore, et l'éclaircissement d'une métaphore, quoique ce soient deux choses très-différentes. Car dans la preuve d'une métaphore on veut effectivement prouver une vérité contestée ; et dans l'éclaircissement on veut seulement expliquer le rapport et la convenance de la métaphore avec la vérité qu'elle représente. La preuve suppose un doute formé sur une matière connue et entendue. L'éclaircissement suppose seulement une ignorance des rapports et des convenances que l'on prétend expliquer. Ainsi quand S. Chrysostôme fait voir de quelle sorte au jour de la Pentecôte la terre devint un ciel, il ne veut rien prouver, parce qu'il ne suppose aucun doute réel dans ses auditeurs ; il veut simplement comparer la terre au ciel, et faire voir dans la suite le rapport et la justesse de cette comparaison, en en développant les parties, et en montrant que les apôtres sont des astres. Prouver une métaphore n'est rien moins que cela ; c'est la prouver comme contestée ; c'est la vouloir établir contre un doute qui s'y oppose. Ce n'est pas faire entendre ce qu'on n'entendait pas ; c'est faire croire ce que l'on ne croyait pas, ou que l'on était tenté de ne pas croire.

M. Claude eût donc bien fait de supprimer cet exemple, et de se réduire à celui de S. Augustin, où il est vrai que ce saint prouve que Dieu peut faire de la *chair* un *ange* ; en quoi il y a quelque métaphore. Mais c'est une métaphore claire ; c'est une métaphore qui contient une difficulté réelle. C'est une métaphore dont le sens métaphorique est clairement établi par la preuve dont il se sert, et dont on la peut conclure directement. Ainsi elle est clairement contenue dans l'exception, et ne détruit point la règle.

J'ai répondu ailleurs à l'exemple des pauvres, que M. Claude allègue ensuite. J'ai réfuté cent fois cette vertu chimérique dont les ministres font le sujet du doute marqué et combattu par les Pères. J'ai fait voir que lorsqu'ils ont insisté sur la vérité de ces paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps*, ils ont marqué par là clairement qu'ils les prenaient à la lettre. Après cela je pense qu'on sera peu disposé à suivre l'impression que M. Claude s'efforce de donner, en traitant cette règle avec un dédain artificieux ; et en décidant avec son air ordinaire qu'*il n'y a rien de plus faible que cette petite règle de l'auteur.*

Il ne témoigne pas plus d'intelligence sur la quatrième règle, qui est que les métaphores ne sont jamais un sujet de doute ; car premièrement, quand on parle d'un doute, on parle d'un doute réel, qui va à désavouer une vérité, tels que sont ceux que les Pères nous représentent se pouvoir élever sur l'Eucharistie, et non de l'admiration d'une vérité connue ; tels que sont les exemples que M. Claude produit de S. Chrysostôme et de S. Basile ; ce qui est fort différent, et naît même de dispositions contraires : car on est porté à exprimer simplement les choses dont on dit que d'autres doutent ou peuvent douter, et à combattre ces doutes par des termes simples ; au lieu que l'admiration d'une grande vérité, comme celle des effets du baptême et de la glorification de l'Église dans son chef, porte d'elle-même aux termes métaphoriques. Voilà quelle est la justesse des exemples de M. Claude.

Mais il y a encore plus ou de mauvaise foi, ou de défaut de lumière dans le troisième exemple, qu'il propose en cette sorte : *S. Ambroise*, dit-il, *ne forme-t-il pas des doutes sur l'eau du baptême, de même que sur le pain de l'Eucharistie? Je vous ai dit*, dit-il, *qu'il ne faut pas seulement croire ce que vous voyez, de peur que vous ne disiez aussi : Est-ce donc ce grand mystère que l'œil n'a point vu, que l'oreille n'a point ouï, et qui n'est pas monté dans le cœur de l'homme? Je vois la même eau que je voyais tous les jours. Est-ce donc là ce qui me doit nettoyer? Il fortifie les fidèles contre ces doutes, qui naissent du témoignage des sens, par la parole de Dieu, ni plus ni moins que sur le sujet de l'Eucharistie.*

En vérité M. Claude se fait tort de songer si peu à ce qu'il avance. Est-il question si l'on peut former des doutes en général sur les mystères? Qui est-ce qui a jamais eu la moindre pensée d'en douter? Il s'agit de savoir si l'on peut former des doutes sur des propositions métaphoriques, pareilles à celles que les ministres s'imaginent que les Pères ont employées sur l'Eucharistie. Voilà l'unique question dont il s'agit ; et il est vrai que l'exemple du baptême est très-propre pour la décider ; mais c'est contre les prétentions de M. Claude ; car où est-ce que les Pères ont représenté des gens qui doutassent que le baptême fût le sang de Jésus-Christ? Où nous ont-ils parlé de gens qui demandassent : Comment dites-vous que c'est le sang de Jésus-Christ, que c'est la mort de Jésus-Christ, puis-

que je vois bien la ressemblance de la mort, mais non la vérité de la mort? Ils ont donc fortifié les fidèles contre les doutes qui se pouvaient élever sur le baptême; mais ce n'est pas en renfermant ces doutes en des propositions semblables à celles dont ils se servent sur le sujet de l'Eucharistie.

Que si M. Claude prétendait s'échapper sur ce que l'on peut dire en un sens que le mot *mundare*, dont se sert S. Ambroise pour exprimer l'effet du baptême, qui est le sujet du doute qu'il combat, est métaphorique, il ne ferait que donner de nouvelles preuves qu'il ne cherche que de vaines défaites, et non l'éclaircissement de la vérité; car la nécessité d'exprimer ce qui se passe en notre esprit par certains termes empruntés des actions corporelles, a rendu ces termes tellement propres qu'ils cessent d'être métaphoriques; qu'ils n'en retiennent plus l'usage, et qu'ils deviennent tout aussi intelligibles que les termes simples. Ainsi nettoyer et purifier l'âme sont des termes aussi peu obscurs que celui de remettre les péchés. Or ce n'est point du tout de ces métaphores nécessaires que l'on a prétendu parler, comme on l'a expressément marqué dans la réfutation du premier traité de M. Claude : on parle de métaphores semblables à celles que les ministres admettent sur le sujet de l'Eucharistie; on parle de propositions éloignées du langage simple et naturel, où l'on n'est point porté par la nécessité de s'exprimer, et qui retiennent la vraie nature des propositions métaphoriques. C'est de ces sortes de métaphores, pareilles à celles que les ministres admettent sur le sujet de l'Eucharistie, que l'on a dit qu'elles ne sont jamais un sujet de doute; en quoi on a prétendu proposer une règle morale qui peut avoir des exceptions, mais qui ne regardent point l'exemple dont il s'agit; car si dans quelque rencontre on peut témoigner du doute d'une proposition exprimée métaphoriquement, ce ne peut être qu'avec ces trois conditions marquées ci-dessus, dont aucune ne se rencontre dans le sujet dont il s'agit : 1° que le sens métaphorique soit clair et connu; 2° que ce sens contienne une difficulté réelle, capable de causer le doute, et d'être exprimée par les termes dans lesquels on le renferme; 3° que les raisons par lesquelles on le combat regardent clairement ce sens métaphorique, et n'aient pas au contraire un rapport naturel au sens littéral.

Il n'est pas nécessaire de prouver ici que les expressions dont les Pères ont fait le sujet de ces doutes qu'ils ont exprimés, n'ont aucune de ces qualités, non plus que les raisons dont ils les combattent, nous l'avons fait amplement ailleurs; et ainsi nous avons droit de conclure ici que ces expressions n'étant point comprises sous l'exception, il s'ensuit qu'elles sont comprises sous la règle.

CHAPITRE VI.

Défense des autres règles pour le discernement des métaphores.

Quelque dessein que j'aie d'abréger la réfutation de ces réponses de M. Claude sur ces règles pour le discernement des métaphores, il n'est pas possible de passer si légèrement celle qu'il fait sur la cinquième règle : car il témoigne une telle satisfaction de lui-même, et cette satisfaction est si mal fondée, qu'il y a quelque charité à l'en désabuser, comme je m'en vais tâcher de faire, en rapportant ses propres paroles.

M. Claude. « On ne se sert pas, dit l'auteur, de métaphores en toutes sortes de discours : les métaphores « extraordinaires ne conviennent point aux discours « simples, historiques, dogmatiques; or les Pères se « servent partout de paroles qui marquent la présence réelle. Cette cinquième règle a quelque chose « d'assez plaisant; car elle porte que les métaphores « extraordinaires ne sont pas ordinaires. Qui en doute? « Mais vous m'avouerez aussi que les ordinaires ne « sont pas extraordinaires. Faut-il que nous fassions « des livres pour ne dire que cela? »

Réponse. Les personnes sages et judicieuses n'évitent rien davantage que d'avoir recours à des pointes fausses et à de petites équivoques, par lesquelles on essaie de donner un air ridicule à ce qu'ils seraient obligés de reconnaître pour véritable, s'il leur plaisait de l'entendre dans son véritable sens. C'est néanmoins en quoi consiste tout ce petit jeu de M. Claude. On appelle métaphore extraordinaire une métaphore éloignée du sens auquel on la rapporte, et qui n'est point autorisée par d'autres métaphores semblables dans le même genre; de sorte que si l'usage la rendait commune, elle serait tout ensemble extraordinaire et ordinaire, ordinaire quant à son usage, extraordinaire quant à sa nature. Mais parce que cela n'arrive guère, et que les hommes n'admettent pas facilement dans leur langage ces métaphores extraordinaires dans leur nature, on peut dire en un très-bon sens que les métaphores extraordinaires ne sont pas ordinaires; et quand M. Claude représente ce discours comme ayant quelque chose de plaisant, c'est par une fort mauvaise plaisanterie, qu'il aurait eu quelque intérêt d'éviter. On ne lui a pas néanmoins donné sujet de se jouer sur cette équivoque, parce qu'on ne s'est point servi de ces termes : on a dit, non que les métaphores extraordinaires ne sont pas ordinaires, mais que les métaphores extraordinaires, c'est-à-dire celles qui sont d'un genre extraordinaire, qui ne sont point autorisées par d'autres métaphores semblables, ne sont pas propres aux discours simples, historiques et dogmatiques; et cela est si incontestable, que l'on verra que M. Claude en va demeurer d'accord tout à l'heure, et qu'il aimera mieux choquer des faits notoires et constants, qu'une vérité si claire par la lumière du sens commun.

Je ne suis donc pas de si mauvaise humeur, que je ne trouve bon que M. Claude égaie un peu cette dispute quand il en trouve l'occasion; mais je lui conseille en ami d'en choisir de plus raisonnable que celle-là.

M. Claude. « Parlons, je vous prie, franchement. « Dites, ou que toutes les métaphores sont extraor-

« dinaires ; et en ce cas je vous ferai voir que non, « puisqu'il n'y a rien de plus ordinaire que d'appeler « les signes du nom des choses qu'ils représentent ; une « Vierge, un Crucifix, un Agnus, un S. Michel, un « S. François ; entre les Juifs, la pâque, le pain d'af- « fliction ; entre les païens, Jupiter, Hercule, Minerve, « pour les statues, et le langage commun nous en fournit « mille exemples ; ou dites que la métaphore sur le « sujet du S.-Sacrement ne pourrait être qu'extraor- « dinaire, et en ce cas je vous répondrai que vous « vous trompez ; car l'usage autorisé par l'expression « de Jésus-Christ, qui a dit du pain : *Ceci est mon corps,* « a voulu que l'Eucharistie ait ordinairement porté « ce nom. Ne se souviendra-t-on jamais de la remarque « de S. Augustin? Presque tous appellent le sacre- « ment le corps de Christ ; il ne faut donc pas trouver « étrange que Justin, martyr, et Grégoire de Nysse aient « dit que le pain est le corps de Christ, ni que les « Pères se soient servis de cette figure dans les expli- « cations littérales de l'Écriture. »

Réponse. Je crois que j'ai parlé jusqu'ici assez *franchement* à M. Claude, et qu'il a lieu d'en être satisfait. Mais puisqu'il me presse encore ici de lui parler de la même sorte, je lui dirai *franchement* qu'il n'y a rien de raisonnable dans tout ce qu'il dit ici : il nous propose de fausses alternatives, et nous veut obliger de choisir ou l'une ou l'autre de deux propositions qu'il représente comme n'ayant point de milieu. Cependant il est si clair qu'elles en ont, qu'elles sont toutes deux clairement fausses, et qu'il n'y a que le milieu que M. Claude ne veut pas voir qui soit raisonnable. Il veut que nous disions ou que *toutes les métaphores sont extraordinaires,* ou que *la métaphore sur le sujet du S.-Sacrement ne pourrait être qu'extraordinaire.* Et moi je lui réponds que je ne dirai point que *toutes les métaphores sont extraordinaires*, parce que je dirais une extravagance, ni que *la métaphore sur le sujet du S.-Sacrement ne pourrait être qu'extraordinaire,* ou, pour parler plus intelligiblement, qu'on ne saurait se servir de métaphores sur le sujet du S.-Sacrement qui ne soient extraordinaires ; car ce serait dire une autre extravagance. Mais je dirai ce que la raison dicte à ceux qui la consultent, qu'entre les métaphores que les ministres admettent sur le S.-Sacrement, il y en a d'ordinaires et d'extraordinaires, et d'autres qui tiennent le milieu.

Celles par lesquelles on donne aux signes le nom des choses signifiées ne sont extraordinaires que lorsque l'on n'y est pas préparé, et qu'il n'y a rien qui nous avertisse de regarder ces choses comme des signes. Ainsi ce n'est point du tout de ces sortes de métaphores dont on a entendu parler dans la règle dont il s'agit, qui est que les métaphores extraordinaires n'entrent pas dans toutes sortes de discours. C'est donc une supercherie très-contraire à la bonne foi, de ne s'être attaché qu'à celle-là, quoiqu'on ne l'ait jamais comprise sous ce genre en la regardant dans les écrits des Pères.

Mais si M. Claude veut savoir quelles sont ces métaphores extraordinaires que l'on reproche aux ministres d'admettre en toutes sortes de discours, il est facile de le satisfaire, et on l'a déjà fait plusieurs fois : c'est de dire que l'Eucharistie est *véritablement le corps de Jésus-Christ ;* que *c'est le corps de Jésus-Christ dans la vérité,* que *c'est de vraie chair ;* c'est de dire que *c'est proprement le corps de Jésus-Christ* ; que *c'est le propre corps de Jésus-Christ ;* que *c'est le corps même de Jésus-Christ ;* que *Jésus-Christ nous donne son corps même.* C'est de dire que *le pain est changé, converti, transélémenté au corps de Jésus-Christ ;* c'est de dire, pour exprimer le doute sur ce mystère : *Comment est-ce de vraie chair?* c'est de dire, pour le combattre, qu'*il ne faut point douter que nous ne recevions le corps de Jésus-Christ,* c'est de dire que *Jésus-Christ est en nous, s'introduit en nous, entre en nous par son corps, par sa chair, par sa propre chair ;* c'est de dire qu'*il nous vivifie étant en nous par sa chair ;* c'est de dire que *l'Eucharistie surpasse autant les figures judaïques que le corps de Jésus-Christ surpasse les images,* enfin c'est employer toutes les expressions dont nous avons prouvé dans la suite de cet ouvrage, qu'elles ne se pouvaient prendre ni dans le sens de figure ni dans celui de vertu. Voilà ce que l'on entend par ces métaphores extraordinaires ; et M. Claude aurait bien fait de ne pas feindre de ne pas entendre ce qu'on voulait dire ; ce petit déguisement étant si aisé à découvrir.

M. Claude. « Mais en même temps il faut se souvenir « qu'ils se sont également servis des expressions « propres, appelant le pain, pain, et le vin, vin ; disant « que ce sont des signes, des images, des figures, des « types et des représentations du corps et du sang de « Jésus-Christ, qui en portent les noms, parce qu'ils « en sont les mystères et les mémoriaux, et que quand « ils ont voulu pousser la métaphore avec quelque « force, ils ont choisi les grandes occasions où il fal- « lait enflammer la dévotion, et ravir l'âme de leurs « auditeurs. C'est alors qu'ils ont eu *ces transports* qui « naissaient de la chaleur de l'esprit dont parle l'au- « teur ; et il le fallait reconnaître dans l'exemple qu'il « nous a rapporté de S. Chrysostôme : car c'est là où « ils paraissent visiblement, et *non ailleurs.* Les sermons « populaires les admettent facilement ; et quand il s'en « verrait quelqu'un dans leurs ouvrages, ils seraient « plus pardonnables que n'est celui de l'auteur même, « qui s'emporte jusqu'à appeler ces sortes de figures, « des métaphores plus que poétiques. »

Réponse. Je ne m'arrête pas présentement à ces mots de *pain,* d'*image,* de *mystères,* de *représentations,* dont M. Claude dit que les Pères se sont servis. Ce que l'on en a dit dans le premier tome de *la Perpétuité* suffit pour détruire les vaines conséquences qu'il en tire, et pour montrer que tant s'en faut que ce langage soit contraire à la doctrine de la présence réelle, qu'il en est une suite nécessaire. Aussi tous les catholiques s'en servent tous les jours, en appelant l'Eucharistie *saint sacrement,* c'est-à-dire saint signe ; *sacrement de l'autel.* c'est-à-dire, saint *signe de l'autel,*

bien plus souvent qu'elle n'a été appelée par les Pères de ces mêmes noms, ou de ceux d'images et de figures, qui signifient la même chose : et je me réserve de l'en entretenir à fond dans son lieu. Mais ce n'est pas de quoi il est question ici : il s'agit de savoir si des métaphores aussi extraordinaires que celles que nous venons de marquer pouvaient avoir lieu dans les écrits dogmatiques des Pères. M. Claude a bien senti qu'il y avait quelque inconvénient à le reconnaître, et c'est pourquoi il a mieux aimé s'en servir, par une fausseté notoire, en nous disant que *lorsque les Pères ont voulu pousser la métaphore avec excès, ils ont choisi les grandes occasions, et que c'est là où elles paraissent*, ET NON AILLEURS.

Il est vrai qu'on a peine à comprendre comment on peut avoir la hardiesse d'avancer des faits si grossièrement faux. Eh quoi! M. Claude nous dira-t-il que S. Cyrille d'Alexandrie était agité d'un violent transport, lorsqu'il réfutait dogmatiquement Nestorius dans le cinquième et le sixième chapitre de son quatrième livre? Était-il en extase quand il composait le troisième, le quatrième, le dixième, le onzième et le douzième livre de son Commentaire sur S. Jean? S. Grégoire de Nysse avait-il envie de *ravir l'âme de ses auditeurs*, lorsqu'il éclaircissait avec un style si simple des doutes sur l'Eucharistie dans son Oraison catéchétique? Est-ce un auteur fort transporté que celui des livres des Sacrements? Est-ce un style fort pompeux, fort magnifique, fort animé, que celui des Catéchèses de S. Cyrille de Jérusalem? Cependant, c'est dans ces livres et dans ces écrits que se trouvent ces métaphores extraordinaires et plus que poétiques. Et je soutiens à M. Claude qu'il n'y en a point dans les endroits les plus pathétiques de S. Chrysostôme de si fortes et de si expresses que dans les écrits tranquilles que je cite. Ainsi c'est une illusion visible de rapporter ces expressions à des transports et à des extases ; et nous avons si souvent fait voir l'absurdité de cette défaite, que je veux espérer que M. Claude ne s'en servira plus à l'avenir.

Qu'il ne prétende donc pas nous faire honte d'avoir appelé ces métaphores plus que poétiques, puisque les métaphores poétiques, quelque hardies qu'elles soient, doivent demeurer dans les bornes de la raison; au lieu que celles qu'il attribue aux Pères sont absolument extravagantes. Mais qu'il ait honte lui-même de se servir, pour couvrir sa faiblesse sur ce point, d'un déguisement aussi grossier que de substituer des métaphores dont il ne s'agit point à celles dont il s'agit ; car encore que je lui aie fait voir qu'il n'y a aucun rapport des passages de l'Écriture où le nom de la chose est attribué aux signes, avec le sens qu'il donne à ces paroles : *Ceci est mon corps*, ce n'est point néanmoins ces sortes de figures que l'on a appelées *plus que poétiques ;* ce sont celles que l'on a marquées à M. Claude dans toute la suite de ce livre-ci, et que l'on a prouvées ne pouvoir être prises sans folie en un sens de *figure* ou de *vertu*.

Les disputes sont déjà assez ennuyeuses, sans les rendre encore plus importunes en prenant à contresens les paroles de son adversaire, pour lui donner la peine de nous redresser. Mais comme il y a des gens à qui il importe de tout éclaircir, il y en a d'autres qui font consister leur adresse à tout embrouiller, et qui ne trouvent point d'autre moyen de s'échapper qu'en ôtant la lumière autant qu'il leur est possible.

La sixième règle, qui consiste en cette remarque, qu'il est ridicule de se servir de métaphores devant des personnes qui, selon toute sorte d'apparence, ne les peuvent entendre, n'a pas besoin d'être éclaircie en ce lieu, puisque c'est le sujet du chapitre 8 du troisième livre. Et pour la septième, qui est que les expressions des Pères, prises dans le sens calviniste, seraient des métaphores dures et inintelligibles, c'est presque le sujet de tout cet examen que nous avons fait du sentiment des Pères. Ainsi je n'ai pas besoin de traiter ici en particulier ce qui est traité pleinement dans tout cet ouvrage.

Enfin la huitième, qui est que les Pères ayant parlé naturellement et sans contrainte de l'Eucharistie, n'ont pas eu obligation d'admettre dans leur langage des expressions dures et contraires à la nature, n'est qu'une suite de toutes les autres règles, et elle est indubitable en les supposant.

Il est donc clair que ces règles, pour discerner les métaphores des expressions simples, n'ont reçu aucune atteinte par toutes les attaques de M. Claude, et qu'il ne nous a fait que donner lieu d'en faire connaître davantage la solidité, et de les mettre plus à couvert de ses chicaneries, que l'on n'avait été obligé de faire en les proposant seulement aux personnes de bonne foi.

Il serait facile d'ajouter à la justification de ces règles la réfutation des fausses règles par lesquelles M. Claude a voulu autoriser ces prétendues métaphores que les ministres attribuent aux Pères ; mais je ne crois pas devoir fatiguer les lecteurs, en faisant de nouveau une chose qui est déjà faite : car excepté la première et la seconde règle, dont on parlera expressément en traitant du passage de S. Augustin tiré du troisième livre de la Doctrine chrétienne, et qui ont été réfutées en partie (ci-dessus, liv. 2, chap. 3), en répondant à l'argument par lequel M. Claude a prétendu conclure des difficultés philosophiques du mystère de l'Eucharistie, qu'il fallait expliquer ces paroles : *Ceci est mon corps*, en un sens de figure, toutes les autres ne sont que des visions et de fausses suppositions qui ont été pleinement détruites dans la discussion que nous avons faite de la doctrine des anciens Pères.

M. Claude suppose, par exemple, dans sa troisième règle, que le sujet dont il s'agit admet facilement et nécessairement la métaphore : *Parce*, dit-il, *que quand on donne au signe le nom de la chose qu'il représente ; à un gage le nom de la chose dont il est assurance, personne ne fait difficulté sur ces façons de parler ; car elles sont évidemment figurées*. Mais nous avons fait voir au contraire par les plus clairs prin-

cipes du langage des hommes, que ces paroles : *Ceci est mon corps*, ne pouvaient souffrir le sens de figure ; et nous l'avons de plus averti qu'il ne s'agit pas, à l'égard des Pères, de cette seule expression : *L'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ*, mais d'une infinité d'autres qu'ils en ont tirées, qui, ne pouvant être entendues dans le sens de figure ni d'efficace, font voir manifestement qu'ils n'ont pris en aucun de ces deux sens les paroles de l'Écriture dont ils les ont tirées.

Il suppose, dans sa quatrième règle, que la figure a été employée dans des sujets tout semblables à celui de l'Eucharistie, et qu'ainsi on a autant de droit d'expliquer en un sens métaphorique les expressions qui regardent l'Eucharistie, que celles auxquelles il lui plaît de les comparer : *Parce*, dit-il, *que les hommes gardent à peu près la même forme de s'exprimer dans des sujets égaux*. Mais ayant détruit dans tout le cours de cet ouvrage ces fausses comparaisons d'expressions, que M. Claude emprunte d'Aubertin, la règle qu'il en tire tombe d'elle-même.

La cinquième règle, qui est que quand l'usage a autorisé des expressions, nous ne devons pas consulter si elles sont figurées ou non, mais les prendre dans le sens que l'usage leur a donné, n'est qu'un discours en l'air qui ne conclut rien, ou plutôt qui conclut directement le contraire de ce que prétend M. Claude, puisque nous avons prouvé de la plupart des expressions eucharistiques qu'elles n'ont jamais été prises par les Pères dans le sens de figure et de vertu.

Nous avons réfuté expressément (ci-dessus, liv. 2, chap. 4) la sixième règle, selon laquelle M. Claude prétend juger du sens de ces paroles : *Ceci est mon corps*, par les fins et les raisons de Dieu dans l'institution de ce mystère, en montrant qu'il n'y a rien de plus dangereux ni de plus téméraire que cette voie, et qu'elle ouvre la porte au renversement de tous les mystères.

La septième règle, par laquelle il nous renvoie aux éclaircissements que les Pères ont donnés aux expressions dont ils se servent sur l'Eucharistie, est encore absolument contre lui ; puisque les Pères ont supposé, au contraire, comme nous l'avons fait voir, que ces paroles : *Ceci est mon corps*, et les autres semblables, n'avaient pas besoin d'éclaircissement ; qu'ils n'ont jamais appréhendé aucun mauvais effet des expressions les plus fortes et les plus capables d'imprimer l'idée de la présence réelle ; que tous les lieux où ils ont dû parler le plus clairement de ce mystère, et où ils en parlent en effet avec plus d'étendue, sont les plus précis et les plus forts pour l'établissement de la doctrine catholique, et les plus contraires aux prétentions des ministres. Et quant à ces prétendus éclaircissements auxquels M. Claude nous renvoie, qui consistent dans ces mots de *pain* et de *vin*, de *figure*, de *sacrement*, dont les Pères se servent quelquefois, on lui a dit plusieurs fois, et on lui dira encore plus amplement, que ce ne sont que des suites naturelles de la doctrine de la présence réelle, qui sont par conséquent incapables de la détruire, puisque cette doctrine les produit au contraire nécessairement.

La huitième règle, que M. Claude tire de la considération de l'état de ceux à qui les Pères parlaient, fait voir qu'il dit au hasard tout ce qui frappe son imagination dans le moment présent, pourvu qu'il le juge propre à appuyer ses prétentions : car il aurait dû se souvenir que ces *peuples forts* à qui il veut que les Pères aient parlé étaient, selon lui-même, ou des païens, ou des catéchumènes, ou de nouveaux baptisés qui n'avaient presque encore rien appris de l'Eucharistie, ou des fidèles de trois ordres de son système, qui ignoraient le sens de cette expression : *L'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ*, ou du quatrième, qui *était longtemps à le chercher, et longtemps sans le trouver*. Il sait bien que les plus fortes expressions pour établir la présence réelle sont contenues dans les traités les plus dogmatiques qui soient dans les Pères, comme nous l'avons montré ; et cependant il ne craint pas, pour éblouir le monde, de renvoyer ces expressions aux actions populaires, et de les faire passer pour *d'aimables excès*, pour des *transports* et pour des *extases*. Il n'est pas possible que le sens commun ne lui dicte que dans tous les siècles les livres de science et de contestation, comme ceux qui contiennent la réfutation des hérésies subtiles, ne sont pas entre les mains du peuple ; qu'il n'y a guère que les savants qui les lisent, et que ce n'est pas même de quelques lieux écartés qui se trouveraient dans des livres faits touchant quelque autre mystère, que ceux qui les lisent tirent la créance qu'ils doivent avoir des mystères qui ne sont traités qu'en passant. Cependant il s'opiniâtre à soutenir l'absurdité qu'on lui a reprochée, d'avoir mis entre les éclaircissements que le peuple pouvait avoir des expressions qui regardent l'Eucharistie, quelques passages écartés de Tertullien, de S. Augustin, de Théodoret et de Facundus, contenus dans des livres qui n'ont jamais été qu'entre les mains d'un petit nombre de savants.

Enfin la neuvième règle, qui est celle qu'il tire des suites où la présence réelle engage, est pleinement détruite, tant par ce qui a été prouvé dans le dixième livre de *la Perpétuité*, que ces suites philosophiques, que les ministres ont toujours devant les yeux, n'ont point dû être considérées par les fidèles des premiers siècles, que par ce que nous avons fait voir dans celui-ci que les Pères ont reconnu et établi toutes les suites de la présence reelle que cette doctrine devait leur donner lieu de considérer, et qu'ils les ont renfermées dans un nombre prodigieux d'expressions, enchaînées et liées les unes aux autres, qui se réunissent dans cette doctrine.

C'est tout ce que je dirai présentement sur ce quatrième chapitre de la seconde partie de M. Claude ; n'étant pas raisonnable qu'après avoir traité ailleurs toutes ces choses à fond, je sois encore obligé d'en faire une répétition longue et ennuyeuse, parce qu'il

a plu à M. Claude de répéter en cet endroit de son livre la plupart des suppositions téméraires qui servent de fondement aux calvinistes, en les qualifiant du nom d'observations et de règles.

Et ainsi je crois que toutes les personnes équitables me permettront de conclure, tant de la réfutation de ces fausses règles proposées par M. Claude, que de l'établissement des véritables sur lesquelles les hommes ont accoutumé de discerner les expressions littérales des métaphoriques, que les fidèles n'ont pu entendre les expressions des Pères que dans le sens de la présence réelle et de la transsubstantiation; que les Pères n'ont pu y donner un autre sens que celui de cette doctrine, et qu'ainsi il y a un parfait accord entre le sentiment de l'Église de ces premiers siècles, avec celui de l'Église de tous les siècles suivants, dans lesquels nous avons fait voir que l'on avait fait une si haute profession de croire ces deux articles.

CHAPITRE VII.

Que ce livre-ci suffit pour déterminer un esprit raisonnable dans la matière de l'Eucharistie; que M. Claude est obligé, selon ses principes, d'en conseiller la lecture; que toutes les preuves qui font voir que les calvinistes sont hérétiques sur quelque point que ce soit prouvent que leur doctrine sur l'Eucharistie est fausse.

Il m'aurait été aisé d'étendre beaucoup davantage ces preuves de la foi catholique sur l'Eucharistie, tirées de l'Écriture et des Pères, qui sont ramassées dans ce second tome de *la Perpétuité*, et d'y en ajouter même beaucoup d'autres. Mais j'ai cru qu'il était utile de se borner à celles que nous avons proposées, pour n'accabler pas l'esprit des lecteurs au lieu de les éclairer. J'ai peur même qu'il y en ait qui se plaignent qu'il y en a trop, et qui disent qu'on s'est trop défié de l'intelligence des hommes. Mais comme il est difficile de garder un tempérament qui contente tout le monde, on a tâché de s'accommoder à l'inclination la plus commune, et qui a paru la plus raisonnable.

Au reste, quoiqu'on ait dessein d'ajouter encore un volume pour achever de traiter cette matière, on ne doit pas néanmoins regarder celui-ci comme défectueux, et comme ayant encore besoin d'un autre pour porter les hommes à prendre parti dans ce différend; car, outre que quand les écrivains catholiques traitent quelque point de controverse, ils ne prétendent nullement par là que tout ce qu'on en a écrit avant eux soit inutile, et qu'ils ont droit de renvoyer sur les difficultés dont ils ne parlent point aux auteurs catholiques qui en parlent, de sorte que ce qui manque à leurs livres, étant suppléé par ceux des autres, on ne peut dire que la matière y soit imparfaitement traitée, il n'est pas véritable de plus, qu'afin de se déterminer sur la foi de quelque mystère, il soit nécessaire d'avoir un éclaircissement entier sur toutes les difficultés qu'il enferme. Dieu ne s'est point obligé de satisfaire jusqu'à ce point la curiosité des hommes. Il suffit qu'il leur donne assez de lumière sur les vérités de la foi, pour leur faire conclure raisonnablement que les difficultés qui peuvent rester n'y sont nullement comparables; car cette inégalité suffit pour leur faire distinguer la vérité de l'erreur, et les mettre ainsi en état, ou de ne se pas soucier de rechercher avec plus de soin l'éclaircissement de ces difficultés, ou de le chercher tranquillement dans le sein de la vraie Église, sans en faire dépendre leur foi, ni le choix de la communion dans laquelle ils doivent vivre.

Lors donc qu'un livre établit un point de foi par des preuves si claires et en si grand nombre qu'elles l'emportent de beaucoup sur celles que l'on y peut opposer, il doit suffire à tout homme raisonnable, sans même que ces preuves opposées y soient positivement détruites. Et l'on n'a pas droit de dire qu'il traite sa matière d'une manière imparfaite, puisque cela suffit à la fin principale que l'on se doit proposer dans ces ouvrages, qui est de faire connaître la vérité de la foi aux personnes sincères et équitables.

C'est ce qu'on prétend avoir fait dans ce volume-ci; et l'on croit se pouvoir promettre que tous ceux qui prendront la peine de considérer de bonne foi cette foule de passages des Pères par lesquels on a confirmé la doctrine de l'Église, et combien les réponses que les ministres y font, sont vaines et illusoires, seront peu touchés de ce petit nombre de passages difficiles que nous n'avons pas encore traités en particulier, quoique nous ayons marqué en divers endroits, tant de ce volume-ci que du précédent, les principes nécessaires pour les résoudre, comme nous le ferons voir.

Mais quelque opinion qu'aient les ministres de la force de ces passages, ils ne sauraient se servir de ce prétexte qu'avec une extrême injustice, pour détourner ceux qui ont créance en eux de la lecture de cet ouvrage que l'on leur présente; car puisque l'on n'a fait que proposer en général les principes par lesquels on les doit expliquer, sans en faire l'application, ils subsistent donc encore en quelque sorte dans toute leur force dans l'esprit de ceux de leur communion, à qui ils ne manquent pas de les inculper sans cesse. Et par conséquent ils n'en sont que plus capables de balancer l'impression que les preuves de la foi de l'Église, qu'ils verront dans ce volume-ci, sont capables de faire sur eux.

Il n'y a personne surtout qui soit plus obligé que M. Claude à exhorter tous ceux de sa communion à le lire avec tout le soin possible; et il ne s'en saurait exempter sans témoigner ouvertement qu'il les a voulu tromper par une confiance affectée et contraire à ses propres sentiments; car si l'on suit exactement les principes qu'il établit dans sa troisième réponse, l'on en doit conclure que ce livre-ci n'est propre qu'à lui fournir une preuve de la dernière évidence et de la dernière certitude de la créance de calvinistes.

Nous voyons, dit-il (p. 25), *les passages des Pères qui parlent de l'Eucharistie. Nos yeux les lisent : c'est leur objet ; et notre sens commun en juge : c'est aussi le sien. Mais ils n'y trouvent précisément aucun de ces articles qui forment la créance de Rome, ni en termes exprès, ni en termes équivalents. Nous sommes d'accord de ce que ces articles portent, et de ce qu'ils veulent dire. Nous sommes aussi d'accord du lieu où il les faudrait trouver au cas que l'Église ancienne les eût enseignés. Nous savons aussi que c'est à nos yeux et à notre sens commun à les chercher, et à juger s'ils y sont ou s'ils n'y sont point : car quand une église les croit et les enseigne, elle les explique assez distinctement pour les faire entendre; et il ne faut pas s'imaginer qu'ils y soient ensevelis dans des principes éloignés, ou couchés en termes équivoques, qui laissent l'esprit en suspens, ou qu'ils soient enveloppés dans des énigmes, d'où l'on ne les puisse tirer que par une forte méditation. S'ils y sont, ils y doivent être clairement, et selon la mesure de l'intelligence ordinaire et populaire, parce que ce sont des mystères populaires. Cependant quand nous les y cherchons, nous ne les voyons pas paraître. S'ils y étaient en termes formels, nos yeux les y découvriraient. S'ils y étaient en termes équivalents, ou qu'ils s'en tirassent par des conséquences évidentes et nécessaires, notre sens commun les y connaîtrait. Mais après avoir fait une exacte recherche par toutes sortes de voies, les yeux et le sens commun nous déclarent qu'ils n'y sont en aucune de ces manières. C'est une preuve de fait négative; mais elle est de la dernière évidence et de la dernière certitude.*

Si M. Claude parle sincèrement en cet endroit, que peut-il alléguer pour s'excuser d'exhorter tous ceux de sa secte à la lecture de cet ouvrage? car s'il est vrai que ni la présence réelle ni la transsubstantiation ne sont dans l'Écriture ni dans les Pères, ni en termes formels, ni en termes équivalents, ni par des conséquences évidentes et nécessaires, et qu'il ne faille, pour s'assurer que ces dogmes n'y sont en aucune de ces manières, qu'avoir des yeux et du sens commun, il doit tenir pour certain que ceux de sa communion qui liront ce livre, ne les trouveront en aucune sorte dans les passages de l'Écriture et des Pères qui y sont très-fidèlement rapportés, et qu'ils reconnaîtront sans peine que l'on en tire de fausses conséquences, puisque leurs yeux et leur sens commun leur diront qu'il n'y a rien dans ces passages qu'on y allègue qui puisse établir la transsubstantiation ou la présence réelle; or, cela étant, ce livre-ci ne pourrait servir qu'à les affermir dans la foi de l'église prétendue réformée, et à leur fournir une preuve de *la dernière certitude et de la dernière évidence* de la vérité de leur doctrine.

M. Claude aurait-il donc si peu de soin de leur bien spirituel, que de négliger de leur procurer un avantage si considérable? Craindrait-il que l'on enchantât leurs yeux, ou que l'on empêchât leur sens commun de voir des choses *de la dernière évidence?* Et n'a-t-il pas, au contraire, sujet de craindre que s'il manque à exhorter tous ceux de sa communion à cette lecture, ils ne jugent par-là qu'il a reconnu lui-même la fausseté et la témérité de ses principes, puisqu'il n'oserait dire que c'est qu'il ne les a pas trouvés capables d'un examen, qui n'a besoin, selon lui, que des yeux et du sens commun; ce qui serait leur faire à tous une injure signalée?

On verra de quelle sorte il s'acquittera de ce devoir, et s'il conseillera cette lecture autant qu'il y est obligé par ses propres principes. Mais de quelque manière qu'il agisse, messieurs de la religion prétendue réformée auront sujet d'en conclure qu'ils doivent se porter avec ardeur à la lecture de cet ouvrage : car si M. Claude leur avait dit vrai, ils y trouveraient de quoi se fortifier dans leur doctrine, ce qu'ils regardent présentement comme un avantage; et s'il leur avait dit faux, ils doivent apprendre de là à ne se fier pas sur les discours de leurs ministres, et à user du droit qu'ils leur donnent de s'instruire de ces matières par eux-mêmes, sans s'en rapporter à eux.

C'est aussi ce que je leur demande, ou plutôt c'est ce que l'équité et leur propre intérêt demandent d'eux; et pourvu qu'ils fassent ce premier pas auquel la raison les engage si visiblement, et qu'ils s'appliquent à cette lecture avec un désir sincère de trouver la vérité et de l'embrasser après l'avoir trouvée, il y a lieu d'espérer qu'on n'aura pas besoin de les solliciter à faire les autres; car au lieu que M. Claude leur assure que la présence réelle et la transsubstantiation sont des dogmes inconnus aux Pères, qu'on ne les trouve dans leurs écrits ni en termes formels ni en termes équivalents, et que ni les yeux ni le sens commun ne les y découvrent point, ils les y verront au contraire exprimés en tant de manières précises et formelles, avec toutes les suites et les dépendances naturelles qui ont dû être marquées, qu'ils seront contraints de reconnaître qu'il y a peu de mystères dont les Pères aient parlé plus clairement. Au lieu que M. Claude a eu la hardiesse de leur dire que *la révélation céleste n'a pas favorisé cette doctrine du moindre de ses rayons*, ils demeureront convaincus que Dieu l'a révélée à son Église d'une manière si intelligible, que tous les peuples de la terre l'ont comprise sans peine, et qu'il a fallu bien des raisonnements métaphysiques pour s'empêcher de la comprendre, et pour étouffer l'impression que les termes de l'Écriture qui forment l'idée de la présence réelle, font naturellement sur l'esprit. Et ainsi ils avoueront sans peine qu'on ne les a pas trompés quand on leur a dit que les preuves intérieures de ce mystère n'étaient pas moins fortes ni moins évidentes que ses preuves extérieures qu'on leur a représentées dans le livre des Préjugés.

Que s'ils prennent la peine ensuite de rassembler ces différentes lumières, qui sont si vives et si claires, étant même regardées séparément, et qu'ils considè-

rent combien elles se fortifient les unes les autres, ils ne pourront assez admirer le soin que la providence divine a pris de munir ce mystère de notre foi par une abondance de preuves et de clartés contre l'incrédulité des hommes. Car il faut remarquer, que quoiqu'il ne s'ensuive pas ordinairement que qui se trompe en un point se trompe en un autre qui en est tout séparé, parce qu'il n'y a guère d'hérétiques qui ne retiennent plusieurs vérités de la foi, Dieu a néanmoins tellement disposé les choses, qu'il s'ensuit nécessairement que si les calvinistes se trompent dans quelqu'un des points sur lesquels nous les accusons d'hérésie, leur doctrine sur l'Eucharistie est fausse, et celle de l'Église véritable. Il n'y a, pour en être convaincu, qu'à considérer deux principes : l'un de droit, l'autre de fait; tous deux également certains et constants. Le premier est qu'il est impossible que la vérité du mystère de l'Eucharistie ne soit connue que par une société hérétique, et que toutes les autres sociétés soient dans l'erreur sur un point si important et si capital; car si cette hypothèse était possible, il s'ensuivrait qu'il serait possible aussi que le monde entier fût dans l'erreur, et qu'il n'y eût point d'Église orthodoxe, puisque cette unique société qui connaîtrait la vérité du mystère de l'Eucharistie, serait hérétique sur d'autres points, et que toutes les autres le seraient sur l'Eucharistie. Le second est qu'il n'y a présentement au monde que la seule société des calvinistes, et celles qui sont sorties d'elle, ou nées avec elle, comme les anabaptistes, les sociniens, les trembleurs, qui peuvent tous être compris sous le nom commun de sacramentaires, qui refusent de croire la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. C'est ce qui ne peut être contesté, après les preuves que nous avons apportées de la créance des sociétés d'Orient sur ce mystère, tant dans le premier tome de cet ouvrage, que dans la Réponse générale au troisième livre de M. Claude.

Il s'ensuit donc nécessairement que si les sacramentaires avaient raison de nier cette présence, toutes les autres sociétés seraient dans l'erreur sur cet article; et comme il est impossible, ainsi que nous avons dit, que la vérité de ce mystère ne soit connue que par des hérétiques, il n'y a qu'à convaincre les calvinistes d'hérésie sur quelque autre point qui leur soit commun avec les autres sacramentaires, pour en conclure démonstrativement qu'ils sont aussi hérétiques sur l'Eucharistie, parce qu'autrement il s'ensuivrait que quoique hérétiques, ils connaîtraient seuls la vérité de ce mystère; ce qui est entièrement impossible.

Ainsi ce ne sont pas seulement des conséquences probables, mais entièrement certaines et démonstratives, que de dire : Les calvinistes sont hérétiques, en croyant que l'Église est tombée tellement en ruine, que l'état en a été interrompu, de sorte qu'il a fallu que des gens aient été extraordinairement envoyés de Dieu pour la redresser; donc leur doctrine sur l'Eucharistie est fausse. Les calvinistes sont hérétiques, en condamnant les traditions, et prétendant que la seule parole écrite est la règle de notre foi; donc leur doctrine sur l'Eucharistie est fausse. Les calvinistes sont hérétiques, en rejetant les prières pour les morts; donc leur doctrine sur l'Eucharistie est fausse. Les calvinistes sont hérétiques, en condamnant d'idolâtrie, l'invocation des saints et l'honneur qu'on rend à leurs reliques; donc leur doctrine sur l'Eucharistie est fausse. Les calvinistes sont hérétiques sur la nécessité du baptême; donc leur doctrine sur l'Eucharistie est fausse. Les calvinistes sont hérétiques sur le sujet des vœux et du célibat, et des lois de l'Église; donc leur doctrine sur l'Eucharistie est fausse. Les calvinistes sont hérétiques par l'abolition des sacrements de confirmation, de pénitence, de mariage et d'extrême-onction; donc leur doctrine sur l'Eucharistie est fausse.

Quelque éloignées que ces conséquences particulières paraissent de ces principes, les deux maximes générales que nous avons posées, qu'il est impossible que ce mystère ne soit connu que par des hérétiques, et que cependant les sacramentaires sont les seuls qui nient la présence réelle, les y unissent et les y attachent par un lien indissoluble.

Ainsi toutes les preuves des autres points controversés sont des convictions de l'erreur des calvinistes sur le mystère de l'Eucharistie. Comme il soutient toute la religion, toute la religion le soutient. Toutes les preuves qui établissent les divers points qui nous séparent des calvinistes, se réunissent dans celui-là, et forment ainsi une telle abondance de lumières et de conviction, qu'il est impossible que ceux qui ouvrent sincèrement les yeux de leur âme pour la voir, ne s'écrient avec transport, comme le Prophète-Roi : *Testimonia tua credibilia facta sunt nimis.*

PRÉFACE

DES AUTEURS DE LA PERPÉTUITÉ (1).

Comme tous les hommes ne sont pas également éclairés en toutes choses, et qu'ils ne regardent pas tous les mêmes objets par les mêmes faces, il est visible qu'on ne saurait les contenter tous en quoi que ce soit; puisqu'il faut en agissant se réduire à une certaine manière, et qu'il est comme impossible que cette manière s'accommode à tant d'inclinations différentes.

C'est la source ordinaire des plaintes que chacun fait contre les auteurs qui ne suivent pas la voie qu'il aurait voulu prendre, et qu'il juge la meilleure par rapport à sa disposition particulière; et je ne doute point que plusieurs personnes n'aient attaqué par-là les deux tomes de *la Perpétuité* qu'on a déjà publiés, et n'aient trouvé à redire à l'ordre et à la méthode qu'on y a suivis. Mais on a répondu à ces plaintes par cette raison d'équité, qu'étant impossible de contenter tout le monde, on ne peut faire autre chose dans les livres que de choisir l'ordre le plus naturel en soi, et le plus conforme à la disposition la plus commune; ce qu'on prétend avoir fait.

On est bien aise néanmoins, en produisant le troisième volume de cet ouvrage, de pouvoir encore se défendre sur ce point d'une manière dont on croit que plus de gens seront satisfaits; car encore que les plaintes qu'on a pu faire contre la méthode des deux premiers ne soient pas tout-à-fait justes, par la raison que je viens de dire, elles sont pourtant fondées sur une imperfection de cette méthode, inévitable à la vérité, mais réelle, qui est qu'elle n'est pas conforme au goût et à l'inclination de toutes sortes d'esprits. Il y en avait qui auraient voulu qu'on eût commencé par les preuves qui sont contenues dans le second volume; c'est-à-dire, qu'après avoir établi la vérité de la doctrine de l'Église par l'examen des passages de l'Écriture, on passât ensuite à celui de la créance des Pères des six premiers siècles, pour finir par la discussion de la foi de toutes les églises du monde depuis le sixième siècle. D'autres, n'étant retenus dans le parti des calvinistes que par certains passages difficiles, auraient voulu qu'on fût entré d'abord dans la discussion de ces passages, qui les ont tellement frappés, qu'ils sont incapables d'écouter toutes les autres raisons qu'on leur peut alléguer tant que celles-là subsistent dans leur esprit.

On n'a pas cru néanmoins devoir suivre ni l'un ni l'autre de ces deux ordres, par les raisons qu'on a marquées dans les volumes précédents; et on a jugé qu'il était tout autrement naturel de commencer par ce qu'il y a de plus clair et de plus incontestable, qui est la doctrine de toutes les sociétés chrétiennes depuis mille ans, pour passer ensuite à ce qui était plus combattu, qui est celle de l'Église des six premiers siècles. Mais quoique cette dernière méthode ait assurément quelque avantage sur ces deux autres qu'on aurait pu suivre, on avoue qu'elle ne les surpasse pas en tout; puisqu'elle n'est pas proportionnée aux personnes dont nous avons parlé, qui se seraient mieux accommodées des autres; et ainsi, après l'avoir gardée par nécessité dans le cours de cet ouvrage, on est bien aise présentement qu'il est achevé d'en pouvoir laisser le choix aux lecteurs, qui n'auront qu'à disposer ces trois tomes selon la méthode qui sera le plus à leur goût. S'ils aiment cet ordre de nature et de raison qui conduit l'esprit des choses claires à celles qui le sont moins, ils n'ont qu'à suivre celui auquel on a publié ces volumes, sans y rien changer. S'ils sont attachés à l'ordre chronologique, et qu'ils ne trouvent pas bon qu'on ait commencé l'examen de la tradition de l'Église sur l'Eucharistie par les derniers temps, ils ont moyen de contenter leur inclination, en faisant du second volume le premier, du troisième le second, et en finissant ainsi par le premier. Enfin ceux qui ont souffert

(1) Ici commence le 3e volume de *la Perpétuité*. — L'ouvrage admirable que nous réimprimons d'après la plus complète et la meilleure édition, savoir celle de 1781, se compose de six volumes, dont le premier parut en deux livraisons, parce qu'il contient environ deux fois plus de matière que les suivants. Le format imposant et la vaste *justification* dans lesquels nous reproduisons cette œuvre monumentale, nous forçant à réunir deux volumes en un seul, les lecteurs ne seront pas surpris de se voir fréquemment renvoyés, dans le cours de l'ouvrage, à des volumes qui se trouveront quelquefois nécessairement absorbés dans celui qu'ils auront sous les yeux. Comme nous nous sommes fait un devoir de conserver le même ordre de livres et de chapitres dans lequel *la Perpétuité* a été conçue et exécutée, nous aurons soin, au commencement et au milieu de chacun de nos volumes, de rappeler au lecteur l'ordre numéral de l'édition que nous suivons, et toutes les fois qu'il se présentera des renvois conformes à cette édition, nous ne manquerons pas de les rectifier d'après la nôtre.

(Les Éditeurs.)

avec peine qu'on ait différé jusqu'à ce troisième volume l'éclaircissement de certaines difficultés et de certains passages qui les arrêtent, ont moyen maintenant de satisfaire leur impatience, en se faisant un nouvel ordre, qui serait de prendre ce dernier volume pour le premier, et de donner aux deux autres tel rang et tel ordre qu'il leur plaira.

Je sais bien que ces autres ordres, n'étant pas celui auquel on s'est attaché, ne seront pas si justes ni si suivis que le premier, et que l'on n'y trouvera pas toutes choses traitées dans leur place naturelle. Je suis persuadé néanmoins que cela ne va pas bien loin, et qu'ils pourront fort bien suivre dans la lecture de cet ouvrage l'ordre qui sera le plus conforme à leur inclination ; d'autant plus que les citations qui sont insérées dans le texte, et la table qui réunit deux volumes en un corps, les avertissent de ce qui pourrait être traité dans un autre volume que celui qu'ils auront entre les mains.

Il serait à souhaiter que cet ouvrage fût aussi en état d'agréer à tout le monde, à l'égard des choses et de la manière dont elles sont traitées, qu'en ce qui regarde la méthode. Mais c'est ce que je suis bien obligé de prétendre. Je reconnais au contraire qu'à l'égard de l'un et de l'autre, il ne répondra nullement à l'idée que les personnes éclairées auront de ce qu'on pouvait faire, et qu'ils y pourront remarquer avec justice un grand nombre de défauts. Mais afin qu'ils en puissent mieux juger, j'exposerai simplement ici les vues qui m'ont porté à le mettre dans l'état où il est, et à le renfermer dans les bornes que je me suis prescrites.

Il m'a paru que c'étaient des défauts presque également à éviter, de traiter les matières avec trop de brièveté, ou de les étendre trop; de se contenter de proposer les principes généraux, pour résoudre les objections, ou de descendre dans un détail qui fatigue inutilement les lecteurs : d'omettre les difficultés importantes et essentielles, ou de n'en négliger aucune, pour petite et légère qu'elle soit; et qu'ainsi il fallait prendre un milieu qui pût satisfaire les personnes de bonne foi, et qui ne rebutât pas le commun du monde par une longueur ennuyeuse.

« Il est certain, comme dit S. Augustin (de Civit. « Dei, l. 2, c. 1), que ceux qui sont instruits de la vérité « n'auraient pas besoin de beaucoup de discours pour « faire voir la fausseté de quelque erreur que ce soit, « si l'esprit de ceux à qui ils ont affaire ne résistait « point à la lumière de la vérité, et s'ils écoutaient « avec docilité la doctrine salutaire, jusqu'à ce qu'ils « fussent guéris par le secours de la grâce, qu'ils attiraient par leur foi et leur piété. Mais il est vrai « aussi, comme dit ce même Père, que la plupart de « ceux qui sont dans l'erreur ne sont pas dans une « disposition si heureuse. Ils suivent aveuglément leurs « passions et leurs préjugés, après même qu'on leur en « a fait voir la fausseté. Leur aveuglement les empêche de voir des choses très-claires, et leur opiniâtreté fait qu'ils ne se rendent pas à celles mêmes « qu'ils ne sauraient s'empêcher de voir; et c'est ce « qui oblige, dit-il, de s'étendre sur des choses qui « sont d'elles-mêmes claires, afin de ne les exposer « pas seulement aux yeux de ceux qui les voudraient « regarder; mais de les faire en quelque sorte toucher « à ceux mêmes qui ne les veulent pas voir : *Fit necessitas copiosiùs dicendi plerùmque res claras, velut « eas non spectantibus intuendas, sed quodammodò tangendas palpantibus, et conniventibus offeramus.* »

Il y en a même, qui, n'étant pas en une si mauvaise disposition, méritent encore mieux cette déférence. Car comme il y a des difficultés dans tous les mystères, il ne faut pas tout-à-fait s'étonner que certains esprits en soient embarrassés; et la charité ne permettant pas qu'on néglige le salut de personne, il faut par nécessité s'appliquer à résoudre ces difficultés; puisqu'il y a peu de gens qui en trouvent l'éclaircissement dans les solutions générales. Or, pour le faire comme il faut, et ne donner pas lieu à des répliques qui portent encore la dispute à une plus grande longueur, il faut traiter les choses exactement, et avec une étendue raisonnable; autrement on ne termine rien. Un écrit n'est que la semence d'un autre, et on laisse à ceux qui sont dans l'erreur un prétexte apparent de se flatter qu'ils ont raison de demeurer dans leurs sentiments; puisqu'on ne les éclaircit point sur ce qui les y arrête. C'est ce qui a obligé d'expliquer en détail ces fameux passages de Tertullien, de S. Augustin, de Facundus, de Théodoret, de Théodotus d'Antioche, de Gélase, de S. Éphrem, et de quelques autres auteurs dont les ministres remplissent tous leurs livres et tous leurs discours, et dont ils font le rempart du calvinisme, et le fondement de toutes leurs solutions. Ces passages se trouveront traités dans ce volume-ci avec tout le soin et toute la netteté qu'on a pu; mais surtout avec une entière sincérité. Il ne s'y verra point qu'on ait tâché d'éblouir le monde, en feignant de mépriser ce qu'on aurait eu peine à éclaircir. On n'a ni dissimulé ni obscurci les difficultés et les réponses ordinaires des ministres, et on leur a donné de bonne foi toute la force qu'elles ont dans leurs écrits. Il est vrai que l'ordre dans lequel elles sont proposées, et les principes de vérité qui les précèdent et les environnent, en font disparaître la plupart. Mais il n'est pas moins permis de détruire une objection par avance, qu'après l'avoir proposée : et ce n'est pas ce qu'on appelle éluder une difficulté par adresse et de mauvaise foi; c'est au contraire la dissiper par la lumière de la vérité.

Ce sont là les raisons qui m'ont porté à m'étendre, comme j'ai fait, sur certains passages célèbres; mais j'en ai eu d'autres, qui ne sont pas moins considérables, pour me renfermer dans certaines bornes, et ne pas pousser cet examen jusqu'à un détail ennuyeux de petits passages et de légères difficultés, qui sont suffisamment éclaircis par la solution des autres.

Il n'y a que trop de gens qui se plaignent déjà de la longueur de ces volumes, et qui en sont rebutés.

n'y en a que trop qui se perdent dans ces discussions embarrassées, et qui n'ont ni assez de temps ni assez de capacité pour suivre le fil de cette dispute. Que serait-ce donc si on les avait voulu conduire par un chemin infini, en les accablant de la réfutation d'un tas de vaines chicaneries, qui ne sont point pour l'ordinaire ce qui attache les gens au calvinisme?

Comme la vraie religion n'est que pour les personnes de bonne foi, ce n'est proprement qu'à celles-là qu'il faut songer, en tâchant d'éclaircir ce qui les peut retenir dans l'erreur; mais c'est se charger d'un travail également infini et inutile, que de prétendre repousser ou prévenir tous les reproches et toutes les objections de ces sortes de gens qui font gloire de ne se rendre jamais à la vérité, et qui n'ont pas pour but de la trouver, mais de la combattre. C'est pour cette raison que S. Augustin déclare que «ceux qui «défendent la vérité ne doivent point se croire obli- «gés de répondre à tout ce qu'on peut opposer à leurs «écrits. Car quelles bornes, dit-il, auraient les dis- «putes, et quand pourrait-on cesser d'écrire, s'il fal- «lait toujours répondre aux adversaires de la vérité «jusqu'à ce qu'ils ne répondissent plus? Ne sait-on pas «qu'il y en a qui, par défaut d'intelligence, ou par «une aversion opiniâtre qui les empêche de se ren- «dre aux choses mêmes dont ils sont convaincus, ne «demeurent jamais sans réponses, et ne se lassent «jamais de produire de vaines objections? Que si on «les voulait réfuter autant de fois qu'il leur plairait «d'attaquer la vérité par ces sortes de discours, où, «sans avoir égard au bon sens, ils n'ont pour but que «de contredire ce qu'on a dit, ce serait se charger «d'un travail le plus grand, le plus pénible et le plus «infructueux qu'il soit possible de s'imaginer. Il est «aisé, dit encore ce même Père (de Civit. Dei, l. 15, «c. 27), à ceux qui ne veulent pas se taire, de pro- «duire des écrits pour faire croire qu'ils ont répondu. «Ne sait-on pas que le mensonge ne tarit point? Mais «s'il sait faire, quand il veut, plus de bruit que la «vérité, il ne faut pas croire pour cela qu'il ait au- «tant de force que la vérité : *Facile est cuiquam vi- «deri respondisse, qui tacere noluerit; aut quid est «loquacius vanitate, quæ non ideò potest quod veritas, «quia, si voluerit, etiam plus potest clamare quàm «veritas?*»

Un homme de sens ne se doit donc jamais promettre que ses écrits puissent étouffer toutes les réponses. Ce serait mal connaître ce que peuvent l'engagement et la passion. Mais l'on a droit d'exiger de tous ceux qui écrivent, et principalement en des matières importantes pour le salut, qu'il n'y ait rien que de sincère et de solide dans leurs preuves; qu'ils ne proposent jamais comme certain ce qu'ils savent leur être nié avec quelque apparence par ceux qu'ils combattent; qu'ils ne prétendent pas payer le monde de déclamations au lieu de raisons, ni cacher leur faiblesse sous une abondance de paroles inutiles; qu'ils ne supposent pas grossièrement ce qui est en question, et enfin qu'ils accompagnent ce qu'ils disent de preuves assez fortes pour en persuader les personnes raisonnables, et pour faire croire au moins qu'ils en sont eux-mêmes persuadés.

C'est là ce qui distingue les gens sincères et de bonne foi de ceux qui ne le sont pas. Je sais que chacun en particulier s'attribue ces qualités, et les ôte à son adversaire; mais il n'en faut croire personne sur son propre témoignage. C'est à ceux qui lisent ces ouvrages à en juger, et c'est par-là qu'ils en doivent commencer l'examen pour en juger équitablement. Car, en vérité, quand on n'aime qu'à déclamer, on en devrait chercher d'autres sujets que ces questions, où il ne s'agit de rien moins que du salut éternel; et il n'est pas supportable qu'on en veuille faire un jeu et un exercice d'esprit, et qu'on ait pour but en les traitant, non pas d'éclaircir la vérité, mais de l'obscurcir, pour faire paraître de la subtilité et de l'éloquence. Ainsi, comme il n'y a rien de plus juste que de juger les ouvrages où l'on reconnaîtrait cet esprit indignes d'être lus, je consens de bon cœur qu'on use de ces règles dans l'examen de ce volume-ci, aussi bien que des précédents; et sans m'arrêter à prévenir les lecteurs en ma faveur, je les renvoie à l'ouvrage même; et c'est par-là que je consens qu'ils me justifient ou me condamnent. Ils y trouveront, comme j'ai dit, les principales difficultés que les ministres forment sur cette matière, et les principaux passages traités dans une juste étendue; mais ils ne trouveront pas ces passages disposés dans un ordre chronologique; cet ordre ne donnant par lui-même aucune lumière et obligeant à des répétitions inutiles; parce qu'il arrive souvent que les passages d'un Père du second ou du troisième siècle ne contiennent que la même difficulté que celle d'un auteur d'un siècle plus reculé. Il suffit, pour avoir droit de les proposer sans distinction de siècles, que les ministres demeurent d'accord qu'ils ont tous eu le même sentiment sur l'Eucharistie, et qu'il n'y en a point, excepté Zwingle, qui place si haut ce prétendu changement qu'ils prétendent être arrivé dans la doctrine de l'Église sur ce mystère. On peut donc avec raison les considérer tous comme un même auteur, et réduire ensuite leur doctrine à certains chefs; ce qui abrège et éclaircit la dispute, et qui a été même pratiqué par plusieurs des ministres qui ont traité cette matière, et entre autres par le sieur Blondel, qui tient avec raison un des premiers rangs parmi eux.

Il arrivera souvent que j'emploierai en preuve ce que les ministres proposent comme des objections considérables, parce qu'il y a des choses qui peuvent paraître difficiles, étant considérées séparément et hors de leur place, et qui ne laissent pas de contribuer souvent à faire paraître la vérité avec plus d'éclat, lorsqu'elles sont regardées dans un certain jour, et jointes aux principes dont elles dépendent.

Au reste, quoiqu'on n'ait point fait profession de suivre M. Claude pas à pas, et que l'on se soit cru

obligé de négliger une infinité de petites objections qu'on aurait pu relever, tout ce qu'il y a néanmoins de plus considérable dans ses trois Réponses est tellement renversé dans les trois volumes de cet ouvrage, que ceux qui prendront la peine de les comparer n'auront guère d'égard aux plaintes qu'il pourrait faire qu'il y a beaucoup de choses à quoi on n'a pas répondu. Je les avertirai seulement que quoique les principes de sa troisième Réponse soient détruits dans le second volume, comme on a eu soin de le remarquer, et que tout le huitième livre de celui-ci combatte directement ce qu'il a prétendu y établir touchant les sociétés d'Orient, néanmoins pour avoir une réfutation exacte des preuves qu'il emploie sur le sujet des Grecs et des autres chrétiens orientaux, il faut joindre à ces trois volumes, outre la *Réponse générale*, l'excellent traité du R. P. Paris, chanoine régulier, et professeur en théologie de la maison de Sainte-Geneviève, qui a bien voulu se charger de cette partie de la réfutation de M. Claude, et qui s'en est acquitté avec toute la solidité, la netteté et la sincérité que l'on pouvait souhaiter.

C'est ce qui donne encore plus lieu de regarder cette dispute comme terminée; ce que l'on pourrait ajouter aux preuves dont on s'est servi paraissant peu nécessaire, et ce qui pourrait y être opposé après les éclaircissements que l'on a donnés, ne pouvant plus être que de fausses vues que l'opiniâtreté ne cesse jamais de produire, et que S. Augustin nous apprend à mépriser.

Il y a divers passages, et principalement de S. Augustin, dont je n'ai pas cru devoir grossir ce volume, parce qu'ils ne contiennent aucune difficulté qui ne soit suffisamment éclaircie par ceux qu'on y a traités, et qu'il m'a semblé qu'il valait mieux y discuter dans une juste étendue les passages que j'y rapporte, que d'y entasser confusément, à l'imitation de M. Claude, une foule de citations inutiles. Il y en a aussi que j'ai cru devoir omettre, parce qu'ils ont été si nettement expliqués par d'autres auteurs, et surtout par M. le cardinal du Perron, qu'il aurait été inutile d'y vouloir rien ajouter. Tout ce que l'on pouvait faire, c'était de reprocher à M. Claude d'avoir osé les alléguer sans répondre aux raisons de ce cardinal. Mais comme ces reproches eussent été trop fréquents, parce que c'est sa coutume de ne se pas fatiguer à examiner les réponses des catholiques, et de proposer des passages très-communs et cent fois détruits, comme si jamais on n'en avait parlé, j'aime mieux y suppléer par cet avertissement général, et par deux ou trois exemples particuliers, que je crois en devoir rapporter ici. Les anciens ministres avaient extrêmement fait valoir un certain passage de S. Augustin, tiré du 59e traité sur S. Jean, où ce Père dit, en comparant les apôtres à Judas, qu'au lieu que *les apôtres mangèrent un pain qui était le Seigneur, Judas mangea le pain du Seigneur contre le Seigneur; que les uns reçurent la vie, l'autre le supplice : parce que celui qui mange indignement mange son jugement, selon l'Apôtre.* Mais M. le cardinal du Perron a si bien fait voir que S. Augustin n'entend point l'Eucharistie par ce pain du Seigneur, qu'il dit en cet endroit que Judas mangea, mais un morceau de pain trempé, après lequel le diable s'empara de lui, et que S. Augustin distingue expressément de l'Eucharistie dans le soixante-deuxième sermon sur le même Évangile, qu'Aubertin, étant convaincu par les preuves de ce cardinal, n'a pas osé employer ce passage contre les catholiques, et s'est même cru obligé de reconnaître (p. 586) que c'est le morceau trempé donné à Judas, et non l'Eucharistie, qui est marqué en ce lieu de S. Augustin par les mots de *panem Domini*.

Mais M. Claude, qui n'y regarde pas de si près, ne s'est pas embarrassé de toutes ces discussions; et il produit hardiment ce passage de S. Augustin, pour prouver que l'Eucharistie y est appelée *pain*, et qu'elle y est distinguée du vrai corps de Jésus-Christ. Et ce qui est encore plus rare, c'est que pour mieux faire dire à S. Augustin ce qu'il prétend, il y ajoute une ligne entière de sa façon. *Les Pères*, dit-il, *comparent le pain après la consécration avec le corps du Seigneur, et ils disent que l'un est le pain du Seigneur que les méchants mangent; et l'autre le pain qui est le Seigneur même, que les méchants ne peuvent manger, et que les fidèles reçoivent.* Le passage de S. Augustin qu'il cite à la marge (Réponse, p. 54) porte simplement : *Illi manducabant panem Dominum, ille panem Domini contra Dominum; illi vitam, ille pœnam. « Qui enim manducat indignè, ait Apostolus, judicium sibi manducat et bibit. »* De sorte que ces paroles-ci, *que les méchants ne peuvent manger, et que les fidèles reçoivent*, sont de M. Claude, et non de S. Augustin. Il appellera cela comme il lui plaira; mais il aura peine à faire approuver ce procédé par les personnes sincères.

Tous ceux qui ont traité la matière de l'Eucharistie, tant catholiques que protestants, citent aussi ordinairement deux passages de S. Augustin, tirés des deux sermons qu'il a faits sur le psaume 33. Il dit dans le premier absolument que Jésus-Christ s'était porté dans ses mains, lorsque donnant *son corps même à ses disciples, il dit : Ceci est mon corps.* Et dans le second il dit qu'il se portait *en quelque façon* dans ses mains : *Quodammodò ferebatur in manibus suis.* Le cardinal du Perron prouve par des raisons très-solides que le second ne détruit point le premier; que le sens littéral de ces paroles, que *Jésus-Christ était porté dans ses mains*, est établi par diverses circonstances du premier passage, et entre autres par la remarque que S. Augustin fait, qu'il est impossible de concevoir que ce qui est exprimé par ces termes s'accomplisse dans un homme, quoiqu'il prétende que ces paroles se sont vérifiées selon la lettre dans Jésus-Christ : *Hoc verò, fratres, quomodò fieri possit in homine quis intelligat* (1)? A quoi Aubertin n'a pu répondre autre chose, sinon que c'est une exagération

(1) Quomodò intelligatur in ipso David secundùm litteram non invenimus; in Christo autem invenimus. *Aug., ibid.*

et pour vouloir faire croire que le ministre du roi du monde le plus ennemi des impostures et des fourberies, ait eu recours à de mauvais moyens dans une matière aussi importante que celle-ci, et où il lui aurait été aussi difficile de les cacher, étant environné de ministres et de princes protestants qui auraient pu découvrir et rendre publiques les voies par lesquelles il aurait obtenu ces attestations, et qui en pourraient même tirer de contraires, si elles ne contenaient pas les véritables sentiments de ceux qui les ont données.

Mais, quoiqu'il n'y ait rien de moins raisonnable que ce soupçon, et qu'il y eût même de la folie à croire qu'un seul ambassadeur ait pu obliger tous les évêques d'Orient à trahir leur foi, au même temps qu'il paraît que les ambassadeurs de plusieurs autres états n'ont pu rien obtenir d'eux qui favorisât le calvinisme, nous produirons encore, dans ce même livre, des actes qui sont absolument à couvert de ce reproche si peu sensé. Car il y en a d'anciens, qui font voir ce qu'on croyait dans l'Orient au dixième et au douzième siècle. Il y a des extraits de diverses Liturgies chaldaïques et syriaques, et des passages tirés de divers manuscrits anciens de la Bibliothèque-du-Roi, qui prouvent la foi de ces peuples. Il y a des témoignages récents de la foi des Grecs, donnés sans sollicitation, et envoyés par des patriarches pour l'instruction des églises de leur communion.

Ce serait tout-à-fait manquer à la reconnaissance et à la justice, que de ne rendre pas un témoignage public de l'obligation qu'on a à celui qui a rendu la plupart de ces actes utiles à l'Église par la traduction qu'il en a faite, et qui a pris la peine d'extraire lui-même des livres orientaux tous ces passages qui en sont rapportés dans cet ouvrage. Il suffit de dire que c'est M. l'abbé Renaudot. Sa modestie ne permet pas qu'on en dise davantage; mais la diversité de ces actes et des livres dont ces extraits ont été tirés, qui sont écrits les uns en grec vulgaire, les autres en arabe, les autres en syriaque, les autres en cophte, les autres en éthiopien, font connaître l'intelligence extraordinaire qu'il a de toutes ces langues. Il sera toujours prêt de répondre à tout le monde de la fidélité de ses traductions; et s'il y en a qui veuillent consulter les originaux, on les trouvera ou dans la Bibliothèque-du-Roi, où l'on garde les plus considérables de ces attestations, qui ont été envoyées à sa majesté même par les patriarches qui les ont faites; ou dans celle des religieux de Saint-Germain-des-Prés, où l'on a mis celles que l'on avait reçues par diverses voies, et quelques-unes même de celles qui ont été envoyées par M. l'ambassadeur.

Il me reste seulement de supplier ceux qui liront ce volume, de ne passer pas si légèrement sur tous ces actes, et de faire réflexion sur l'évidence de ce que l'on établit par ces pièces authentiques; sur la hardiesse avec laquelle M. Claude a nié ce fait dans trois livres différents, faits en diverses années; sur la fierté extraordinaire avec laquelle il en parle encore dans sa troisième Réponse, qui est presque uniquement employée à le combattre, et sur toutes les conséquences qui naissent de la conviction pleine et entière de ce ministre, qui seront représentées en abrégé à la fin du huitième livre.

LA PERPÉTUITÉ DE LA FOI
DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE
TOUCHANT L'EUCHARISTIE.

LIVRE PREMIER.

DES MOTS DE FIGURE, TYPE ET AUTRES NOMS, TIRÉS DE LA PARTIE EXTÉRIEURE DE L'EUCHARISTIE.

CHAPITRE PREMIER.

Qu'on n'a pas dû traiter plutôt quelques passages des Pères que les calvinistes allèguent sans cesse; et que ce qu'on a établi jusqu'ici fait voir qu'ils n'en sauraient tirer avantage.

Je ne doute point que la promesse qu'on a faite d'expliquer dans ce volume-ci les principaux passages des Pères, que les ministres ont accoutumé d'alléguer contre la foi de l'Église, ne l'ait fait attendre à plusieurs de ce parti avec plus d'impatience que le précédent. Car, outre qu'il est naturel à ceux qui sont prévenus de ne compter pour rien tout ce qui ne répond pas précisément aux raisons dont ils ont été frappés, quoique bien souvent ce ne soient pas les meilleures, il arrive encore que ces sortes de contestations étant

rarement épurées de tout intérêt humain, on est bien aise que la dispute se porte sur des matières où l'on croit avoir plus d'avantage que sur les autres.

Je n'ai pas ignoré, en entreprenant d'écrire sur ce sujet, quelle était en cela l'inclination des ministres. Mais je n'ai pas cru qu'il fût juste de la contenter plutôt, parce qu'elle m'a paru contraire au véritable ordre, qui est la lumière des disputes.

Car cet ordre demande qu'on établisse premièrement les principes dont on a besoin pour éclaircir les difficultés, afin qu'on ne soit pas obligé, ou de supposer des choses non prouvées, ou de répéter souvent les mêmes choses, faute de les avoir traitées une bonne fois dans leur place naturelle.

C'est ce qui nous a obligé de ruiner d'abord, comme nous avons fait dans le second volume (ci-dessus, dans ce même tome), ces solutions chimériques de *figure* et de *vertu*, de *corps symbolique*, de *figure efficace*, qui sont les fondements de la doctrine des calvinistes, et qui sont supposées dans tous leurs arguments. Car la réfutation de ces notions imaginaires, obligeant de prendre les termes dont les Pères se servent à l'égard de ce mystère dans le sens naturel et littéral, elle ruine par avance tous les raisonnements par lesquels les calvinistes les voudraient détourner à un autre sens.

Il faut considérer, de plus, qu'après s'être instruit de la doctrine d'un siècle par l'examen et la comparaison de tous les passages des auteurs de ce temps-là, on a droit d'expliquer les passages particuliers de chaque auteur par la connaissance générale de la doctrine de son siècle. Car l'expérience fait voir, aussi bien que la raison, que lorsque des personnes parlent ou écrivent sur des matières communes, et qu'elles supposent être entendues de tous ceux à qui elles parlent, elles n'ont pas le même soin d'exprimer exactement toutes choses, que si elles parlaient à des gens qui n'eussent aucune connaissance de ce qu'elles traitent. Et ainsi, pour les bien entendre, il faut premièrement être instruit de ces notions communes qu'elles supposent. C'est même une condition inséparable du langage humain, de n'exprimer pas toutes les idées qu'il imprime dans l'esprit, parce qu'y ayant bien plus de choses que de mots, il faut par nécessité laisser plusieurs choses à suppléer. Il y en a que l'on ne marque que par une de leurs parties, lors même qu'on les veut faire concevoir tout entières; parce qu'on suppose que chaque idée excite dans l'esprit toutes celles qui y sont ordinairement jointes. C'est ce qu'on a prouvé dans le premier volume (l. 7, c. 7, p. 639 et seq.), et dans la Réponse générale (l. 2, c. 15), d'une manière que M. Claude apparemment n'entreprendra plus de tourner en ridicule, après avoir vu le mauvais succès des railleries qu'il a faites sur ce sujet dans sa troisième Réponse.

Ainsi, ce que doit faire d'abord une personne qui cherche sérieusement à s'éclaircir du véritable sentiment des Pères sur quelque matière, ce n'est pas de s'attacher à un petit nombre de leurs passages, parce qu'il se pourra faire que le sens en dépendra de tout le corps de la doctrine des Pères de ce temps-là; mais il faut qu'elle s'applique d'abord à considérer en gros tous les lieux où ils ont traité de cette matière; qu'elle s'attache à s'assurer, en les comparant ensemble, de leur véritable sentiment; et qu'elle se serve ensuite de cette lumière, pour éclaircir les difficultés qui peuvent rester dans quelques endroits qui ne paraissent pas d'abord conformes à l'idée que l'on aura prise sur tous les autres.

C'est proprement la méthode que nous avons suivie dans tout cet ouvrage. Car nous y avons prouvé d'abord, par une foule de passages et de raisons qui produisent une entière certitude, que les Pères des six premiers siècles ont pris ces paroles de l'institution de l'Eucharistie : *Ceci est mon corps*, dans le sens littéral et naturel des termes; que les sens détournés de *figure* et de *vertu* ne leur sont jamais venus dans l'esprit; qu'ils ont reconnu un véritable changement de la substance du pain en celle du corps de Jésus-Christ; et enfin, qu'ils ont cru la présence réelle et la transsubstantiation comme l'Église romaine les croit. Nous avons en même temps réfuté toutes les vaines subtilités qu'Aubertin emploie pour éluder la force et la clarté de ces preuves. Et ainsi le sentiment des Pères demeurant constant, nous sommes en droit de nous en servir pour l'éclaircissement de quelques passages qui restent encore à traiter, et que nous avons réservés pour ce volume.

Mais le principal avantage de cet ordre, c'est qu'en préparant à l'examen de ces passages par l'établissement des principes dont ils dépendent, il fait en même temps que cet examen n'est plus nécessaire, et que ceux qui veulent suivre la raison s'en peuvent fort bien passer. Et c'est en cela que j'ai dit qu'il était plus avantageux aux calvinistes que celui qu'ils auraient voulu qu'on suivît.

Car leur véritable intérêt dans ces disputes n'est pas de contenter leur curiosité, ni de s'instruire du sens précis d'un petit nombre de passages. C'est de savoir à quoi ils s'en doivent tenir, et à quel parti ils se doivent ranger dans ce grand différend qu'ils ont avec l'Église romaine. Or, pourvu qu'ils veuillent considérer de bonne foi toutes les preuves de la doctrine catholique que nous avons ramassées dans les deux premiers volumes, ils y trouveront beaucoup plus de lumière qu'il n'en faut pour se déterminer dans ce choix, en laissant même subsister les difficultés qui leur peuvent rester sur quelques points.

Dieu ayant voulu faire grâce aux hommes, et les appeler au salut, en les obligeant, pour s'en rendre dignes, de suivre la religion véritable, leur doit, pour ainsi dire, par la même miséricorde, que les preuves de cette religion étant considérées toutes ensemble, soient beaucoup plus fortes que celles dont les sectes hérétiques peuvent appuyer leurs erreurs. Mais il ne leur doit point que l'avantage de la vraie religion sur les fausses paraisse à tout le monde dans toutes les preuves particulières, ni que sa lumière soit si vive,

qu'elle dissipe absolument tous les nuages de l'erreur. Les hommes n'ont donc pas droit d'en demander davantage, ni de chercher une plus grande assurance dans le choix d'une religion. Et, comme nous avons dit à la fin du volume précédent (ci-dessus, première partie de ce tome), lorsqu'ils sont parvenus jusqu'à ce point, que de voir beaucoup plus de preuves de vérité d'un côté que d'un autre, la raison les oblige de se déterminer sans attendre l'entier éclaircissement de toutes leurs difficultés. Autrement il n'y aurait personne qui ne fût prévenu de la mort avant que d'avoir pu faire ce choix. S'il est donc vrai, comme on le prétend, et comme l'équité et le bon sens les doivent obliger d'en convenir, que les preuves de la doctrine catholique qu'on leur a proposées dans les deux premiers volumes de cet ouvrage, l'emportent de beaucoup sur les difficultés qui restent à éclaircir, ils seraient injustes envers eux-mêmes, si ces difficultés leur servaient de prétexte pour demeurer encore dans un parti que leur conscience condamnerait effectivement, puisqu'elle en jugerait les raisons moins fortes que celles des catholiques. Ainsi, quand j'en demeurerais là, et que je leur déclarerais que je ne veux point entrer du tout dans l'examen de ces passages; que je les laisse pour tels qu'ils sont; que je ne me crois point obligé de les éclaircir; cela ne devrait rien changer à la résolution qu'ils doivent prendre, puisqu'ils seraient toujours obligés de faire la comparaison des preuves que nous avons proposées avec ces difficultés, et de se déterminer par ce qui leur paraîtrait plus évident et plus solide. Or on n'a pas lieu d'appréhender que, pourvu qu'ils agissent de bonne foi dans cette comparaison, ils hésitent tant soit peu sur le choix qu'ils doivent faire. Car seront-ils assez hardis pour prétendre que Dieu, après leur avoir fourni tant de preuves éclatantes et sensibles de ce qu'il les oblige de croire de l'Eucharistie, a dû de plus tellement régler les paroles des saints Pères, qu'il ne leur en ait laissé échapper aucune qui pût faire de la peine sur cette matière; et qu'encore qu'il n'y ait presque point de mystère sur lequel il ne se trouve des passages difficiles, il a dû excepter celui-ci de cette loi générale, quoiqu'il ait voulu expressément qu'il servît à exercer notre foi, et à humilier notre esprit? Ce n'est donc que par une condescendance charitable que nous sommes résolu de les suivre dans leur voie, et non par une nécessité absolue. Et l'on va voir, de plus, que ce qui restait à faire est beaucoup moins considérable qu'ils ne se l'imaginent. Car de cet amas de difficultés que M. Claude étale avec tant d'éclat dès l'entrée de sa seconde Réponse, il y en a déjà plusieurs qui sont entièrement dissipées dans les volumes précédents; comme, par exemple, ce qu'il avance (2e Réponse, p. 49) du silence de l'Écriture sur la présence réelle et sur la transsubstantiation, et tout ce qu'il dit dans son livre contre le P. Nouet, pour prouver que les paroles dont Jésus-Christ s'est servi pour établir ce mystère ne peuvent recevoir le sens que les catholiques y donnent. Car tout cela est réfuté amplement dans deux livres entiers du second volume (ci-dessus, 1re partie de ce tome). Tout ce qu'il allègue des Pères (2e Réponse, p. 51, 52) pour montrer qu'ils ont donné à l'Eucharistie les noms de *pain* et de *vin*, est suffisamment éclairci dans un endroit exprès du premier volume de *la Perpétuité*, l. 7, c. 7, où l'on a montré que les Pères n'ont point dû parler un autre langage que celui-là; et on le fera voir encore plus amplement dans celui-ci.

Il ne serait presque pas besoin d'autre éclaircissement sur les mots d'*image*, de *type* et de *figure*, que quelques Pères ont donnés à l'Eucharistie, que de celui qui est contenu en divers lieux du premier volume (liv. 7, chap. 7, et dans la *Réponse générale*, liv. 2, chap. 15, ci-dessus), où l'on a fait voir que ces expressions étaient suppléées dans l'usage par la connaissance que les fidèles avaient de la doctrine de l'Église; et que, ne signifiant l'Eucharistie que par une de ses parties, elles imprimaient l'idée entière de tout ce qu'elle contient.

Tout ce qu'il avance dans sa sixième difficulté, et dans plusieurs autres lieux, et qu'Aubertin avant lui a si souvent rebattu, savoir, que les Pères, en parlant des symboles eucharistiques, ne les établissent point dans des accidents sans sujet, mais qu'ils disent formellement que c'est le pain et le vin qui sont signes, images et figures, est suffisamment renversé par la remarque que l'on a faite (1), que les Pères ont conçu et exprimé les symboles par des idées populaires, et non par des idées philosophiques; et qu'ainsi ils les ont dû appeler pain et vin, et les concevoir comme pain et vin, mais changé et transsubstantié au corps et au sang de Jésus-Christ, comme ils enseignent en une infinité de lieux que nous avons rapportés dans le second volume (ci-dessus, dans ce même tome). On a réfuté aussi en passant, en quelque endroit, l'argument qu'ils tirent de ce que l'Eucharistie est appelée gage, mémorial; de ce qu'elle est opposée par S. Ambroise à la vérité qui est dans le ciel, c'est-à-dire, comme on l'a montré, à la manifestation de la vérité qu'elle contient.

On peut trouver dans le chapitre 2 du huitième livre du premier volume, des principes suffisants pour répondre à tous les passages des Pères, dans lesquels regardant le sacrement séparément, ils n'en ont affirmé le corps de Jésus-Christ qu'indirectement, et avec quelque modification, comme ils étaient obligés de le faire, s'ils voulaient parler comme les autres hommes (2).

On a découvert expressément l'illusion où M. Claude est tombé en divers lieux et principalement dans les pages 69 et 80 de sa seconde Réponse, en prenant les raisons mystérieuses que les Pères apportent du choix que Jésus-Christ a fait de la matière du pain et du vin, pour des explications du sens selon lequel

(1) *Perpét.* t. 1, à la fin de la seconde Dissert. sur le livre de Bertram.

(2) *Perpét.* t. 2, l. 1, c. 15; l. 6, c. 10.

ils leur donnent le nom de *corps* et de *sang* de Jésus-Christ.

Les passages sur lesquels M. Claude établit avec Aubertin sa grande solution de la *vertu séparée* ont été traités assez amplement dans un livre entier du second volume, pour ne pas craindre que M. Claude se plaigne qu'on ait négligé d'y répondre.

Toutes ces difficultés philosophiques dont il prétend que les Pères auraient dû entretenir continuellement leurs lecteurs et leurs auditeurs, et selon lesquelles il s'imagine qu'ils devaient régler tous leurs discours, ont été suffisamment rejetées, et par ce que l'on a dit dans le chapitre 2 du septième livre du premier volume sur le sujet de S. Jean de Damas, et par la preuve sensible que l'on a tirée dans le dixième de toutes les nations d'Orient, qui, croyant les mêmes choses que nous, ne parlent presque point de ces difficultés et de ces suites philosophiques.

Cette revue que M. Claude fait dans sa quatorzième remarque sur tous les commentateurs de ces paroles : *Ceci est mon corps*, et ce catalogue de seize auteurs qu'il prétend les avoir expliquées dans un sens de figure, a été tellement renversé dans le troisième livre du second volume, qu'il y a apparence qu'à l'avenir il sera plus réservé à nous produire des catalogues de cette sorte.

Enfin il y a peu de ces difficultés que les ministres ont tant fait valoir auxquelles on n'ait déjà donné quelque atteinte, et que l'on n'ait presque suffisamment éclaircies pour les personnes intelligentes. On a dessein néanmoins d'y répondre dans ce volume-ci d'une manière encore plus expresse, et plus proportionnée à toutes sortes d'esprits, et de traiter même en particulier ces fameux passages, qui sont si souvent répétés par les ministres. Mais j'ose dire, par avance, qu'il y aura plusieurs de ces difficultés qu'on aura peine à apercevoir, et que le monde traitera avec raison de vaines et de frivoles ; et que l'on s'étonnera surtout que les ministres en puissent faire tant de bruit, et qu'ils osent les opposer à cette foule de preuves invincibles sur lesquelles la doctrine catholique est appuyée. On prétend faire voir sur la plupart qu'elles ne naissent que d'une ignorance assez grossière de la manière dont l'esprit conçoit les choses, et les exprime après les avoir conçues ; et qu'ainsi il est arrivé, par un juste jugement de Dieu, que ces gens qui ont eu assez de présomption pour donner des bornes à sa toute puissance, et qui se sont crus capables de sonder les abîmes de sa sagesse et de juger des moyens qu'il devait choisir pour sauver les hommes, n'ont pas eu assez de lumières pour comprendre ce qui se passe dans leur propre esprit, et dans celui de tous les autres ; et s'en sont formé des idées si bizarres, par une vaine métaphysique, qu'elles les ont empêchés d'entendre ce que les enfants entendent sans peine. Voilà quel est le dessein de cet ouvrage. On verra dans la suite si on l'a bien exécuté.

CHAPITRE II.

Que la doctrine catholique porte nécessairement à se former l'idée de deux choses différentes dans l'Eucharistie ; que le passage de S. Irénée qui marque ces deux choses prouve clairement la présence réelle.

On ne saurait sans doute prendre une méthode plus naturelle pour découvrir si des expressions que l'on trouve dans les Pères sont conformes ou contraires à la doctrine de la présence réelle et de a transsubstantiation, et peuvent être raisonnablement employées ou à l'établir, ou à la détruire, que de considérer premièrement quelles idées cette doctrine imprime dans l'esprit, et quelles expressions ont dû être produites par ces idées, et de passer ensuite à l'expérience ; c'est-à-dire de consulter de quelle sorte cette doctrine a été conçue et exprimée par ceux qui en ont été persuadés. Car s'il se trouve que la raison et l'usage s'accordent à autoriser quelque expression, et à l'employer pour exprimer cette doctrine, il serait visiblement contre le bon sens de conclure sur une expression de cette nature, que les Pères qui s'en sont servis ont eu une doctrine différente.

C'est la méthode que nous avons dessein de suivre dans l'examen de la plupart des passages contestés. Et, pour commencer à en faire l'essai, je dis qu'on ne saurait s'appliquer à comprendre ce que l'Église catholique enseigne du mystère de l'Eucharistie, que l'on n'y considère deux choses différentes, qui donnent lieu d'en former deux idées distinctes et séparées. Car on ne saurait n'y pas concevoir le corps de Jésus-Christ, qui en fait la partie principale. Et comme il est clair que le corps de Jésus-Christ n'a pas cette étendue et cette forme qui sont l'objet de nos sens, il est impossible que nous ne regardions cette apparence de pain que nous apercevons, comme quelque chose, et que nous ne la concevions par une idée séparée de celle qui nous représente le corps même de Jésus-Christ.

Je n'examine pas présentement quelle est la nature de cette apparence ; si ce sont des accidents qui subsistent par miracle, comme des substances, ou si ce n'est qu'une simple apparence de pain. C'est une autre question qui se doit traiter séparément, pour ne pas embarrasser les choses. Il me suffit présentement que ces idées soient distinctes, et que, comme je puis me former l'idée du corps de Jésus-Christ sans me former l'idée de cet objet sensible, je puisse aussi concevoir cet objet sensible sans concevoir distinctement le corps de Jésus-Christ.

Cette diversité d'idées doit produire par nécessité une diversité de mots qui y répondent, dont les uns signifient cet objet sensible et les autres le corps de Jésus-Christ. Ainsi les mots de *corps de Jésus-Christ*, de *sang de Jésus-Christ*, de *chair de Jésus-Christ*, sont destinés à signifier expressément le corps et le sang même de Jésus-Christ, sans marquer précisément cet objet sensible ; et les mots de *pain* et de *vin*, de *symbole* le *sacrement*, de *signe*, de *figure*, d'*espèces*,

d'*hostie*, d'*oblation*, de *don*, représentent directement l'objet sensible, sans marquer directement le corps de Jésus-Christ.

Je n'ai pas besoin de prouver que c'est le langage ordinaire des théologiens les plus persuadés de la présence réelle, et qu'il n'y en a aucun qui ne s'en serve (1). M. Claude est trop habile pour contester une chose si constante. Il me suffit de remarquer que c'est le fondement de cette doctrine, si commune dans tous ceux qui ont écrit depuis Bérenger, savoir que l'on peut considérer trois choses dans ce sacrement : l'une qui n'est que sacrement sans être la chose du sacrement : et c'est proprement ce que l'on appelle l'objet sensible, qui est tellement signe, qu'il n'est point signifié ; l'autre qui est sacrement et chose signifiée : et c'est le corps de Jésus-Christ signifié par les espèces sensibles, et signifiant le corps mystique ; la troisième qui est chose signifiée sans être sacrement, c'est-à-dire sans en signifier une autre ; et c'est la société des justes et des membres vivants de Jésus-Christ. Mais cette dernière n'étant que signifiée et non contenue dans l'Eucharistie, il ne reste que deux parties qu'elle contient effectivement, savoir celle qui n'est que sacrement, c'est-à-dire l'objet sensible ; l'autre qui est la chose signifiée dans le sacrement, et c'est le corps naturel de Jésus-Christ, qui nous donne de plus, par la diversité de ses membres, et par le voile dont il est couvert, l'idée de cet autre corps qui lui a été si cher, qu'il a donné pour le sauver la vie de son propre corps. Il n'y a rien encore en tout cela que de très-constant, et les ministres ne nieront pas sans doute que l'on ne trouve dans tous les Pères cette même diversité d'idées et de termes, et qu'il ne s'y en voie beaucoup qui signifient littéralement le corps de Jésus-Christ, sa chair et son sang ; et d'autres qui marquent l'objet sensible, qu'ils appellent pain, vin, image, antitype, symbole ; car c'est du sacrement même de l'Eucharistie que S. Augustin dit, dans un sermon qu'il a fait aux nouveaux baptisés, rapporté par S. Fulgence et par divers auteurs, que *ces choses sont appelées sacrement, parce que l'on y voit une chose et que l'on y en conçoit une autre.* « *Ista, fratres, ideò dicuntur sacramenta, quia aliud videtur, aliud intelligitur.* » Nous verrons en un autre lieu ce que S. Augustin entend par cette chose conçue ; mais je n'allègue présentement ce passage que pour montrer que S. Augustin a considéré dans l'Eucharistie un objet visible, différent de la chose que l'on n'y voit pas, et qu'on y doit concevoir ; et pour conclure que ce langage est très-conforme à celui de tous les théologiens de l'Église catholique, qui ont emprunté ces paroles de S. Augustin, et qui n'en ont point trouvé de plus propres pour exprimer leur sentiment. Mais celui de tous les Pères qui a le plus expressément marqué que l'on doit considérer deux choses dans l'Eucharistie, est S. Irénée, dont l'autorité est d'autant plus considérable qu'il est un des plus proches du temps des apôtres, n'y ayant entre lui et S. Jean que S. Polycarpe, dont il était disciple. Car c'est lui qui nous dit en termes formels que *l'Eucharistie est composée de deux choses, l'une terrestre et l'autre céleste.* Mais comme ce passage est un grand sujet de contestation, et que M. Claude (2e *Réponse*, p. 91) s'en sert avec tant de confiance, qu'il ne craint pas de dire qu'*il est si démonstratif* pour son opinion, *qu'il ne peut recevoir aucune réponse solide*, il est bon de le rapporter ici tout entier, et d'examiner ce sens que les ministres y donnent, pour juger si M. Claude a eu raison d'en parler d'une manière si décisive.

Ce Père, après avoir exposé l'hérésie des valentiniens, qui disaient que Jésus-Christ n'était pas Fils du Créateur du monde, mais d'un autre Dieu, les réfute par ces paroles (adv. Hær. l. 4, c. 34) : *Comment pourront-ils croire que le pain sur lequel on aura rendu grâces soit le corps de leur Seigneur, et que ce soit le calice de son sang* (que l'on offre), *s'ils ne reconnaissent pas qu'il soit Fils du Créateur du monde, c'est-à-dire le Verbe de celui qui fait porter des fruits aux arbres, qui fait couler les fontaines, et qui fait que la terre pousse premièrement l'herbe, ensuite l'épi, et puis le froment dans l'épi ? Et comment, d'autre part, peuvent-ils dire que la chair doive être réduite à la corruption, et n'avoir point de part de la vie, elle qui est nourrie du corps et du sang du Seigneur ? Il faut donc ou qu'ils abandonnent leur erreur, ou qu'ils cessent d'offrir le mystère dont j'ai parlé. Mais pour nous, notre doctrine est entièrement conforme à l'Eucharistie, et l'Eucharistie confirme notre doctrine. Car nous offrons à Dieu des choses qui sont à lui, publiant par ce mystère, d'une manière convenable, l'unité de la chair et de l'esprit. Car comme après que nous avons invoqué Dieu sur le pain, qui est une substance qui vient de la terre, il cesse d'être un pain commun, et devient Eucharistie, qui est composée de deux choses, l'une céleste et l'autre terrestre ; ainsi nos corps en recevant l'Eucharistie cessent d'être corruptibles, puisqu'ils reçoivent l'espérance de la résurrection.*

Aubertin (p. 207) se démêle de ce passage en y employant tout à la fois ses deux clefs de vertu et de figure. Ainsi quand S. Irénée dit : *Comment pourront-ils croire que le pain sur lequel on a rendu grâces soit le corps du Seigneur ?* il veut que cela signifie : Comment pourront-ils croire que le pain soit la figure du corps de leur Seigneur, ou son corps sacramental ? Quand ce Père ajoute : *Comment peuvent-ils dire que la chair doive tomber dans la corruption, et n'avoir point de part à la vie, elle qui est nourrie du corps et du sang du Seigneur ?* il veut que cela signifie que notre chair est nourrie de la figure du corps et du sang du Seigneur. Et quand il est dit enfin que *l'Eucharistie est composée de deux choses, l'une terrestre, l'autre céleste,* il veut (p. 305) que cela puisse signifier quelle est composée de pain et du corps de Jésus-Christ absent, comme l'expliquent Pierre Martyr et plusieurs autres

(1) Petr., Pict. Sent. part., p. 5, c. 20 ; Hugo de S. Victore, Insp. c. 7 ; Mag. sent. l. 4, dist. 8 ; Laur. Just., serm. de Euch.

ministres; ou plutôt, selon une autre opinion qu'il juge plus probable (p. 307), qu'elle est composée de pain, qui est la chose terrestre, et de *la vertu séparée* du corps de Jésus-Christ jointe au pain, qu'il veut que S. Irénée ait désignée par le mot général de chose céleste.

Mais comme cette explication n'est fondée que sur ces suppositions, que le mot de *corps de Jésus-Christ* signifie dans les Pères *la figure de ce corps*, et qu'il y a dans l'Eucharistie une certaine vertu séparée du corps de Jésus-Christ, nous l'avons déjà ruinée en réfutant ces deux chimères. Et quand même nous n'aurions sur cela d'autres lumières que celle que nous trouvons dans ce passage, et dans quelque autre de ce Père, il y en a plus qu'il n'en faut pour faire voir l'absurdité de ce sens et de tout ce qu'Aubertin allègue pour le soutenir. Il prétend que le mot de *corps de Jésus-Christ* en cet endroit signifie *un corps typique, un corps sacramental*, c'est-à-dire une figure du corps de Jésus-Christ. Mais S. Irénée, expliquant lui-même en un autre endroit de quelle manière le pain eucharistique est le corps de Jésus-Christ, nous assure que c'est *son propre corps. Jésus-Christ*, dit-il (l. 5, c. 2), *assure positivement que le pain, qui est une créature, est son propre corps.* Je sais bien qu'Aubertin, pour éluder ce passage, rapporte quantité d'exemples où le mot de *propre*, ἴδιος, est joint à des termes métaphoriques, comme lorsque Clément d'Alexandrie dit que *Jésus-Christ a eu l'Église pour sa propre épouse;* et S. Grégoire de Nysse, qu'il *a formé notre corps de sa propre main.* Mais nous avons déjà découvert l'illusion et le sophisme de cette réponse, qui consiste en ce qu'il confond mal à propos les propositions métaphoriques avec les propositions figuratives. Car il est bien vrai que le terme de *propre* peut être joint à des mots vraiment métaphoriques, c'est-à-dire où l'attribut se prend pour quelque qualité de la chose figurée; qu'ainsi l'on a bien pu dire que Dieu a formé le corps de l'homme de sa propre main, c'est-à-dire par sa propre puissance; mais il est certain aussi qu'Aubertin n'a pu alléguer d'exemple où ce terme soit employé dans des propositions figuratives, c'est-à-dire dans celles où le signe est appelé du nom de la chose signifiée; et que l'on ne trouve nulle part que la pierre du désert, le sacrifice de Melchisédech, l'agneau pascal, aient été appelés *le propre corps de Jésus-Christ* pour marquer qu'ils le signifiaient. Ainsi cet usage qu'il veut que S. Irénée ait fait du mot de *propre* en cet endroit, est également contraire au bon sens et à l'usage de tous les autres hommes; et c'est là un des caractères des solutions d'Aubertin.

Les mots de *confesser* et d'*assurer positivement*, διαβεβαιώσατο, dont se sert S. Irénée en disant que *Jésus-Christ a confessé que le calice, qui est une créature, est son propre sang;* et qu'*il a assuré positivement que le pain, qui est une créature, est son propre corps*, font voir encore manifestement que le mot de *corps de Jésus-Christ* ne peut être pris pour une simple figure de ce corps. Car, comme on l'a déjà remarqué, ces termes donnent l'idée d'une chose difficile à croire, que l'on veut persuader, en l'assurant fortement; au lieu que l'esprit ne conçoit rien que de très-facile à comprendre, quand il n'a qu'à se représenter qu'un être corporel est devenu la figure d'une autre chose; comme l'esprit ne se force point pour le croire, il ne fait point aussi d'effort pour le persuader aux autres; et par conséquent pour n'imprimer que cette idée, ce saint n'aurait jamais eu recours à ces termes : Que *Jésus-Christ a confessé que le calice était la figure de son propre sang;* qu'*il a positivement assuré que le pain était la figure de son propre corps.* Il faut n'avoir guère de justesse d'esprit pour n'être pas choqué d'une expression si bizarre.

Le cardinal du Perron remarque judicieusement, sur ce passage, que S. Irénée dit que *Jésus-Christ a assuré que le pain était* son corps, de même qu'il dit, trois lignes après, qu'*il a assuré qu'il était homme.* Ce qui marque qu'il propose ces deux vérités comme étant également des objets de foi, et comme les voulant faire également recevoir par l'autorité de Jésus-Christ, et qu'ainsi il n'y a point d'apparence de vouloir faire de la première une proposition figurative, puisque ce serait donner lieu d'en faire autant de la seconde, et de faire passer l'humanité de Jésus-Christ pour une humanité fantastique, comme faisaient les marcionites. Et la réplique qu'Aubertin fait sur ce sujet est entièrement vaine. C'est, dit-il, qu'*on était suffisamment averti, par la différence qu'il y a entre un pain et le corps de Jésus-Christ, d'entendre la première en un sens figuré.* Car c'est au contraire cette différence qui, formant une difficulté considérable, donne lieu à cette expression de S. Irénée, que *Jésus-Christ a assuré*, qui fait naître l'idée d'une chose difficile à croire. De sorte que non seulement cette difficulté n'empêche pas de prendre cette proposition en ce sens, mais c'est au contraire ce qui y oblige. Aussi cette différence entre le pain et le corps de Jésus-Christ est si peu une raison de ne pas entendre en ce lieu le vrai corps de Jésus-Christ par le mot de *corps*, que c'est ce qui y oblige. C'est l'obstacle que la foi a à surmonter, et qu'elle surmonte, selon S. Épiphane, dans tous ceux qui sont sauvés; puisque ceux en qui elle ne le surmonte pas, sont exclus du salut.

Je ne m'arrêterai pas non plus à réfuter ici quelques exemples dans lesquels Aubertin prétend que les auteurs ont joint ces termes de *confesser* et d'*assurer* à des termes métaphoriques : car on a fait voir ailleurs qu'il confond toujours les expressions figuratives avec les métaphoriques, et que la même raison qui fait que ces termes peuvent avoir lieu dans les expressions métaphoriques, qui est que la chose exprimée par métaphore peut être grande et difficile à croire, fait qu'ils ne peuvent avoir lieu dans les propositions figuratives, parce qu'il n'est jamais difficile à croire qu'un être corporel soit destiné à être le signe de quelque chose d'excellent; que l'esprit n'y a aucune répugnance, et qu'ainsi il est ridicule de faire effort pour la sur-

monter par une affirmation qui marque que l'on craint de n'être pas cru.

J'ajouterai seulement qu'Aubertin (p. 311), outre ces exemples d'expressions métaphoriques qu'il compare mal à propos avec celle de S. Irénée, en allègue encore une de S. Augustin qui, paraissant plus vraisemblable que les autres, est en effet la moins juste de toutes. « C'est, dit-il, que S. Augustin se sert de « cette même expression dans le livre contre Adimante. « *Le Seigneur*, dit-il (p. 612), *n'a pas fait difficulté de « dire : Ceci est mon corps, en donnant le signe de son « corps.* Or que veulent dire ces paroles, *n'a pas fait « difficulté*, sinon *a confirmé, a assuré positivement ?* » Nous traiterons ailleurs expressément de ce passage, et nous ferons voir qu'il ne signifie autre chose, sinon que Jésus-Christ, donnant à ses disciples un sacrement de son corps dans lequel le corps était réellement contenu, n'a pas fait difficulté de donner le nom de corps à ce sacrement, qui le signifiait et le contenait ; comme l'Écriture ne fait pas difficulté de donner le nom d'âme au sang qui la contient et la signifie. Mais il suffit présentement de découvrir l'abus qu'Aubertin en fait en ce lieu-ci, parce qu'il est assez subtil. Il consiste en ce qu'il n'a pas remarqué qu'il y a deux sortes de difficultés : l'une qui ne regarde que l'expression, l'autre qui regarde les choses mêmes. Car quelquefois les choses sont en elles-mêmes difficiles à croire ; et quelquefois les choses étant d'elles-mêmes communes et faciles à concevoir, l'expression qui les représente ne laisse pas d'être extraordinaire ; de sorte que ces mots qui affirment plus fortement que d'autres sont quelquefois destinés pour faire croire la chose même qui est regardée comme difficile, et quelquefois pour autoriser l'expression qui a quelque chose d'extraordinaire. S. Irénée se sert de ces mots de *confesser* et d'*assurer positivement*, διαβεβαιώσατο en la première manière : car quand il dit que *Jésus-Christ a assuré positivement que le pain était son corps*, c'est la chose même qu'il veut faire croire, et non l'expression qu'il veut autoriser. Mais S. Augustin ne s'en sert qu'en la seconde manière, c'est-à-dire pour montrer que c'était une expression autorisée par l'Écriture, de donner aux signes le nom des choses signifiées. Car c'est pour prouver cela qu'il allègue cette expression : *Ceci est mon corps ;* et il veut dire seulement que Jésus-Christ n'a pas fait difficulté de se servir d'une expression où le nom de la chose signifiée est donné au signe qui la signifie et la contient.

Ainsi il n'y a nul rapport entre le passage de S. Augustin et celui de S. Irénée. Il s'agit dans celui de S. Augustin d'une difficulté d'expression, qui est ôtée par le mot, *non dubitavit :* il s'agit dans celui de S. Irénée d'une difficulté de chose, qui est ôtée par le mot de *confesser* et de διαβεβαιώσατο, *il a assuré positivement*, qui nous porte à croire malgré la résistance de notre esprit. Voilà comment on trompe le monde par ces fausses ressemblances d'expressions, qui sont les plus grandes sources de sophismes et d'illusion qu'il soit possible de s'imaginer.

Que M. Claude cependant ne se promette pas grand'chose de l'aveu que je lui fais, que S. Augustin a reconnu en cet endroit que le nom de la chose signifiée était donné au signe dans cette proposition : *Ceci est mon corps ;* il verra dans la suite que ce Père l'a dit, et l'a pu dire sans s'éloigner en effet du sens de tous les autres, et sans donner aucune atteinte à la doctrine de la présence réelle.

Aubertin fait donc un très-mauvais usage de la clef de figure en expliquant (p. 305) les mots de *corps* et de *sang de Jésus-Christ*, de la figure de ce corps et de ce sang. Mais la manière dont il veut que l'on entende ces autres paroles de S. Irénée, que *l'Eucharistie est composée de deux choses, l'une terrestre et l'autre céleste*, est encore plus contraire au bon sens et à la raison. Il veut premièrement soutenir contre Bellarmin l'explication que Pierre Martyr en avait donnée, qui est que cette chose céleste marquait le corps de Jésus-Christ absent, et que S. Irénée avait voulu dire qu'il fallait considérer deux choses dans l'Eucharistie : le signe, c'est-à-dire le pain ; et la chose signifiée, c'est-à-dire le corps de Jésus-Christ qui est dans le ciel. Et comme ce cardinal se sert sur cela de cette maxime tirée du bon sens, que l'on n'a jamais dit qu'une chose est composée d'une autre chose qui est hors d'elle, Aubertin s'élève fièrement contre lui, et le traite de ridicule. *Il y a*, dit-il (p. 305), *plus de hardiesse que de vérité en ce que ce cardinal avance que l'on ne peut dire qu'une chose est composée de parties qui ne sont pas présentes toutes ensemble. Car Clément Alexandrin ne dit-il pas que toute l'Église, aussi bien qu'un homme, est composée de plusieurs membres ? Et S. Chrysostôme ne dit-il pas aussi en parlant des Corinthiens : « L'Église qui est parmi vous est une partie de l'Église qui est partout, et du corps qui comprend toutes les églises. »*

Que cet exemple fait bien voir combien il est dangereux d'opposer à l'autorité de l'Église des subtilités de logique, puisque ceux qui s'en piquent le plus, et qui ont tant de confiance en leurs raisonnements, qu'ils en font le fondement de leur foi et de leur salut, ne laissent pas de s'éblouir d'une manière si grossière ! Car qu'y a-t-il de plus grossier que cette erreur d'Aubertin, qui n'a pas su distinguer ce que l'on appelle un tout collectif de ce que l'on nomme dans la logique un terme ou un tout connotatif ?

Un tout collectif est un amas de plusieurs choses considérées directement et renfermées dans un même mot, à cause de quelque rapport qu'elles ont ensemble : comme une armée, un peuple, un parlement, une église. Mais un terme ou un tout connotatif, au contraire, n'est qu'une chose unique en elle-même, mais dans laquelle on conçoit quelque rapport à quelque autre chose qui n'est signifiée qu'indirectement. Tels sont les mots de *signe*, de *sacrement*, de *tableau*. Car outre l'être du signe, j'y connais encore un rapport à une autre chose marquée par ces signes, mais marquée obliquement. Il n'est nullement étrange que le premier genre de *tout* puisse être composé de par-

ties séparées et absentes les unes des autres, puisque ce tout n'a point d'unité réelle, et que ce sont en effet plusieurs choses exprimées directement par un même mot. Or il n'est pas étrange que plusieurs choses soient composées de ces mêmes plusieurs choses, qui sont renfermées sous un même terme. Mais il n'en est pas de même de la seconde espèce de *tout*. Car comme l'esprit n'y conçoit directement qu'une chose, quoique cette chose se rapporte indirectement à une autre, on ne dit jamais qu'elle est composée de ces deux choses. Ainsi personne n'a jamais dit qu'un tableau d'Alexandre fût composé des choses présentes, qui sont la toile et les couleurs, et d'une chose absente, qui est Alexandre; ni qu'un olivier fût composé d'arbre et de paix. Personne n'a jamais dit aussi qu'un père fut composé de lui et de son fils; et les ministres mêmes ne disent pas que l'Eucharistie soit composé de pain et du peuple, quoique le pain figure le peuple, selon les Pères.

Après ces éclaircissements, la surprise d'Aubertin est toute visible : car quand Bellarmin soutient qu'on ne dit pas qu'un tout soit composé de parties absentes et séparées, il parle non d'un tout collectif; c'est-à-dire de plusieurs choses renfermées sous un même mot, mais d'un tout connotatif ou relatif. Or l'Eucharistie, selon la prétention des ministres mêmes, n'est pas un tout collectif, comme une armée, un peuple et un parlement : c'est un sacrement, c'est-à-dire une certaine chose unique, à laquelle on ne peut donner d'autres parties que celles qu'elle renferme réellement. Ainsi prétendre, comme font Pierre Martyr et Aubertin, que quand S. Irénée a dit que l'Eucharistie était composée de deux choses, l'une terrestre et l'autre céleste, il a voulu dire qu'elle était composée de pain et du corps de Jésus-Christ absent, c'est le faire parler d'une manière aussi extravagante que si l'on disait : Le cheval de bronze est composé de métal et d'un roi de France, ou que l'agneau pascal était composé d'animal et de passage.

Il n'y a donc pas moyen de soutenir ce premier sens, que les ministres ont donné au mot de *chose céleste*, en le prenant pour le corps de Jésus-Christ absent. Et c'est peut-être dans cette vue qu'Aubertin nous en substitue un autre, qui est, dit-il, que l'on peut entendre par cette chose céleste une certaine vertu séparée du corps de Jésus-Christ, qui est jointe au pain eucharistique, selon S. Irénée et les autres Pères. Mais avant d'avoir droit d'appliquer un mot général, comme celui de *chose céleste*, à cette idée particulière de *vertu séparée*, il faudrait qu'il eût bien prouvé cette vertu séparée, et qu'il eût fait voir que c'était une chose si notoire, qu'on pouvait supposer que tous les fidèles la connaissaient distinctement. Or tant s'en faut qu'il l'ait prouvée, que nous avons montré au contraire, que c'est la plus improbable de toutes les chimères, et que tous les passages dont il prétend la tirer, ou ne prouvent rien du tout, ou prouvent le contraire de ce qu'il prétend. Ainsi, comme il ne fonde en ce lieu cette prétendue vertu qué sur ces mêmes passages, il n'y a qu'à renvoyer à l'endroit du second volume (ci-dessus, part. 1 de ce tome, l. 5, c. 10 et 11) où nous les avons réfutés.

2° Il faut n'avoir point de discernement, pour ne pas reconnaître que les mots *res terrena* et *res cœlestis*, qui sont généraux, sont relatifs aux mots particuliers qui les précèdent. Or comme le mot *res terrena* se rapporte manifestement au pain, il faut que le mot de *res cœlestis* se rapporte au corps de Jésus-Christ. Je sais bien que le cardinal du Perron entend par le mot de *res cœlestis*, l'esprit de Jésus-Christ; mais c'est en entendant par celui de *res terrena*, le corps de Jésus-Christ, et en rapportant ainsi ces deux termes généraux à deux autres termes particuliers, dont S. Irénée se sert auparavant, qui sont ceux de *chair* et d'*esprit*, par lesquels il entend encore la chair et l'esprit de Jésus-Christ. Je dirai de plus, en passant, que l'explication de ce cardinal est très-mal réfutée par Aubertin, qui se contente de dire qu'il s'ensuivrait que S. Irénée n'aurait point reconnu de signe dans l'Eucharistie, puisqu'il ne composait l'Eucharistie que du corps et de l'esprit de Jésus-Christ. Car ce ministre devait savoir que l'on désigne et que l'on définit souvent les choses par leurs seules parties principales et substantielles, sans exprimer celles qui ne sont qu'accidentelles, quoique l'on n'ait pas dessein de les nier. Par exemple, Étienne, évêque d'Autun, ne prétendait point du tout nier qu'il n'y eût qu'un signe externe dans l'Eucharistie, lorsqu'il dit (tract. de Sacr. alt.), qu'*il n'y a qu'une seule chose dans le sacrement, à savoir Jésus-Christ Dieu et homme*. Et S. Anselme avait aussi peu cette intention lorsqu'il dit (tract. de Corp. et Sang. D.) : *Il n'y a de présent sur la table de l'autel que le corps du Seigneur, dans lequel la vraie substance du pain a été véritablement changée*. Ce ne fut jamais aussi le dessein de Geoffroi de Vendôme, qui dit que *ce que l'on prend sur l'autel après la consécration n'est rien autre chose, et ne contient rien autre chose que ce que la vérité déclare par ces paroles : Ceci est mon corps*. Mais laissant à part l'opinion de ce savant cardinal, qui, quoiqu'ingénieuse, n'est pas suivie par le commun des théologiens; parce que concevant, selon la doctrine de l'Église, deux choses dans l'Eucharistie : l'une terrestre, qui est l'objet sensible, l'autre céleste, qui est le corps de Jésus-Christ, ils ne croient pas avoir besoin de chercher un autre sens dans les paroles de S. Irénée, qui expriment si naturellement ces deux idées; je dis qu'il est clair que le sens d'Aubertin ne peut aucunement subsister, puisqu'il fait tomber S. Irénée dans cette absurdité, d'exprimer une certaine vertu inconnue par un mot général, sans la désigner par aucun terme particulier, ni dans ce qui précède, ni dans ce qui suit; de sorte que ce serait proprement une énigme, dont l'explication aurait été réservée au sieur Aubertin.

On pourrait encore avec justice demander à Aubertin et aux autres ministres des exemples où il soit dit, lorsque des choses ont une certaine force et une certaine vertu, qu'elles sont composées d'une

chose terrestre et d'une chose céleste ou spirituelle. Car ils allèguent bien des Pères qui disent que l'eau du baptême reçoit une vertu par la consécration, qu'il y a dedans une vertu cachée; mais il n'est dit nulle part que l'eau du baptême soit composée d'eau et de vertu, et encore moins qu'elle soit composée d'une chose terrestre et d'une chose céleste; ce qui donne l'idée de deux choses séparées, et dont l'une n'est pas accident de l'autre. Ainsi l'usage, la raison et l'autorité des Pères détruisant également ces sens chimériques d'Aubertin, il doit demeurer pour constant que S. Irénée enseigne dans ce passage la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Il l'enseigne en disant que l'Eucharistie est composée de deux choses, l'une terrestre et l'autre céleste, puisque cette chose céleste ne peut être que le corps de Jésus-Christ, et qu'il ne saurait faire partie de l'Eucharistie s'il n'y est présent. Il l'enseigne en marquant qu'il faut croire que le pain consacré est le corps de Jésus-Christ; ce qui ne se peut entendre que de son propre corps, comme nous l'avons prouvé. Et il l'enseigne encore en tirant de la participation à l'Eucharistie une preuve de la résurrection des corps, et de leur incorruptibilité après la résurrection. Car cette pensée de S. Irénée est raisonnable, en supposant qu'il ait cru que l'Eucharistie contenait réellement le corps et le sang de Jésus-Christ, et très-déraisonnable, en supposant qu'il ne l'ait pas cru. Et en effet, comme nous l'avons dit ailleurs (ci-dessus, liv. 5, c. 2, et l. 7, c. 13), il n'est pas étrange que l'auteur de la vie communique la vie; que le corps incorruptible de Jésus-Christ communique l'incorruptibilité; et le mystère étonnant de l'union de ce corps divin avec nos corps mortels donnant l'idée de quelque fin très-grande et de quelque effet extraordinaire, nous avons grand sujet de croire que c'est par-là que nous acquerrons l'immortalité qui nous est promise. C'est pourquoi, comme il y a quelque chose de fort plausible dans cette preuve, on ne doit pas s'étonner, ni que S. Irénée l'ait répétée plusieurs fois dans cet ouvrage, ni qu'il ne soit pas le seul qui l'ait employée, et que d'autres, comme S. Grégoire de Nysse, S. Chrysostôme et S. Cyrille d'Alexandrie l'aient empruntée de lui, comme nous l'avons fait voir (ci-dessus, loc. cit.).

Mais si l'on supposait que S. Irénée et ces autres Pères ont été dans le sentiment des ministres, il n'y aurait rien d'égal à l'absurdité de leur raisonnement. Nous sommes nourris, leur fait dire Aubertin, de la figure de Jésus-Christ : donc les valentiniens ont tort de soutenir que notre chair ne ressuscitera point. Donc il est assuré que nous ressusciterons. Quelle conséquence, quelle liaison y a-t-il de cette figure à la résurrection? Pourquoi ces Pères n'auraient-ils pas dit de même : Nous sommes oints de la figure du Saint-Esprit; donc nous ressusciterons? Pourquoi n'auraient-ils pas dit : Les Juifs ont pris dans la manne la figure de Jésus-Christ; donc ils ressusciteront? Pourquoi de toutes les figures de Jésus-Christ et du Saint-Esprit dont l'Écriture est pleine, n'auraient-ils conclu la résurrectien que de celle-là? Pourquoi auraient-ils supposé que cette conséquence qu'ils tirent de la réception de l'Eucharistie à la résurrection, est si claire qu'ils ne se mettent jamais en peine de la prouver? C'est, dit Aubertin, que selon les Pères l'Eucharistie est le gage de la résurrection. Mais si c'était là leur principe et le fondement de leur argument, en vérité il aurait été nécessaire de le marquer au moins quelquefois, et de ne supposer pas toujours qu'il était aisé à deviner. Cependant ils ne l'ont fait dans aucun des lieux où ils concluent que nous ressusciterons de ce que nous participons à la chair de Jésus-Christ. Est-ce que ce principe, que l'Eucharistie est le gage de la résurrection, est une de ces premières vérités que l'on suppose être connues de tout le monde, et qui n'ont pas besoin d'être exprimées? Mais de plus, comment S. Irénée eût-il pu raisonnablement supposer que les valentiniens qui niaient la résurrection, demeureraient d'accord que l'Eucharistie en fût le gage? Si cette absurdité est incroyable dans un homme tant soit peu sensé, combien l'est-elle plus dans un aussi grand homme que S. Irénée. Que sera-ce donc de l'attribuer à tant de Pères tout à la fois? Et comment les ministres n'ont-ils point de honte de vouloir que tant de grands et saints docteurs aient presque toujours pensé et se soient toujours exprimés d'une manière extravagante?

On examinera dans un autre endroit l'objection que les ministres tirent de ce que S. Irénée dit que nous sommes nourris du corps de Jésus-Christ; mais je répondrai dès ici à une autre objection que M. Claude (2e *Réponse*) propose avec une extrême confiance, et qu'il appelle démonstrative. Et quoiqu'elle soit un peu hors de l'ordre que je me suis proposé, je veux bien m'en écarter, pour lui témoigner la déférence que j'ai pour lui. Cette prétendue démonstration est que *S. Irénée veut non seulement que le pain recevant la consécration figure nos corps recevant l'incorruption; mais il veut*, dit-il, *qu'il les figure formellement par la subsistance de son être sous la qualité de sacrement, que l'invocation et la consécration lui donnent.* Ainsi, bien loin que le mystère en détruise la substance, qu'au contraire il faut, par la raison du mystère, qu'elle ne soit pas détruite, pour représenter la chair qui n'est pas détruite, par la grâce de l'esprit. Ce raisonnement peut être éclairci en le réduisant en forme. Car ce que M. Claude veut dire, est que S. Irénée ne saurait prouver par l'exemple du pain eucharistique que la chair ne sera pas détruite, qu'en supposant que ce pain n'est pas détruit. Or il le prouve par cet exemple : donc il suppose que le pain demeure. Mais en le réduisant à une forme plus claire, on en découvre en même temps très-clairement la faiblesse : car on voit que M. Claude attribue à S. Irénée une intention qu'il n'eut jamais. Il est certain que l'erreur que S. Irénée réfute dans l'endroit dont il s'agit, est qu'une chair corruptible soit incapable de recevoir la vie éternelle et l'immortalité.

Il prétend au contraire leur faire voir que la chair n'est pas incapable de devenir incorruptible, et il allègue pour cela, non comme une preuve, mais comme un exemple et une comparaison, le pain eucharistique, qui, étant une matière terrestre, devient le corps de Jésus-Christ. Or qui ne voit que plus le changement qui arrivera à ce pain sera grand, plus il sera capable de représenter l'état d'incorruption où nos corps arriveront après la résurrection? Et qui ne voit au contraire, qu'il n'y a aucun rapport du changement de l'état de pain commun à l'état de figure admis par les ministres, avec le changement qui arrivera à notre chair après la résurrection, puisque le pain dans cet état de figure demeure toujours corruptible?

Un changement substantiel peut bien servir d'image d'un changement très-grand et très-réel, quoique accidentel, tel que celui qui arrivera à nos corps; mais un changement figuratif ne le peut être, parce qu'il ne consiste qu'en imagination, et qu'il n'est pas dans la chose même. Et il ne sert de rien de dire que, selon le sens que nous attribuons à S. Irénée, le pain ne subsiste pas dans le changement, et qu'ainsi il ne représentera pas bien la chair qui subsiste en devenant incorruptible. Car où est-ce que M. Claude a trouvé ce principe, que toutes les comparaisons dussent être parfaitement justes? Et comment ne s'est-il pas souvenu qu'Aubertin se sert d'un principe contraire pour se démêler des passages qu'on lui objecte, et qu'il prouve par divers exemples des Pères, qu'il n'est pas nécessaire que les choses comparées possèdent en la même manière la qualité dans laquelle on les compare? Il suffit donc qu'il y ait de la ressemblance dans les deux membres de la comparaison. Or il y en a certainement ici, puisque dans l'un et dans l'autre une matière corruptible est changée en une chose incorruptible.

Mais pour ôter à M. Claude tout prétexte de chicaner sur ce point, je lui vais faire voir cette comparaison avec les mêmes défauts dans des auteurs qu'Aubertin même (p. 259) avoue être dans la doctrine des catholiques. Le premier est Pierre de Damien, qui parle de cette sorte après Remy d'Auxerre, sans le citer, dans le traité qu'il a fait sur ces paroles, « *Dominus vobiscum.* » *Comme ce pain et ce sang ont,* dit-il, *été changés véritablement au corps du Seigneur, de même tous ceux qui le reçoivent dans l'Église deviennent indubitablement un même corps avec Jésus-Christ.* On peut remarquer dans cette comparaison tout ce que les ministres remarquent dans celle de S. Irénée. Car comme S. Irénée compare le changement du pain au corps de Jésus-Christ avec le changement du corps des justes en un état immortel; de même Pierre de Damien compare le même changement du pain avec l'union des fidèles au corps de Jésus-Christ. Or comme ce serait très-mal conclure que de dire: Ce dernier changement qui arrive aux fidèles par l'incorporation au corps mystique de Jésus-Christ n'est qu'un changement accidentel, et n'empêche pas qu'ils ne subsistent dans leur propre être: donc, selon Pierre de Damien, le changement du pain au corps de Jésus-Christ n'est qu'un changement accidentel, et n'empêche pas que le pain ne subsiste dans son propre être; de même c'est très-mal raisonner à M. Claude, de vouloir que le pain subsiste dans son être propre, selon S. Irénée, parce que ce saint emploie le changement qui arrive, pour servir d'image à un changement qui n'est pas substantiel. Le second est S. Bernard, qui compare l'entrée du sacrement dans nos corps avec la manière dont Jésus-Christ entre dans nos âmes par l'exemple de sa vie. *Comme l'on voit,* dit-il au sermon 3 sur le psaume « *Qui habitat,* » *que cette forme de pain entre en nous, de même Jésus-Christ entre en nous par l'exemple de sa vie qu'il a menée sur la terre, pour habiter dans nos cœurs par le moyen de sa foi.* M. Claude conclura-t-il de là que, selon S. Bernard, la forme du pain n'entre pas réellement et sensiblement dans nos corps, puisque Jésus Christ n'entre en nous par la foi que d'une manière métaphorique et spirituelle. Qu'il apprenne donc de ces exemples à être plus réservé dans l'usage de ces termes, de *preuve démonstrative à laquelle on ne saurait rien répondre de solide,* puisqu'il est visible que sa prétendue démonstration ne méritait pas seulement d'être mise au rang des plus légères objections.

CHAPITRE III.

Que c'est une suite naturelle de la manière dont les catholiques conçoivent l'Eucharistie, d'y considérer un signe et une figure, et de l'exprimer par des mots qui ne signifient précisément que signe et figure, quoiqu'ils représentent à l'esprit toute l'essence de l'Eucharistie.

Comme le corps de Jésus-Christ ne se fait point voir dans l'Eucharistie sous la forme naturelle, et qu'il y a un objet sensible, c'est-à-dire une apparence de pain qui fait impression sur nos sens; nous ne recevons pas seulement l'espèce et l'impression de cet objet, mais il nous conduit de plus, par les instructions que la religion nous en donne, à la connaissance de quelques autres objets qui ne frappent pas nos sens. Il nous marque et nous signifie le corps de Jésus-Christ, puisque la foi nous assure qu'il est caché sous ce voile mystérieux, et que notre raison aidée de cette foi découvre du rapport entre la force que le pain, dont cet objet imprime l'image, a de nourrir et fortifier le corps, et la vertu spirituelle que le corps de Jésus-Christ a de fortifier et de nourrir spirituellement nos âmes, et même de détruire dans nos corps la corruption et la mortalité. Il nous marque et nous représente encore plus vivement l'union des membres vivants de l'Église entre eux et avec Jésus-Christ qui les fait un même corps, comme le pain est composé de plusieurs grains.

Or comme ce que l'on appelle un signe n'est autre chose qu'un objet qui, imprimant dans les sens une certaine espèce, en fait concevoir une autre à l'esprit,

il est impossible que cet objet présent et sensible, qui frappe nos sens de l'image d'un pain matériel, et qui fait concevoir à notre esprit le corps de Jésus-Christ naturel et mystique, ne soit pas un signe; et les objets qu'il fait concevoir étant sacrés, il est impossible que ce ne soit pas un signe d'une chose sacrée; ce que les Latins ont appelé *sacrement*, et les Grecs *mystère*. Or s'il est signe, il peut être appelé *signe;* s'il est figure et type, il peut être appelé *figure et type;* s'il est image, il peut être appelé *image*. S'il est sacrement et symbole, il peut être appelé *sacrement et symbole,* puisque l'on peut donner aux choses des noms qui expriment ce qu'elles sont effectivement, quoiqu'ils n'expriment pas tout ce qu'elles sont. Ainsi, non seulement les mots de *signe,* de *figure,* d'*image,* de *type,* d'*antitype,* de *sacrement,* de *mystère,* de *symbole,* n'ont aucune contrariété avec ce que les catholiques croient de l'Eucharistie, mais encore leur créance les y conduit d'elle-même, elle les exige, et ne se peut exprimer parfaitement sans l'usage de ces termes. Mais, comme dans l'esprit des catholiques cet objet sensible qui sert de fondement à tous ces mots, est joint avec le corps même de Jésus-Christ, auquel il sert de voile, et qu'il cache à nos yeux, il arrive aussi par nécessité que l'idée de ce signe et celle du corps de Jésus-Christ se joignent ensemble dans notre esprit; c'est-à-dire que l'on regarde le corps de Jésus-Christ comme contenu sous ce signe. Et c'est encore une suite de l'union de ces deux idées, que l'une excite l'autre, et que comme on connaît cet effet, et qu'on le sent en soi, on le suppose dans les autres; et alors on se contente souvent d'en exprimer une, quoique l'on ait dessin de faire concevoir toutes les deux. Car la nécessité de se servir de mots pour exprimer ses pensées, étant un défaut à l'homme, elle l'incommode effectivement; il voudrait s'en passer s'il le pouvait. Ainsi, lorsque par un seul mot il peut exciter deux idées, il se dispense de le faire par deux expressions séparées. Ce sont ces termes qu'on a appelés dans le premier tome de *la Perpétuité* (1) des *termes abrégés,* c'est-à-dire, qui ne signifiant par eux-mêmes qu'une certaine chose ne laissent pas d'imprimer une idée plus étendue. Et s'il est clair, par la raison, que les mots de *sacrement,* de *symbole,* de *mystère,* et les autres semblables appliqués à l'Eucharistie, doivent être de ce nombre, il est encore plus sensible, par l'expérience de toutes les nations du monde, qu'ils en sont effectivement.

Qui est-ce d'entre les catholiques qui, entendant nommer *le S. Sacrement, le Sacrement de l'autel, les sacrés symboles, la sainte hostie,* borne sa pensée précisément à un certain objet sensible? Qui d'entre eux ne conçoit le corps de Jésus-Christ réellement présent dans ce Sacrement, dans ce symbole, dans cette hostie? Qui d'entre les Grecs entendant parler de participer aux mystères ne se forme incontinent l'idée, au moins confuse, de tout ce qui est contenu dans ces mystères selon le sentiment de son église? Ce n'est pas que si l'on demande aux catholiques ce que signifie le mot de sacrement, ils puissent répondre autre chose que ce que S. Augustin répond, que c'est le signe d'une chose sacrée. D'où il s'ensuit que *Sacrement* ne signifie précisément et grammaticalement qu'un signe sacré; mais c'est que l'esprit ne demeure pas aux seules idées exprimées, et qu'il passe à toutes celles qui y sont jointes, principalement lorsqu'il s'aperçoit que l'intention de celui qui parle est de les faire concevoir.

Je ne crois pas que les ministres nous veuillent engager à la preuve d'une vérité si certaine; et quand ils le voudraient, il serait bien aisé de les satisfaire. Car si ce n'est assez de l'expérience de tous les catholiques qui sont présentement au monde, on leur peut produire une infinité de passages tirés des auteurs qui ont écrits depuis Bérenger, où ces termes sont employés d'une manière qui fait voir qu'ils ont plus voulu signifier par ces termes que ne porte leur signification littérale. Et cela n'a pas lieu dans le seul mystère de l'Eucharistie, mais aussi dans tous les autres, comme on l'a prouvé dans la Réponse générale, vol. 1.

Mais si c'est la nature même qui a introduit ces expressions parmi les catholiques, pourquoi n'auront-elles pas eu lieu parmi les Pères, en supposant qu'ils aient conçu le mystère en la même sorte que les catholiques le conçoivent, en ce qui regarde la présence réelle et la transsubstantiation? La raison ne souffre pas, sans doute, qu'on fasse une différence si bizarre entre des personnes que l'on suppose dans un même sentiment. Et tant s'en faut qu'il y ait moins d'apparence que les Pères s'en soient servis, qu'il est en quelque sorte plus étonnant de voir cet usage établi parmi les catholiques d'à présent, que de le trouver dans les Pères. Car depuis qu'il s'est élevé des gens assez téméraires pour vouloir changer la foi de l'Église sur ce mystère, en réduisant l'essence de ce sacrement à n'être qu'un simple signe, le mauvais usage qu'ils ont fait de ces mots a sans doute obligé l'Église d'y être plus circonspecte, et de s'exprimer plus précisément et plus exactement. Néanmoins, toute cette précaution s'est réduite à user moins ordinairement de quelques-uns de ces termes, comme de ceux de *figure,* d'*image,* de *signe;* et l'Église en même temps n'a pas laissé d'en retenir plusieurs autres qui ont le même sens, comme ceux de *Sacrement,* de *Sacrement de l'autel,* d'*espèce,* de *sacrés mystères,* de *symbole,* d'*hostie.* Et il est arrivé de là, comme on l'a déjà remarqué, que ce qui manque à ces termes moins ordinaires, n'étant pas suppléé par l'intelligence commune, ils sont demeurés dans leur signification littérale et imparfaite, et sont ainsi devenus suspects; au lieu que l'usage suppléant aux autres, ils impriment dans l'esprit des catholiques une idée aussi pleine que si rien ne manquait à l'expression. Mais la même raison fait voir, au contraire, que ce mystère n'ayant pas été attaqué du temps des

(1) L. 7, c. 7, et *Rép. génér.,* l. 2, c. 15.

Pères, ils ont pu être plus libres dans l'usage de ces termes, et qu'ils ont dû être plus accoutumés à y suppléer, et à concevoir, outre l'idée qui fait la significaeation précise de ces mots, celles auxquelles elle était jointe par la doctrine de l'Église.

Il y a une imperfection naturelle et nécessaire dans nos expressions et dans nos pensées. Ce défaut des langues fait que nos expressions n'égalent pas l'étendue de nos pensées; et celui de notre esprit fait que nos pensées n'égalent pas l'étendue des objets. Nous nous représentons quelquefois le même objet, quelque simple qu'il soit, par diverses pensées, et nous nous en formons diverses idées. Et souvent la même pensée est l'objet de plusieurs expressions, qui ne la marquant que par une partie, la font néanmoins concevoir tout entière. C'est donc un sophisme visible, que de conclure généralement de l'expression à la pensée, et d'une pensée séparée au dogme entier; parce que l'expression peut ne représenter pas toute la pensée qu'elle a pour objet, et que souvent la pensée n'égale pas l'étendue du dogme. Ainsi la raison veut que l'on supplée à certaines expressions par les autres expressions qui nous font voir la pensée tout entière, et à l'imperfection de certaines pensées par l'amas de toutes les pensées qui composent le dogme total. Il faut souvent joindre plusieurs expressions pour trouver la pensée totale qui répond à une certaine expression; et il faut de même joindre souvent plusieurs pensées pour concevoir le dogme total dont chaque pensée ne contient qu'une partie. Cette considération suffit pour prouver que la voie que les ministres suivent en ce point, en prétendant déterminer par le moyen de ces termes de *figure*, d'*image*, de *sacrement*, de *type*, d'*antitype*, quel est le sentiment des Pères sur l'Eucharistie, est une voie d'illusion et de tromperie. Car comme on peut suppléer à ces termes, ou n'y suppléer pas, et qu'ainsi ils peuvent imprimer, ou l'idée d'un simple signe, d'un simple sacrement, ou l'idée d'un signe joint à la chose signifiée, l'idée de l'objet sensible joint au corps de Jésus-Christ réellement présent, il n'y a point d'autre moyen de s'en éclaircir, que de s'assurer par ailleurs de la doctrine des Pères. Et comme il est certain que si l'on avait prouvé qu'ils n'ont point cru la présence réelle, on aurait droit de conclure qu'ils on pris ces termes dans leur signification littérale sans y rien suppléer; de même, si l'on prouve qu'ils ont été persuadés de cette doctrine, on prouve, par une conséquence nécessaire, qu'ils ont suppléé ce qui manquait à tous ces termes; que la nature les y a portés, et qu'ils ont agi tres-raisonnablement en concevant par ces termes l'idée entière de ce mystère, telle que leur foi les obligeait de le concevoir.

Quiconque prouvé que les catholiques croient la présence réelle de Jésus-Christ sur les autels, prouve que par le mot de *Sacrement de l'autel* ils entendent un sacrement qui contient réellement Jésus-Christ; il n'est pas besoin d'en alléguer d'autres preuves; ce n'est point par ces mots qu'il faut juger de leur foi c'est par leur foi qu'il faut juger du sens de ces mots; et la connaissance de leur foi, jointe à celle de la manière dont les hommes parlent, donne droit de conclure qu'il doit y avoir dans leur langage des expressions de cette sorte, qui ne marquant le mystère que par une partie, le font concevoir tout entier, et que celle-là est de ce nombre. Or ce qu'il n'est pas nécessaire de prouver à l'égard des catholiques d'aujourd'hui, nous l'avons prouvé à l'égard des Pères morts, en faisant voir, dans la plus grande partie du second volume (ci-dessus, dans ce même tome), qu'ils ont cru la présence réelle. Cette preuve détermine donc, par nécessité, les termes dont il s'agit, quand on les trouve dans leurs écrits. Et puisqu'ils ont eu la même créance que l'Église romaine, il faut, par nécessité, qu'ils les aient pris au même sens qu'elle les prend. Il n'est pas besoin d'autre raison pour le prouver; il suffit de supposer qu'ils étaient hommes, et qu'ils parlaient comme des hommes ont coutume de parler.

A quoi donc a pensé M. Claude, quand il a mis au rang de ses principales preuves contre la présence réelle, la remarque qu'il fait (2e *Réponse*, p. 60), que les Pères nous disent que ce sont des *signes*, des *symboles*, des *images*, des *types*, des *figures*, des *mémoriaux*, des *représentations*, des *ressemblances*, des *gages*, des *énigmes*, des *expressions*, des *voiles matériels*, des *apparences* et des *portraits* du corps et du sang de Jésus-Christ? Et pourquoi a-t-il chargé inutilement les marges de son livre de la citation des endroits où ces termes se rencontrent? Ne devait-il pas avoir vu de lui-même qu'il est contre la sincérité et le bon sens d'employer en preuves des termes dont le sens dépend de la décision de la question, et qui suivent, pour ainsi dire, le parti victorieux? S'il avait prouvé que les Pères n'ont pas cru la présence réelle, il aurait droit de prendre ces termes dans le sens des calvinistes; mais étant bien éloigné de l'avoir fait, et étant au contraire dans l'impuissance de répondre à la foule des preuves par lesquelles on a justifié la foi des SS. Pères sur ce point, il est visible que ces termes doivent être considérés comme communs, et qu'il n'en saurait tirer aucun avantage.

Je l'avertis, de plus, qu'outre l'insuffisance et l'illusion de cette preuve, il y a encore une espèce de fausseté et d'injustice dans la manière dont il traduit quelques-uns de ces mots. Car comme il y en a que l'hérésie des sacramentaires a rendus odieux, et auxquels les catholiques ne sont plus accoutumés de suppléer, quoiqu'ils suppléent à d'autres de même sens, c'est une espèce d'infidélité, de rendre un mot qui n'était point odieux du temps des Pères, et qui excitait l'idée entière de tout ce qui est contenu dans ce mystère, par un mot qui n'ayant que le même sens selon le son, n'est plus le même selon le sens, parce qu'étant devenu odieux, il n'imprime plus qu'une partie de l'idée qu'il imprimait autrefois.

CHAPITRE IV.

Qu'il paraît par les Pères mêmes que par les termes de figure, *d'*image, *de* type, *de* Sacrement, *de* mystère, *ils ont entendu des images, des types, etc., joints aux choses, et contenant les choses mêmes. Réflexion sur la quatrième catéchèse de S. Cyrille de Jérusalem.*

J'en pourrais demeurer là, et obliger M. Claude, s'il voulait suivre la raison, de retrancher de son livre tous les passages qu'il a cru lui être avantageux parce qu'ils contenaient ces sortes de termes. Mais je veux passer plus avant, et lui montrer positivement que non seulement ces termes n'excluent point dans les Pères la présence réelle et effective du corps de Jésus-Christ dans les symboles, mais que même ils la renferment, comme les mots de *sacrement* et d'*hostie* dans la bouche des catholiques. Pour s'en éclaircir de bonne foi, il faut agir de la même sorte que si l'on voulait découvrir si un homme qui dirait qu'il a participé plusieurs fois au Saint-Sacrement, serait calviniste ou catholique. Car s'il est calviniste, il ne doit rien dire, ni avant ni après, qui enferme la doctrine de la présence réelle. Celui qui ne la croit point ne l'explique point; il ne dit rien dont on la conclue nécessairement; il dit toujours quelque chose qui fait voir qu'il ne prend ce mot que pour un signe. Mais un catholique qui prendrait ce mot de *sacrement* pour un signe qui renferme et qui contient le corps de Jésus-Christ, agirait tout autrement : il découvrirait sa créance en plusieurs manières; ce qu'il aurait appelé une fois sacrement, il l'appellerait une autre fois corps de Jésus-Christ, sang de Jésus-Christ, et il donnerait diverses marques qu'il entendrait parler du corps véritable de Jésus-Christ.

Pour suivre cette voie, qui est sans doute très-naturelle, imaginons-nous que S. Cyrille de Jérusalem est cet homme de la créance duquel nous sommes en peine, et qu'il nous a donné lieu d'en douter par un mot dont il se sert dans sa quatrième catéchèse, où il parle de cette sorte : *On ne vous commande pas*, dit-il, *de goûter du pain et du vin, mais l'*antitype *du corps et du sang de Jésus-Christ.* Voilà ce mot qui cause le doute, et qui est la même chose que celui de *type*, d'*image*, de *figure*, de *signe;* ainsi en l'expliquant, il expliquera tous les autres. Tous ces mots sont capables de deux sens, comme nous avons dit. Ils peuvent signifier un pur signe, une simple figure, une image exclusive de la vérité. On y peut aussi suppléer par la doctrine de l'Église, et en ce cas ils imprimeraient, non par leur signification littérale, mais par l'usage particulier qui naît de la doctrine reçue dans l'Église où l'on s'en sert, l'idée d'un mystère qui contient et renferme réellement le corps même de Jésus-Christ. Il est question de savoir en quel sens ce Père s'en est servi. Mais il décide bientôt cette question, par ce qu'il ajoute immédiatement après. *Lorsque vous vous en approchez*, dit-il, *n'ayez pas les mains étendues, ni les doigts écartés, mais appuyant de votre main gauche la main droite, comme celle qui doit recevoir le Roi, recevez le corps de Jésus-Christ en disant : Amen.* Cet antitype contient donc le Roi, selon S. Cyrille. Il contient le corps de Jésus-Christ; et il en faut faire une solennelle profession, en disant que cela est vrai. Ce n'est pas là le langage d'un calviniste, ni d'un homme qui prendrait cet antitype pour un pur signe et une simple figure. Jamais calviniste n'appela le sacrement son Roi, jamais il ne fit profession de croire que c'est le vrai corps de Jésus-Christ. Mais les auditeurs de S. Cyrille n'auraient pas eu besoin de cet éclaircissement pour comprendre que cet antitype n'était pas une pure image : ils en auraient été pleinement instruits et éclaircis auparavant, et ils n'auraient pas même été susceptibles d'un doute si peu raisonnable. Ce Père leur avait fait le jour d'auparavant, qui était le jeudi de la semaine de Pâques, une instruction pleine de l'Eucharistie (1), qu'il leur avait promise avant Pâques; et c'est de cette instruction qu'il faut apprendre ce qu'il croyait de ce mystère, et ce qu'il voulait que les néophytes en crussent. C'est là aussi que s'il eût été dans les sentiments des calvinistes, il leur eût expliqué les principes de cette doctrine, que le pain et le vin ont été faits par l'institution de Jésus-Christ la figure de son corps et de son sang; qu'il faut, en mangeant ce pain, songer à la mort de Jésus-Christ, et que c'est par la méditation de cette mort que l'on mange spirituellement Jésus-Christ. Voilà ce qu'il leur aurait dû dire, s'il avait été persuadé de cette doctrine, et s'il avait pris le mot d'*antitype* ou de *figure*, dans la catéchèse suivante, pour une figure simple et exclusive de la réalité du corps; mais il leur parle bien un autre langage. *Participons*, dit-il, *avec une pleine foi, au corps et au sang de Jésus-Christ : car dans le type du pain le corps vous est donné, et le sang dans le type du vin, afin que vous fussiez participants de son corps et de son sang, et que vous n'eussiez qu'un même corps et un même sang avec lui. C'est ainsi que nous devenons porte-Christ, son corps et son sang étant distribués dans nos membres.*

Quel est ce corps de Jésus-Christ qui nous est donné dans le type du pain, selon S. Cyrille? Est-ce un corps en figure et en image? M. Claude aurait honte, sans doute, d'attribuer à ce Père une telle absurdité. Car qu'y aurait-il de plus ridicule que de dire que la figure du corps nous est donnée dans la figure du corps? C'est donc le corps véritable. Mais peut-être ne nous est-il donné que spirituellement? C'est ce que S. Cyrille exclut positivement, en marquant que ce corps et ce sang, qui nous sont donnés dans la figure du pain, se distribuent dans nos membres. Pouvait-il exprimer plus clairement que cette figure et ce type, qu'il reconnaît, contiennent réellement le corps même de Jésus-Christ?

(1) Catech. 19 illum.

Il faudrait rapporter la catéchèse entière, si l'on voulait marquer tous les lieux qui prouvent que le corps de Jésus-Christ, que nous recevons en nous, selon S. Cyrille, et auquel il applique ces paroles : *Ceci est mon corps*, n'est point un corps en figure. *Puisque Jésus-Christ*, dit-il, *nous assure de ce pain que c'est son corps, qui osera en douter? Puisqu'il confirme, et qu'il dit : C'est mon sang; qui en doutera, et qui dira que ce n'est pas son sang?*

S. Cyrille combat un doute, et il veut empêcher les néophytes d'y tomber. Et nous avons fait voir qu'on ne saurait supposer avec la moindre apparence que ce fût un *doute de figure*, c'est-à-dire si le pain est la figure du corps de Jésus-Christ; et pour reconnaître clairement l'absurdité de ce sens, il n'y a qu'à substituer les explications des calvinistes aux termes de S. Cyrille. Car voici ce que les calvinistes lui feraient dire, selon ce sens : Puisque Jésus-Christ nous a dit du pain : C'est mon corps, qui osera douter que ce n'en soit la figure? Puisqu'il a dit : C'est mon sang, qui en doutera, et qui soutiendra que ce n'est pas la figure de son sang? M. Claude peut-il dire de bonne foi qu'il y ait du sens commun dans ce discours, et que S. Cyrille ait pu supposer que ses auditeurs fussent capables de tomber dans un doute si extravagant.

Qu'on substitue de même les explications calvinistes à ce que ce Père ajoute dans la suite de cette catéchèse, et l'on en fera un discours plus propre à un insensé qu'à un Père de l'Église. *Jésus-Christ*, dit-il, *étant à Cana de Galilée, a autrefois changé l'eau en vin, qui approche assez du sang, et il ne méritera pas d'être cru lorsqu'il change le vin en son sang?* C'est-à-dire, selon les calvinistes, il a autrefois changé l'eau en vin, et il ne méritera pas d'être cru lorsqu'il change le vin dans la figure de son sang? Ce discours est-il supportable? Et les ministres ne devraient-ils pas rougir de rendre les Pères les plus ridicules hommes du monde par des explications si déraisonnables?

Mais que dira-t-on de ce qui se trouve à la fin de cette catéchèse, si l'on y applique les idées calvinistes? *Sachez*, dit S. Cyrille, *et tenez pour très-certain, que ce pain qui vous paraît n'est pas du pain, quoique le goût juge que c'est du pain, mais le corps de Jésus-Christ; et que ce vin que vous voyez n'est pas du vin, quoique le goût le dicte, mais le sang de Christ.* A-t-on jamais dit d'un portrait du roi : Sachez que ce que vous voyez n'est pas du bois, ni de la toile, mais que c'est le roi? Ou de l'agneau pascal : Sachez que ce n'est pas là un agneau, quoique vos yeux vous le rapportent, mais un passage? Qui pourrait croire que les Pères aient parlé d'une manière dont aucun homme sensé ne voudrait parler?

Il n'y a donc pas le moindre doute que S. Cyrille n'ait pris le mot d'*antitype* pour une figure qui contient réellement le corps de Jésus-Christ; qu'il n'ait cru que le corps de Jésus-Christ nous était donné réellement dans ce type ou antitype, comme il le dit lui-même. Et comme il ne prenait pas ce terme en un autre sens que tous les autres chrétiens de son temps, il doit passer pour constant qu'ils entendaient tous par le mot d'*antitype* la même chose que l'on entend présentement dans l'Église romaine par le mot de *Saint-Sacrement*, et qu'ils croyaient tous, comme lui, que dans l'antitype du pain, le corps de Jésus-Christ nous était réellement donné.

Si l'on veut savoir de même ce que signifiait, dans les écrits des Pères, le terme de *Sacrement du corps de Jésus-Christ*, et ils s'en servaient pour marquer un simple signe sacré, ou pour exprimer un signe qui contient son véritable corps, on n'a qu'à consulter S. Ambroise. Il emploie cette expression dans le traité qu'il a fait pour les nouveaux baptisés. *C'est*, dit-il (de Init., c. 9), *vraiment le sacrement de sa chair.* « *Verè ergo carnis illius sacramentum est.* » Mais n'est-ce qu'un sacrement simple et vide? Ne contient-il point le corps de Jésus-Christ? Demandons-le au même S. Ambroise. *Jésus-Christ est dans ce sacrement, parce que son corps y est :* « *In illo sacramento Christus est, quia corpus est Christi* » (de Init., c. 10).

Je n'ai pas besoin de répéter ici tout ce que l'on a dit dans le second volume, liv. 6, chap. 3 (ci-dessus, part. 1 de ce tome), pour montrer que S. Ambroise enseigne clairement dans tout ce chapitre la présence réelle et la transsubstantiation; il me suffit d'y renvoyer les lecteurs, et de leur marquer que l'on a prouvé invinciblement que le changement du pain au corps de Jésus-Christ, que S. Ambroise établit là par l'exemple des plus grands miracles de Dieu, est un changement très-réel et très-effectif, et non un changement métaphorique et imaginaire; que ce changement n'a pour terme, ni que le pain soit figure du corps de Jésus-Christ, ce qui ne demande point de changement réel; ni qu'il soit rempli d'efficace, ce qui ne peut être ni prouvé par les raisons que S. Ambroise allègue pour justifier le changement dont il parle, ni exprimé par les paroles dont il se sert. Car la raison qu'il apporte pour prouver que le pain est changé, c'est que Jésus-Christ a dit : *Ceci est mon corps*, et que les paroles de Jésus-Christ sont efficaces. Or jamais homme raisonnable ne conclura de ces paroles, que Jésus-Christ ait voulu donner quelque efficace au pain. Et les expressions qu'il emploie sont que l'Eucharistie est la chair de Jésus-Christ, le corps du Créateur, et qu'elle l'est par opposition à la manne, qui n'en était que l'ombre et la figure; que nous recevons le corps de Jésus-Christ, quoique nous voyons autre chose; que ce n'est pas ce que la nature a formé, mais ce que la bénédiction a consacré, c'est-à-dire le corps de Jésus-Christ; que ce corps que l'on forme est le corps né de la Vierge; qu'il ne faut pas prétendre que l'ordre de la nature soit gardé dans le corps de Jésus-Christ, puisque Jésus-Christ est né d'une Vierge contre l'ordre de la nature; que puisque l'on donne au pain après la consécration le nom de corps de Jésus-Christ, et que l'on avoue que cela est vrai, il le faut donc croire, et en

être entièrement persuadé. Or jamais personne ne s'est servi et ne se servira de ces expressions, pour marquer qu'un être corporel a été fait le signe du corps de Jésus-Christ, et qu'il a reçu quelque vertu. Mais il n'est pas nécessaire, comme je l'ai dit, de prouver ici cela en particulier, puisqu'on l'a prouvé si amplement en son lieu. Il suffit donc de conclure que bien loin que le terme de *Sacrement* dans S. Ambroise exclue la présence du corps de Jésus-Christ, il est clair au contraire qu'il la renferme. Il suffit pareillement de dire que le mot de *type* se trouve dans S. Cyrille d'Alexandrie, pour juger de ce qu'il signifie, et de ce qu'on y suppléait par la créance commune de l'Église de son temps ; car c'est ce même S. Cyrille qui nous dit (1) en tant de manières que nous recevons en nous Jésus-Christ, afin que nous recevions une nouvelle vie par sa sainte chair et son saint sang. C'est lui qui nous dit (2) que *l'Eulogie vivifiante*, qui comprend ce type dont il est question, *est la chair de Jésus-Christ. Il nous fait la grâce*, dit-il, *de nous faire participants de l'Eulogie vivifiante; c'est-à-dire de sa sainte chair.* C'est lui qui nous dit (3) que *Jésus-Christ ne nous vivifie pas seulement comme Dieu par la seule participation du S.-Esprit, mais en présentant aussi à notre table la chair qu'il a prise, afin que nous la mangions, selon ce qui est écrit : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous.* C'est lui qui nous dit (4) que *Jésus-Christ nous donne son corps comme du pain, et son sang comme du vin;* ce qui ne se peut entendre d'un pur type. Personne n'ayant jamais dit, en envoyant son portrait à son ami, qu'il lui *envoie son corps* comme de la toile, on ne peut dire aussi raisonnablement *qu'on donne son corps comme du pain*, s'il y avait du pain et point de corps : car ce serait donner le pain comme étant le corps, et non le corps comme étant du pain. C'est lui qui nous dit (5) que *nous mangeons Jésus-Christ, non que nous consommions la divinité, ce qui ne se peut penser sans impiété, mais nous mangeons la propre chair du Verbe rendue vivifiante, parce qu'elle lui est unie;* c'est-à-dire que nous mangeons la chair de Jésus-Christ d'une manière que l'on ne peut attribuer sans impiété à la divinité, parce qu'elle est incorporelle, comme il le dit en un autre lieu. C'est de lui (6) que Sévère avait tiré cette même doctrine : *Nous ne mangeons pas le Verbe en sa propre nature de Verbe ; car le moyen que cette action se pût exercer sur un être incorporel, incapable d'être pris, et que les yeux ni les dents ne peuvent atteindre? Mais étant uni à la chair d'une union très-étroite, quoique la chair soit demeurée ce qu'elle était, et n'ait pas été changée en la nature du Verbe, nous mangeons le Verbe en mangeant la chair vivifiante du Verbe.* Cependant si nous ne mangeons que la simple figure de cette chair, il serait tout aussi aisé de manger le Verbe même dans sa figure que de manger sa chair en cette manière. C'est ce même S. Cyrille qui nous enseigne (1) que *le Verbe ne demeure pas seulement en nous d'une manière divine par le S.-Esprit, mais aussi d'une manière humaine par sa sainte chair et par son précieux sang.* C'est lui qui (2) parlant de l'Eulogie mystique, c'est-à-dire du Saint-Sacrement, dit que *Jésus-Christ s'introduit par sa chair en ceux qui le mangent.* C'est lui qui nous dit (in Joan., p. 324) que *le saint corps de Jésus-Christ vivifie ceux en qui il est, étant mêlé dans nos corps.* C'est lui qui nous dit (ibid., 363) que *parce que Jésus-Christ est en nous par sa propre chair, il est assuré que nous ressusciterons ; étant impossible et incroyable que la vie ne communique pas la vie à ceux en qui elle est.* C'est lui qui nous dit (l. 10, pag. 862) que *l'Eulogie mystique nous est donnée afin que Jésus-Christ habite en nous corporellement, par la participation et la communion de sa sainte chair.* C'est lui qui nous dit (ibid.) qu'*une nature corruptible comme la nôtre ne peut être autrement vivifiée qu'étant corporellement unie au corps de celui qui est la vie par sa nature.* C'est lui enfin qui nous dit (p. 990) que *Jésus-Christ s'est servi de l'Eulogie pour bénir ceux qui croient en lui, par son corps unique; que nous sommes réduits en unité avec Jésus-Christ par cet unique corps; et que nous lui sommes unis en recevant dans le nôtre ce corps unique et indivisible.*

Tous ces passages et plusieurs autres du même Père ont été rapportés ailleurs, et l'on a ruiné toutes les défaites dont les calvinistes se servent pour les éluder ; de sorte que nous avons droit de les produire comme absolument convaincants et décisifs. Et comme ils font voir manifestement que, selon ce Père, par l'Eulogie ou l'Eucharistie nous recevons réellement la propre chair de Jésus-Christ, ils font voir en même temps qu'il ne l'appelle point type pour exclure la réalité de cette chair, et qu'il n'entend autre chose par ce mot que ce que les catholiques entendent par celui de Sacrement, qui leur représente tout ce que la foi les oblige de croire de ce mystère; c'est-à-dire que c'est un voile extérieur qui couvre à nos yeux le corps de Jésus-Christ, présent réellement et substantiellement sur nos autels et dans nos corps. Mais il n'est besoin même que du passage où S. Cyrille emploie le mot de type, pour découvrir comme il l'entend. C'est dans le dernier livre de son Commentaire sur S. Jean (pag. 1104), où faisant comparaison de l'apparition de Jésus-Christ à ses disciples, lorsqu'il se trouva au milieu d'eux, les portes fermées, avec les assemblées qui se tiennent le dimanche dans l'église, dont on fermait aussi les portes lorsque l'on célébrait les mystères, *Jésus-Christ*, dit-il, *y survient aussi, et y apparaît invisiblement comme Dieu, et visiblement dans son corps; et il nous donne*

(1) Comm. in. Joan., pag. 1104.
(2) De Ador., l. 12, pag. 419.
(3) Dialog. de Incarn., pag. 707.
(4) Hom. in myst. Cen.
(5) L. 4 adv. Nestor.
(6) Ex catenâ in Joan., Antuerp. editâ ann. 1630.

(1) Contra Nest., l. 4.
(2) *Ibid.*

aussi à toucher sa sainte chair, et nous nous en approchons par une faveur singulière de Dieu, en recevant par l'Eulogie mystique Jésus-Christ en nos mains; afin que conformément à ce qui nous est enseigné par ce mystère, nous croyions qu'il a ressuscité son temple (c'est-à-dire son humanité). *Car ce que Notre-Seigneur dit lorsqu'il fit par lui-même le type de son mystère, montre clairement que la communion de l'Eulogie mystique est une confession de la résurrection de Jésus-Christ.*

Qu'est-ce donc que ce type du mystère que Jésus-Christ fit par lui-même? C'est l'Eulogie mystique, c'est le Sacrement mystérieux. Et qu'est-ce que contient ce type? Il contient Jésus-Christ. C'est pourquoi en le recevant dans nos mains, nous y recevons Jésus-Christ; en le voyant, nous voyons son corps, et Jésus-Christ nous y apparaît visiblement dans son corps; il s'y donne à toucher comme aux apôtres. Et tout cela considéré selon le bon sens, et joint avec tous ces autres lieux de S. Cyrille, fait voir plus clair que le jour, que les mots de *type* et de *figure* ne signifient point dans ce lieu une pure figure, mais un signe et un sacrement qui contient réellement la chair même de Jésus-Christ.

Quoique les mots de figure et d'image, n'ayant point d'autre sens que celui de type, d'antitype et de sacrement, soient suffisamment expliqués par l'éclaircissement de ces autres termes, si l'on veut savoir néanmoins en quel sens les Pères les ont appliqués à l'Eucharistie et s'ils ont prétendu par-là en exclure son véritable corps, on n'a qu'à consulter S. Gaudence, évêque de Bresse, qui emploie ces termes de figure et d'image dans son second traité sur l'Exode, et qui y en joint encore plusieurs autres dont les calvinistes abusent de même que de ceux-là. Car il dit que le vin eucharistique est offert *en figure de la passion*; il appelle expressément l'Eucharistie *image de la passion*, en disant que nous sommes sanctifiés « *per imaginem propriè passionis.* » Il dit qu'elle est le *legs héréditaire du nouveau Testament, que Jésus-Christ nous a laissé la nuit qu'il a été livré pour être crucifié,* afin qu'il nous servit de *gage* de sa présence : *Tanquàm pignus suæ præsentiæ dereliquit.* Il l'appelle les *mystères* de la vie éternelle, *æternæ vitæ mysteria;* les *mystères de la passion de Jésus-Christ, le sacrement du corps du Seigneur.*

Jamais personne, non pas même un ministre, n'employa tant de ces sortes de termes dans un si petit discours, et jamais personne ne fit mieux voir aussi combien il était éloigné de prétendre exclure par ces termes la présence réelle du corps de Jésus-Christ, dans cette image et dans cette figure de la passion, dans ce mystère, dans ce Sacrement, dans ce gage, dans ce legs testamentaire. Car c'est ce même S. Gaudence qui, dans ce même discours, en opposant l'état de la grâce à celui de la loi, comme un état qui contient la vérité à celui qui ne contenait que des figures, s'exprime de cette sorte : *En cet état de vérité, dans lequel nous sommes, un seul est mort pour tous. Et le même Jésus-Christ nous nourrit, étant immolé dans chaque église particulière au mystère du pain et du vin. Il nous vivifie étant cru; il sanctifie, étant consacré, ceux qui le consacrent. C'est là la chair de l'agneau, c'est son sang; car c'est le pain descendu du ciel qui dit :* Le pain que je donnerai est ma chair pour la vie du siècle. *C'est avec raison qu'il a voulu que par l'espèce du vin son sang fût représenté; car disant, comme il fait dans l'Évangile :* Je suis la vraie vigne, *il nous fait assez voir que tout le vin que l'on offre dans l'Église en figure de sa passion est son sang..... Lui donc qui est créateur et Seigneur de toute la nature, et qui de la terre produit le pain, fait ensuite du pain son propre corps, parce qu'il le peut et l'a promis. Et comme de l'eau il fait du vin* (dans l'ordre de la nature), *il fait aussi du vin son sang.*

Nous avons fait voir que ce changement qui se fait, selon S. Gaudence, du pain au corps de Jésus-Christ, par une action réelle et par un effet de la toute-puissance de Dieu, ne peut sans extravagance être rapporté à l'institution d'un signe; étant visible que ce n'est pas un discours raisonnable que de dire que celui qui étant le créateur de la nature produit le pain de la terre, fait ensuite du pain la figure de son corps, et qu'il le fait parce qu'il le peut, et qu'il l'a promis n'y ayant aucun rapport entre cette action très-réelle de faire que la terre produise du pain, et cette institution du pain pour signe et pour figure du corps, qui ne marque aucune puissance; outre que le mot de *propre corps* détermine clairement tout ce passage au corps véritable de Jésus-Christ, comme nous l'avons encore montré (ci-dessus, l. 4, c. 10). Et s'il en pouvait rester quelque doute, ce qui suit dans la même homélie est capable d'en convaincre les plus opiniâtres, pourvu qu'ils ne veuillent pas renoncer visiblement au sens commun.

Ne prenez pas, dit-il (tract. 2 in Exod.), *ce Sacrement pour une chose commune et terrestre; mais croyez qu'il a été fait, par le feu du S.-Esprit, ce qu'on vous dit qu'il est. Car ce que vous recevez, est le corps de ce pain céleste; c'est le sang de cette vigne sacrée. Car lorsqu'il présenta à ses disciples le pain et le vin consacrés, il leur dit : Ceci est mon corps, ceci est mon sang. Croyons, je vous prie, celui que nous avons cru. La vérité est incapable de mensonge..... Croyons tout ce qui nous a été enseigné, et de la manière qu'il nous a été enseigné, en nous gardant bien de rompre cet os très-solide :* Ceci est mon corps, ceci est mon sang. *Que s'il reste encore quelques doutes à quelqu'un qui n'aient pas été levés par cette explication, qu'il les consume par l'ardeur de la foi.* Il n'y a rien dans ce passage que de décisif pour la foi de la présence réelle. S. Gaudence insiste sur la vérité de ces paroles : *Ceci est mon corps* et il fait voir par-là qu'il les faut prendre à la lettre, comme nous l'avons prouvé (ci-dessus, l. 3, c. 9).

Il représente le sens de ces paroles comme difficile; et il s'ensuit de là qu'elles ne se prennent ni en un sens de figure, ni en un sens d'efficace, comme nous l'avons encore prouvé (ci-dessus, l. 2, c. 1). Ainsi i

détermine clairement tous ces mots de *figure* et d'*image*, dont il se sert, et il fait voir qu'ils sont très-compatibles avec la créance de la présence réelle et de la transsubstantiation.

Ce n'est pas que ces mots enferment d'eux-mêmes cette doctrine, ni qu'ils la signifient littéralement et grammaticalement ; et c'est ce que je supplie M. Claude de bien remarquer. Car il est très-vrai que figure comme figure, image comme image, n'enferment point la vérité ; de sorte que l'on n'a jamais droit de conclure, c'est la figure, donc elle contient la vérité. Tant s'en faut que cette conclusion soit juste, que lorsque l'on ne sait rien d'une chose, sinon qu'elle est figure d'une autre, on a droit de conclure qu'elle ne la renferme pas. C'est ainsi que l'on a conclu que tout ce qui était dans l'ancien Testament étant figure, n'était pas la vérité même. Mais ce raisonnement était fondé sur ce qu'il ne paraissait par aucune autre preuve qu'il contînt la vérité ; et le titre de figure ne la renfermant pas, on avait droit de prendre ces figures pour des figures exclusives. Ainsi c'est très-bien conclure que de dire : C'est la statue du pape ; donc ce n'est pas le pape même. Mais comme ces termes n'enferment nullement par eux-mêmes la présence réelle de la chose figurée, ils ne l'excluent aussi nullement. De sorte que si l'on sait par d'autres preuves que ceux qui s'en servent la croient, on a droit de conclure qu'ils l'enferment.

On peut faire les mêmes réflexions sur les autres termes dont les ministres abusent. S'il est question, par exemple, du mot de *symbole*, on peut voir en quel sens il est donné à l'Eucharistie par S. Chrysostôme, et juger par-là de sa signification. Il s'en sert dans l'homélie 83 sur S. Matthieu, c'est-à-dire dans un des lieux de toute l'antiquité où la présence réelle est le plus fortement établie. Il reconnaît que les choses qui se passent dans le sacrifice sont les symboles de la mort de Jésus-Christ. *Si Jésus-Christ*, dit-il, *n'est point mort, de quoi nos mystères sont-ils symboles?* Τινὸς σύμβολα τὰ τελούμενα. Mais c'est le même S. Chrysostôme qui avait dit auparavant à son peuple : *Croyons Dieu en toutes choses, et ne le contredisons point, encore que ce qu'il nous dit semble contraire à nos pensées et à nos yeux ; et que l'autorité de sa parole soit plus forte sur nous que nos yeux et nos pensées. Pratiquons cela dans nos mystères ; ne regardons pas seulement les choses offertes, mais attachons-nous à sa parole ; car sa parole ne nous peut tromper, au lieu que nos sens s'abusent facilement. Puis donc que sa parole nous dit :* Ceci est mon corps, *soyons-en persuadés ; croyons-le, voyons-le avec les yeux de la foi.* C'est le même qui leur avait dit : *Combien y en a-t-il qui disent : Je voudrais bien voir son visage, sa forme, ses habits. Vous le voyez lui-même, vous le touchez, vous le mangez.* C'est le même qui leur avait dit : *Jésus-Christ ne s'est pas contenté de se faire homme, d'être fouetté, d'être crucifié pour nous ; mais il se mêle lui-même en nous, et il nous rend son propre corps, non seulement par la foi, mais en effet et réellement.* Enfin c'est ce même S. Chrysostôme qui donne dans tous ses ouvrages tant de preuves éclatantes de sa foi sur la présence réelle, que l'on peut dire avec vérité qu'il n'y a point d'auteur catholique des derniers temps où elle soit plus fortement exprimée, et par un si grand nombre de passages. Nous avons d'autant plus de droit de le dire, qu'une grande partie de ces passages a été alléguée dans le second volume, et mise à couvert des vaines distinctions des ministres. Ainsi il faudrait être bien déraisonnable pour ne pas avouer que le mot de *symbole* ne peut signifier, dans les ouvrages d'un auteur qui s'explique si clairement sur la présence réelle, qu'un symbole joint à la chose signifiée.

Les Pères que nous venons d'alléguer ne suffisent que trop pour nous assurer du sens de ces termes. Car étant par leur nature susceptibles de ces différentes déterminations que nous avons marquées, et ayant été déterminés à signifier non de pures figures et de purs signes, mais des figures et des signes de Jésus-Christ présent, par l'usage de tous les auteurs qui ont écrit depuis mille ans, on ne saurait prétendre que les Pères les aient pris en un autre sens, à moins que d'en avoir des preuves démonstratives. Il est si naturel qu'un même terme signifie toujours la même idée ; il est si difficile que des mots changent de sens par toute la terre ; il est si peu probable que ceux qui ont été les disciples des Pères, se soient tous trompés dans l'intelligence de leurs termes, qu'il n'en faut pas davantage pour former une démonstration morale que cela n'est point arrivé. Que doit-on donc dire en voyant de plus, que les principaux d'entre les Pères les ont pris certainement dans le même sens ? Et qu'y aura-t-il de certain au monde si cela ne l'est ?

Quand aucun des autres Pères ne se serait expliqué sur ces termes, un homme tant soit peu raisonnable n'en serait pas le moins du monde ébranlé. Cependant il est arrivé, par un effet de la Providence, qu'ils font connaître assez clairement leur sens dans la plupart des lieux où ils en usent.

Si S. Denis (1) appelle ce qu'il y a d'extérieur dans l'Eucharistie, *des images et des symboles*, il dit que *par ces vénérables symboles Jésus-Christ est signifié et participé ;* de même que Victor d'Antioche dit que *par le symbole du pain nous sommes faits tous participants du corps de Jésus-Christ, et de son sang par le symbole du vin.* Or nous avons fait voir (ci-dessus, l. 2, 3, c. 4) que ces termes s'entendent d'une participation réelle, qui suppose une véritable présence.

Si cet auteur reconnaît dans l'Eucharistie des voiles énigmatiques, il reconnaît aussi qu'ils couvrent une chose divine, à qui il adresse ces paroles qui ne conviennent qu'à Jésus-Christ : *O saint et divin sacrifice ! ôtez ces voiles d'énigmes et de symboles qui vous environnent, et vous montrez clairement à nous en éclairant les yeux de notre esprit par une lumière vive et éclatante.*

(1) De eccles. Hier., l. 4, c. 3.

Si l'auteur des Constitutions apostoliques use quelquefois des termes de *mystère*, d'*antitype du précieux corps de Jésus-Christ*, d'*Eucharistie antitype*, de *symbole* (1), il fait voir clairement (2) ce qu'il entend par ces termes, lorsqu'il rapporte cette prière célèbre de la Liturgie (3) : *Envoyez votre S.-Esprit sur ce sacrifice, afin qu'il fasse ce pain le corps de votre Christ, et ce calice le sang de votre Christ.* Car on a montré ailleurs (4) que cette prière contient une preuve convaincante de la présence réelle et de la transsubstantiation ; et qu'on ne saurait dire avec la moindre apparence que l'on y demande à Dieu, ni qu'il rende le pain figure de Jésus-Christ, ce qui n'a point besoin de l'opération du S.-Esprit ; ni qu'il le remplisse d'efficace, ce qui ne s'exprima jamais en ces termes, auxquels néanmoins toutes les nations du monde se sont portées d'un commun consentement. Et lorsque, prescrivant la manière dont il faut s'approcher de l'Eucharistie, il dit que *chaque ordre prenne chacun à part le corps du Seigneur et le précieux sang, en s'en approchant avec crainte et révérence, comme du corps du Roi.* Car c'est en vain qu'Aubertin prétend éluder ce passage par son explication chimérique de corps typique et de corps symbolique ; puisque, outre que cette distinction est entièrement vaine, et qu'elle a déjà été détruite par une infinité de preuves (ci-dessus, partie 1 de ce vol.), il est visible de plus qu'elle est mal appliquée à ce lieu-là. Car on ne dira jamais d'une image de Jésus-Christ qu'il s'en faut approcher comme du corps de Jésus-Christ ; et si on le disait chacun entendrait par-là que l'on voudrait faire rendre à cette image le même respect qu'on rend à Jésus-Christ même. Ce qui ne se pourrait dire sans impiété de l'Eucharistie, si elle ne contenait réellement Jésus-Christ.

Enfin il marque clairement ce qu'il entend, soit en ce qu'il use souvent des mots de *corps de Jésus-Christ*, en disant que *nous participons au corps de Jésus-Christ*, que *nous le prenons ;* de même que les catholiques après s'être servis des mots de *sacrement*, d'*espèce* et de *symbole*, emploient souvent aussi ceux de *corps* et de *sang de Jésus-Christ*, par la pente qui vient de leur doctrine, qui les porte à mêler ces sortes d'expressions ; soit en ce qu'il dit (5) que *ceux qui communiaient confirmaient par l'Amen* ces mots de *corps de Jésus-Christ*, que le prêtre leur disait en leur présentant la communion. Car cette confession, jointe à ce que le prêtre disait en donnant l'Eucharistie, formait cette proposition entière : *C'est le vrai corps de Jésus-Christ.* Et cette proposition contient un aveu solennel de la doctrine de la présence réelle, étant destinée pour étouffer et pour désavouer, non ces doutes chimériques, *si l'Eucharistie est figure, ou si elle a quelque vertu ;* mais le doute naturel que la difficulté du mystère produit d'elle-même, à savoir que le pain soit efficacement changé au corps même de Jésus-Christ (1).

Les autres Pères qui se servent de ces termes en font de même. Eusèbe (2) appelle à la vérité l'Eucharistie *le mémorial* du corps et du sang du Seigneur ; mais il témoigne au même endroit que c'est un mémorial qui contient la vérité même : au lieu que les anciens sacrements ne contenaient que des images toutes pures, σύμβολα καὶ εἰκόνας, οὐκ αὐτὴν ἀληθείαν περιέχοντα. Il l'appelle *symbole et image du propre corps de Jésus-Christ* (3), aussi bien que Procope de Gaza (4) ; c'est-à-dire, sacrement du propre corps de Jésus-Christ. Mais l'un et l'autre témoignent au même lieu que c'est dans l'Eucharistie que s'accomplit cette prophétie célèbre de David : *Vous n'avez point voulu de sacrifice et d'oblation, mais vous m'avez formé un corps.* C'est-à-dire que l'on offre dans l'Eucharistie l'unique corps de Jésus-Christ, au lieu de tous les sacrifices de l'ancienne loi. Et Eusèbe enseigne de plus qu'on l'offre en sacrifice propitiatoire, en disant expressément, dans la Vie de Constantin (l. 4, c. 45), qu'à la dédicace de l'église de Jérusalem, une partie des évêques étaient occupés *à rendre Dieu propice par des sacrifices non sanglants.*

Gélase de Cyzique se sert du mot de *symboles ;* mais il témoigne en même temps que ces symboles sont le corps véritable de Jésus-Christ. *Il ne faut pas,* dit-il (in Diatyp.), *dans cette table divine, être bassement attentif au pain et au calice qui sont proposés ; mais en élevant notre esprit, il faut contempler par la foi l'Agneau de Dieu, qui ôte les péchés, gisant sur cette table, et immolé sans effusion de sang ; et prenant véritablement son précieux corps et son sang, il faut croire que ce sont les symboles de la résurrection.* Est-ce le corps de Jésus-Christ dans le ciel qui est le symbole de la résurrection ? Ce serait une pensée si ridicule, que M. Claude n'oserait le dire ; outre que ce corps de Jésus-Christ dans le ciel n'est pas pris, et que le mot de λαμβανειν, dont cet auteur se sert, ne s'applique pas à un objet de l'esprit. Est-ce une figure de Jésus-Christ ? Mais le mot de *verè* qui y est joint exclut le sens de figure, puisqu'il n'est employé que pour prévenir un doute, et que jamais personne ne douta que le pain pût être la figure de Jésus-Christ (5).

Je ne crois pas être obligé de réfuter ici le sens qu'Aubertin donne au mot de *verè* dans le passage de Gélase, en prétendant que cet auteur l'a pris pour *dévotement et sincèrement.* Car comme il n'a pu autoriser ce prétendu sens par aucun passage où le mot de *verè* soit employé en ce sens, et qu'il est contraire

(1) L. 5, c. 3, l. 6, c. 29.
(2) Ibid., c. 23.
(3) L. 8, c. 12.
(4) *Perpét.*, t. 2, l. 6, c. 1 (ci-dessus, part. 1 de ce volume).
(5) Const. l. 8, c. 13.

(1) Voy. *Perp.*, t. 2, l. 4, c. 2, 3, 8 et 9 (part. 1 de ce volume).
(2) L. 1, de Præp. ev., c. 10.
(3) Demonst. Evan., l. 8.
(4) Com. in Genes.
(5) Voy. *Perp.*, t. 2, l. 4, c. 4 et 8 (part. 1 de ce vol.).

à l'usage et à l'impression commune, il ne peut que servir d'exemple de la hardiesse de ce ministre à se jouer des passages des Pères qui détruisent son erreur.

L'Eucharistie est une figure, selon S. Éphrem, qui dit (1) que Jésus-Christ bénit le pain en *figure de son corps, et le calice en figure de son sang.* Mais qu'est-ce qu'enferme cette figure, selon ce même saint? Il le déclare dans la suite de ce traité par ces paroles : *Participez au corps immaculé et au sang du Seigneur avec une foi très-pleine, vous tenant assuré que vous mangez l'Agneau même tout entier.* Cette foi très-pleine qu'il exige pour bannir le doute qui peut s'élever sur ce mystère; cette remarque qu'il fait, que le corps de Jésus-Christ est entier dans l'Eucharistie, excluent manifestement le sens de *figure* et de *vertu*, qui ne produisant point ces sortes de doutes, ne portent jamais les Pères à se servir de ces termes pour les prévenir (2).

C'est le mystère du corps et du sang, selon S. Jérôme. *Le Seigneur*, dit-il (in cap. 41 Ezech.), *fit la pâque du genre humain dans le cénacle, et dans un large et spacieux cénacle, purifié de toute souillure, orné et préparé pour le banquet spirituel, où il donna à ses disciples le mystère de son corps et de son sang, et nous laissa la fête éternelle de l'Agneau immaculé.* Mais si quelqu'un pouvait douter, sur ces paroles, de la foi de ce Père, il ne faudrait que le renvoyer à sa lettre à Hébidie, où il pousse plus loin cette réflexion sur le cénacle. *Écoutons*, dit-il, *avec docilité ce qui est dit, que le pain que le Seigneur rompit et qu'il donna a ses disciples est le corps de notre Sauveur, lui-même leur ayant dit :* Ceci est mon corps... *Si donc le pain qui est descendu du ciel est le corps du Seigneur, et le vin qu'il donne à ses disciples est son sang, le sang du nouveau Testament versé pour plusieurs, méprisons les fables judaïques, et montons avec le Seigneur dans ce grand cénacle préparé et nettoyé pour recevoir dans ce lieu élevé le calice du nouveau Testament.*

Théodoret (Dialog. 2) appelle le pain et le vin, après la consécration, les symboles mystiques. Mais en recevant ces symboles, on reçoit le corps et le sang de Christ, selon cet auteur. *Crois-tu*, dit l'éraniste, *recevoir le corps et le sang de Christ? Oui, je le crois*, répond l'orthodoxe. *On croit*, dit-il encore, *que ces symboles sont ce qu'ils ont été faits* (c'est-à-dire corps de Jésus-Christ), *et on les croit et les adore comme étant ce qu'ils sont crus.*

L'Eucharistie est un sacrement salutaire, selon le même auteur. Mais ce sacrement salutaire est l'original et l'archétype des figures de l'ancien Testament, et le corps de Jésus-Christ. *L'Apôtre*, dit-il (in Epist. ad Corint.), *les fait ressouvenir de cette très-sainte nuit dans laquelle le Seigneur mit fin à la pâque typique, et montra l'original de cette figure; il ouvrit la porte du sacrement salutaire, et donna son précieux corps et son précieux sang non seulement aux onze apôtres, mais aussi à celui qui le trahissait.*

C'est le sacrement du corps de Jésus-Christ, selon S. Isidore, qui enseigne (in Exod., c. 15) que ce que Moïse dit, qu'*il était défendu aux étrangers de manger l'agneau pascal, et qu'il devait être mangé dans une même maison, et qu'on ne devait point porter de sa chair dehors, s'entend proprement du sacrement du corps de Jésus-Christ.* Mais la suite fait bien voir ce qu'il renferme sous ces mots de *sacrement du corps de Jésus-Christ. Il nous est commandé*, dit-il, *de manger ce corps et ce sang dans une même maison, c'est-à-dire dans la même église, et de ne le point porter dehors, c'est-à-dire parmi les hérétiques, qui se sont retirés de l'unité de l'Église catholique.* Il est bien visible que par les mots de *sacrement du corps du Seigneur* il n'entend pas un simple sacrement et une simple figure du corps, puisqu'il ajoute que ce corps est mangé dans l'Église, et qu'il prend sans doute le mot de *corps* au même sens lorsqu'il dit qu'*il est mangé*, que dans cette expression, *sacrement du corps du Seigneur.* Or quand on parle du *sacrement du corps du Seigneur*, le mot de *corps* est pris proprement, et par conséquent ce même mot répété une ligne après doit aussi être pris pour le véritable corps du Seigneur, et non pour figure de ce corps. *Quod ait de agni illius esu : « Omnis alienigena non manducabit ex eo. In unâ domo comedetis, nec efferetis de carnibus ejus foràs : » hoc de corporis Christi sacramento, cujus agnus ille figuram obtinuit, propriè tenetur scriptum. Cujus corpus et sanguis in unâ domo, id est, in unâ Ecclesiâ, vesci præcipitur; nec efferri foràs, in plebibus scilicet hæreticorum.*

Qui s'étonnera après cela que quelques Pères se soient servis en quelques endroits de ces mêmes termes sans les expliquer? Les catholiques prennent-ils la peine de s'expliquer toutes les fois qu'ils appellent l'Eucharistie *Saint-Sacrement*, ou *symbole*, ou *espèce*, ou *hostie?* N'est-ce pas au contraire un effet nécessaire que l'usage rende ces sortes d'explications inutiles, parce qu'il imprime de lui-même dans l'esprit les mêmes idées que l'on imprimerait par une explication ennuyeuse?

Que M. Claude ne nous dise donc plus que S. Jérôme, dans son Commentaire sur Jérémie, dit que *c'est le vin dont on accomplit le type de son sang;* que S. Augustin (in psalmo 3) et Bède après lui disent que Jésus-Christ *témoigna une patience admirable quand il admit Judas au banquet où il donna à ses disciples la figure de son corps et de son sang.* Qu'il ne nous dise plus qu'Eustathe, S. Basile et S. Grégoire de Nazianze (1) se servent du mot d'*antitype;* que Gélase dit que *l'on célèbre dans le mystère la ressemblance du corps de Jésus-Christ.* Qu'il ne fasse point valoir ce que dit S. Macaire (hom. 27), qu'*il n'était point encore venu dans l'esprit des patriarches qu'on dût offrir dans l'Église le pain et le vin antitypes de la chair et*

(1) Tract. de Natur. Dei, cur non scrut.
(2) *Perpét.*, l. 2, c. 4, c. 1. *Ibid.*, t. 1, l. 7, c. 3, et t. 2, l. 5, c. 9.

(1) Tract. de Duab. nat., cont. Nest. et Eutych.

du sang de Jésus-Christ, et qu'il reconnaisse que ces sortes d'objections sont entièrement vaines et inutiles. Car pourquoi ne se seraient-ils pas servis de ces termes? La nature du mystère de l'Eucharistie, telle que les catholiques la conçoivent, les y portait; l'usage les y autorisait. Ces termes n'étaient point devenus odieux par aucune hérésie qui en eût abusé. La foi de l'Église sur ce mystère était marquée par une infinité d'expressions qui déterminaient le sens de celles-là. Il était donc impossible qu'ils ne s'en servissent, et l'on doit plutôt admirer comment ils s'en sont servis si rarement, qu'il y a peu de ces passages qui ne soient joints à quelque explication qui fait clairement voir leur sentiment. Il faudrait avoir cette équité, dans les disputes, de ne remplir pas les livres de ces vains arguments qui marquent un dessein d'éblouir les simples par ces amas trompeurs de passages où il n'y a ni solidité ni apparence dans le fond. Mais surtout il faudrait éviter certaines suppositions captieuses ou entièrement fausses, comme celles que fait M. Claude en avançant généralement que *quoiqu'il ne soit pas tout-à-fait hors d'apparence que des gens qui croient la transsubstantiation, usent quelquefois des termes de signe, d'image et de figure, c'est néanmoins rarement lorsque la dispute les y contraint, et que la suite du raisonnement les y conduit.* Car il est bien vrai qu'il y a quelques-uns de ces termes qui sont devenus odieux par le mauvais usage que les sacramentaires en ont fait; mais il est certain que le sens de ces termes en soi est si nécessaire à l'explication du mystère, qu'au même temps qu'on en évite quelques-uns par la raison que nous venons de marquer, on en conserve d'autres qui ont le même sens.

Que l'on demande à tous les théologiens ce que signifie le mot de *sacrement;* ils répondront tous, avec S. Augustin, qu'il ne signifie rien autre chose qu'un signe sacré; et souvent même ils prennent ce terme dans cette signification précise et grammaticale qui n'enferme rien que d'être signe d'une chose sacrée. C'est ainsi que le cardinal Pullus (p. 8, c. 1), parlant des figures anciennes de l'Eucharistie qui avaient été dans la loi écrite, les appelle les *sacrements du corps et du sang du Seigneur. Les sacrements*, dit-il, *du corps et du sang du Seigneur ont précédé dans l'ancien peuple, et ont fait le même effet que les nôtres dans ceux qui croient; non que la figure ait la force de la chose même, mais parce que Dieu, qui peut tout, a voulu donner par l'ombre ce qu'il nous donne présentement par la vérité.*

Cependant quand ce même terme est appliqué à l'Eucharistie, aucun catholique ne fait difficulté de s'en servir, et n'a besoin d'y être conduit par la dispute et par la suite du raisonnement, parce que l'on y joint aussitôt l'idée entière du mystère.

L'Église ne dispute ni ne raisonne quand elle chante à l'honneur de ce mystère, *Tantum ergo Sacramentum veneremur cernui.*

Hugues de S. Victor ne disputait point lorsqu'il dit (1) *que le prêtre, après des signes de croix, élève avec l'une et l'autre main le sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ, et le met ensuite sur l'autel, pour signifier l'élévation du corps de Jésus-Christ sur la Croix.*

S. Edmond, archevêque de Cantorbie, ne disputait point, lorsqu'il appelle (tom. 3 Biblioth.) tellement l'Eucharistie un sacrement dans une instruction envoyée aux moines de Pontigny, qu'il ne la décrit du tout que par ses effets, sans faire mention de ce qu'elle enferme, parce qu'il supposait que ces religieux le savaient assez. *Le quatrième sacrement*, dit-il, *est le sacrement de l'autel, qui confirme et fortifie le pénitent, l'aide à éviter le péché, le réconcilie, le soutient. Car dans la dernière cène que Jésus-Christ fit avec ses disciples bien-aimés, il établit ce sacrement en mémoire de sa passion.*

Que ne dirait point M. Claude, s'il avait trouvé ce passage dans quelque ancien auteur, et combien ferait-il valoir que dans un discours qui a pour but d'instruire des religieux de ce mystère, on ne leur en apprenne autre chose, sinon que c'est un sacrement, c'est-à-dire un signe sacré qui est établi en mémoire de la passion, et qu'il a plusieurs effets spirituels? Mais les hommes ne parlent point du tout selon ses fantaisies. Ils ne s'attachent point servilement à la signification grammaticale des mots : ils y joignent les idées qu'ils tirent de la doctrine de l'Église de leur temps; et comme ils supposent que tous les autres en font de même, ils se dispensent de la peine de les exprimer. C'est ainsi que S. Anselme ne s'en est pas mis en peine, lorsqu'il nous dit (2) que Jésus-Christ ayant fait la solennité de la pâque ancienne, passa à la nouvelle, qu'il voulut que son Église célébrât en mémoire de la rédemption qu'il leur avait procurée; et qu'au lieu de la chair et du sang de l'agneau, il institua le sacrement de son corps et de son sang.

Il n'y a point non plus d'ancien théologien (3) qui fasse difficulté de se servir du mot d'*oblata* et avant et après la consécration, de dire qu'on la rompt, qu'on la reçoit, qu'elle signifie Jésus-Christ; et cela sans s'expliquer davantage, si ce n'est par rencontre.

Oblata, dit l'auteur d'un livre intitulé GEMMA ANIMÆ, *non integra sumitur, sed in tria dividitur : unum in calicem mittitur, aliud à sacerdote consumitur, tertium in pixidem moratur, ad viaticum reponitur, quia corpus Domini est triforme. Pars in calicem missa, est corpus Domini jam assumptum in glorià; pars comesta, est corpus Christi, id est, Ecclesia.* Qu'est-ce que cette oblation, qui se divise et que l'on compare avec le corps de Jésus-Christ et avec l'Église, comme signifiant l'un et l'autre? C'est le sacrement extérieur qui cache le corps de Jésus-Christ. Cet auteur le croyait très-réellement présent, comme il paraît par ces paroles (cap. 15) : *De même que par la parole du Seigneur le monde a été créé de rien; ainsi par la même*

(1) De specialibus Miss. observat.
(2) Enarrat. in Matth., c. 20.
(3) Bibl. Patr., p. 1189.

parole du Seigneur, ces espèces de choses sont changées véritablement au corps et au sang du Seigneur. Mais c'est cette créance même qu'il avait, et qu'il savait que tous les autres avaient, qui l'empêche de s'expliquer plus précisément.

On use avec la même liberté du mot d'*hostie*. On appelle hostie ce que l'on offre même avant la consécration. *L'hostie*, dit S. Bonaventure (in Expos. Missæ), *est mise proche du calice, parce que Jésus-Christ est immolé pour l'Église.*

CHAPITRE V.

Que la preuve que M. Claude tire des occasions où les Pères se sont servis des mots d'antitype et d'image, est entièrement vaine. Sophismes d'Aubertin qui sont éclaircis par la même remarque.

Ce que nous avons dit dans les chapitres précédents, de la manière dont l'esprit supplée à l'imperfection de certains termes, en ne demeurant pas dans l'idée précise qu'ils excitent, mais en y joignant toutes celles que la foi a coutume d'y joindre, fait voir combien il y a peu de solidité dans la cinquième des preuves que M. Claude propose contre la doctrine de l'Église, quoiqu'il la pousse avec sa véhémence ordinaire, et qu'il en paraisse fort satisfait. « J'ajouterai, dit-il, pour une cinquième preuve, qu'il y a certaines occasions fortes où il n'est pas concevable que si les SS. Pères eussent eu la croyance de la transsubstantiation, ils n'eussent dit *réalité*, au lieu de dire *figure* et *signe;* et néanmoins ils ont dit *figure* et *signe*, au lieu de dire *réalité*. En voici quelques exemples : L'auteur des Constitutions apostoliques nous donne un formulaire d'action de grâces pour la communion, où il nous fait dire : *O notre Père, nous te rendons grâces pour le sang précieux de Jésus-Christ qui a été répandu pour nous, et pour son précieux corps dont nous célébrons ces figures, lui-même nous ayant commandé d'annoncer sa mort.* En bonne foi était-ce le lieu de dire *figure*, s'il eût cru *réalité?* Qui ne sait que dans l'ardeur de la dévotion l'âme d'un communiant qui croit *la réalité*, n'a garde de quitter son principal objet, la personne même et la substance de son Sauveur, pour s'amuser à des figures? S. Grégoire de Nazianze raconte la guérison miraculeuse de Gorgonie sa sœur, et la rapporte au S.-Sacrement en ces termes : *Versant*, dit-il, *un torrent de pleurs, à l'exemple de celle qui arrosa de ses larmes les pieds de Jésus-Christ, elle déclara qu'elle ne bougerait de là qu'elle n'eût obtenu la santé. Ses pleurs furent le parfum qu'elle répandit sur tout son corps. Elle les mêla avec les antitypes, ou les figures du corps et du sang de Jésus-Christ, autant que sa main en avait pu réserver. Et incontinent, ô miracle! elle se sentit guérie et se retira.* Si S. Grégoire croyait qu'il y avait deux choses au Sacrement, la figure et la réalité, n'était-ce pas la dernière de toutes les impertinences, de rapporter ce miracle à la figure, sans rien dire de la réalité? Je suis persuadé que l'auteur n'en userait pas de la sorte. Il n'aurait garde d'appeler dans cette occasion le Saint-Sacrement *figure;* il ne manquerait pas de rapporter ce miracle au corps même, et d'en tirer une preuve de sa présence.

« Cependant vous voyez de quelle manière S. Grégoire en use. Je trouve dans les œuvres de ce même Père une oraison fort éloquente, et qui satisfait bien à la nécessité de son sujet. Car il s'agissait de sauver la ville de Nazianze, que le préfet de l'empereur menaçait de saccagement et de ruine. Ce bon prélat, qui en était évêque coadjuteur de Grégoire son père, sollicite le préfet à user de miséricorde avec une véhémence incomparable. Il le prie, il le conjure; il lui met devant les yeux tout ce qu'il y a de touchant dans la religion : et entre autres choses, il lui parle du Saint-Sacrement. *Je mets*, dit-il, *devant vos yeux cette table où nous communions ensemble, et les figures de mon salut, que je consacre de cette même bouche dont je vous offre ma requête; ce Sacrement, dis-je, qui nous élève au ciel.* Sans mentir, si le Sacrement est le corps même de Jésus-Christ en substance, on ne vit jamais une expression ni plus lâche ni plus froide, ni qui réponde moins au zèle et au dessein de Grégoire. Quelle apparence y a-t-il qu'il eût parlé de la sorte, si dès lors on eût cru ce que l'Église romaine croit aujourd'hui? Mais plutôt n'eût-il pas dit : Je mets devant vos yeux cette table où nous communions ensemble, et le corps même de mon Sauveur que je fais de cette même bouche dont je vous prie? Mais au lieu de cela, il ne lui parle que des *figures* de son salut. »

Aubertin propose le même argument, et avec la même force, en divers endroits, et entre autres sur ce même passage de S. Clément : *Le cardinal du Perron*, dit-il, *ne prend pas garde qu'il rend par-là ridicule le discours de cet auteur. Je dis qu'il le rend ridicule; car si sa pensée avait été que Jésus-Christ eût donné à ses disciples son corps et son sang couverts des accidents du pain et du vin, il n'aurait jamais dit qu'il leur donna les antitypes et les symboles de son corps et de son sang. Car ne se rendrait-on pas ridicule, si, pour signifier qu'un époux a donné son corps à son épouse, on disait qu'il lui a donné son habit, figure de son corps? Ou si, pour marquer qu'un roi aurait donné à quelqu'un une bourse de cent pistoles, on disait qu'il lui a donné une bourse figure de cent pistoles?*

Mais toutes ces déclamations s'évanouissent d'elles-mêmes, quand on a compris le principe que nous avons établi. Elles auraient quelque lieu, si l'esprit demeurait dans la signification grammaticale des mots de *sacrement*, de *figure*, d'*antitype*, d'*image;* mais il n'y demeure pas. La foi qui unit dans l'esprit des fidèles cette idée de figure avec celle de Jésus-Christ réellement présent, ne leur permet pas de les séparer. Car lorsque ces expressions excitent l'idée qu'elles marquent précisément, toutes les autres qui y sont jointes se présentent en même temps à l'esprit. On conçoit donc par le mot de Saint-Sacrement, non un simple signe, mais tout ce qu'enferme le mystère de

l'Eucharistie; c'est-à-dire le corps de Jésus-Christ couvert d'un voile qui le cache.

Ainsi comme l'effet des expressions se doit juger non par la signification précise des termes, mais par l'impression qu'elles font sur l'esprit, il n'est pas étrange que des auteurs catholiques se servent indifféremment de celles qui sont par elles-mêmes défectueuses, et de celles qui ne le sont pas, lorsque les unes et les autres proposent à l'esprit le même objet, qu'elles y font la même impression, et qu'elles sont par conséquent également capables de toucher le cœur.

C'est ce que M. Claude n'aurait pas manqué de reconnaître, s'il lui eût plu de faire réflexion sur le langage dont l'Église romaine se sert dans les occasions où elle a plus d'intention d'exciter la dévotion et la révérence de ses enfants pour ce mystère. Car il aurait vu qu'elle emploie fort souvent ces mêmes termes qui n'en signifient d'eux-mêmes qu'une partie, et qu'elle les croit aussi propres que les autres pour nous porter à l'amour et à l'adoration de Jésus-Christ, comme présent dans l'Eucharistie. Cela paraît par l'office qu'elle a composé à l'honneur de ce mystère. Car dans l'oraison qu'elle répète à toutes les heures de cet office, elle n'appelle l'Eucharistie que des noms de *Sacrement merveilleux*, et de *mystère du corps et du sang du Seigneur*. Elle témoigne une révérence particulière à ces vers d'une hymne qu'elle chante en cet office : *Tantum ergo Sacramentum veneremur cernui*, et les choisit d'ordinaire quand on ne la récite pas tout entière. Cependant, si l'on s'arrête à la lettre, l'Eucharistie n'y est appelée que du nom de grand Sacrement, c'est-à-dire de grand signe. Elle va même plus loin : car parmi les antiennes, qui sont des versets qu'elle choisit pour s'y appliquer en particulier, on en trouve plusieurs où l'Eucharistie est marquée par les mots de blé, de froment et de vin. « *A fructu frumenti et vini multiplicati fideles, in pace Christi requiescunt.* » *Le pain de Jésus-Christ est délicieux*, dit-elle dans une autre, *et il comblera les rois de délices. Les saints prêtres*, dit-elle encore, *offrent de l'encens et des pains au Seigneur. Il les a nourris de la fleur du froment, et les a rassasiés du miel de la pierre.* Si les déclamations de M. Claude étaient justes, elles auraient autant de lieu contre ces endroits de l'office de l'Église, que contre les Pères qu'il accuse; et il en pourrait conclure de même, qu'il n'est point croyable qu'elle les prenne au sens de la présence réelle. Mais comme il est certain néanmoins qu'elle les y prend, il doit apprendre de là qu'il ne juge pas bien de la signication de ces termes, et que pour en trouver le véritable sens, il faut joindre à leur signification grammaticale et littérale, celle qu'ils tirent de la créance de ceux qui s'en servent. De sorte que pour prouver que les Pères ne les ont pas pris au même sens que les catholiques, il faudrait qu'il eût prouvé qu'ils n'ont pas eu la même créance qu'eux.

On doit conclure du même principe que c'est très-mal juger de la signification des termes dans une matière particulière, que de s'arrêter à la signification générale que ces termes peuvent avoir dans les autres matières, parce que les opinions que l'esprit a sur un sujet particulier peuvent changer et déterminer cette signification générale. Ainsi il est certain que quand les théologiens latins se servent des mots de consacrer et de consécration dans toute autre matière que celle de l'Eucharistie, et quand les Grecs se servent de ceux d'ἁγιάζειν et d'ἁγιασμός, ils n'entendent que la destination d'une chose au service et au culte de Dieu, qui les tire de l'usage commun et profane. Mais quand ils appliquent ces termes à l'Eucharistie, ils entendent le changement réel du pain au corps de Jésus-Christ. C'est donc un pur sophisme d'argumenter de la signification générale de ces termes, à la signification spécifique et particulière qu'ils ont dans la matière de l'Eucharistie; c'est néanmoins un sophisme où Aubertin tombe fort souvent. *On prouve*, dit-il en un endroit, *invinciblement que le pain n'a pas changé de nature par le mot même de sanctification dont se sert S. Augustin. Car sanctifier quelque chose ne signifie jamais changer sa substance, ni l'anéantir.* Ce qu'il prétend faire voir par plusieurs passages où ce mot est employé par les Pères en d'autres matières, sans qu'ils y conçoivent aucun changement. Il prétend conclure de là qu'il ne signifie donc pas un changement de substance dans la matière de l'Eucharistie. Mais cette conclusion est fausse et sophistique : car si S. Augustin a cru autre chose du sacrement de l'Eucharistie que des autres sacrements, il a sans doute pris ce mot en un autre sens en parlant de ce sacrement qu'en parlant des autres; comme tous les catholiques le prennent en un autre sens, quand ils l'appliquent à l'Eucharistie, que quand ils s'en servent en d'autres matières. Tout dépend donc de s'assurer du sentiment de S. Augustin. C'est sa doctrine qui doit régler la signification de ces termes. Et si M. Claude en veut tirer avantage, il faut qu'il ait prouvé auparavant que S. Augustin ne croyait pas la présence réelle. Autrement il ne fera proprement que de supposer ce qui est en question.

On peut voir encore une illusion toute semblable dans la page 699 du livre d'Aubertin, où, de ce que S. Augustin appelle l'Eucharistie *Sacramentum mensæ suæ*, comme il appelle le baptême *sacramentum lavacri*, il forme cet argument sophistique : *S. Augustin prend le mot de sacrement lorsqu'il parle de l'Eucharistie, comme il le prend lorsqu'il parle du baptême.* Or quand il parle du baptême, il entend par ce terme un signe, c'est-à-dire l'eau, signe du sang de Jésus-Christ; donc par le Sacrement de la table, il entend le pain et le vin, sacrements du corps et du sang de Jésus-Christ. Pour y répondre nettement, il n'y a qu'à lui dire que si S. Augustin a eu une autre idée de l'Eucharistie que du baptême, il a pris le mot de sacrement appliqué à l'Eucharistie, d'une autre manière qu'en l'appliquant au baptême; n'y

ayant rien de si commun que de déterminer ainsi la signification générale des termes par la matière à laquelle on les applique. Son raisonnement ne conclut donc qu'en supposant que S. Augustin n'a pas eu la doctrine catholique dans l'esprit; c'est-à-dire qu'Aubertin ne conclut qu'il a raison, que pourvu qu'il ait auparavant prouvé qu'il l'ait. Voilà de quoi il a rempli ce grand livre dont les ministres font tant de bruit.

LIVRE SECOND.

EXPLICATION PARTICULIÈRE DE QUELQUES PASSAGES OU L'EUCHARISTIE EST APPELÉE *IMAGE FIGURE, MYSTÈRE,* ETC.

CHAPITRE PREMIER.

Que M. Claude place en quelques lieux le mot de figure, où l'Eucharistie n'est point appelée figure, ou si elle est appelée de ce nom, c'est par des raisons particulières, qui ne font rien à cette dispute. Explication du passage de Tertullien du troisième livre contre Marcion.

Quoique tous ces passages où les Pères se servent des mots de *figure* et de *signe* soient fort inutiles à M. Claude, comme nous venons de voir, il est bon de remarquer néanmoins qu'outre l'illusion générale de cette preuve, il en use avec une certaine adresse qu'on pourrait nommer autrement, et qui donne lieu de juger qu'il se sert de toutes sortes de moyens pour venir à bout de ce qu'il prétend. Il aurait mieux fait, par exemple, de ne pas alléguer ce passage de Tertullien (l. 1 cont. Marc., c. 24) : *Ipsum corpus suum repræsentat;* ni celui de S. Jérôme : *Ipse quoque veritatem sui corporis repræsentavit.* Le sens de ces passages est trop contesté pour pouvoir être déterminé à l'avantage de la cause des calvinistes par la seule autorité de M. Claude. Et nous avons fait voir de plus (*Perp.*, t. 2, l. 3, c. 5, ci-dessus dans ce même tome), qu'on ne peut le faire raisonnablement, et que ces passages prouvent, au contraire, que Jésus-Christ rend son corps présent dans l'Eucharistie, selon l'usage le plus ordinaire du mot de *repræsentare,* auquel toutes les circonstances de ces deux passages appliquent l'esprit.

Le passage tiré des Offices de S. Ambroise devait aussi être omis : car nous avons fait voir ailleurs (ci-dessus, l. 6, c. 10) que quand ce Père dit que *Jésus-Christ est offert en image*, cela ne veut pas dire qu'il est offert dans l'image de son corps, mais en image de la clarté avec laquelle il s'offre lui-même à son Père, et s'offrira dans toute l'éternité; S. Ambroise ayant distingué trois états, avec quelques anciens auteurs : l'un qu'il appelle d'*ombre,* qu'il attribue à l'état de la loi, et qui n'avait que des figures toutes pures; l'autre qu'il nomme d'*image*, qui était mêlé de figure et de vérité; l'autre qu'il appelle de *vérité,* c'est-à-dire de vérité sans figure. C'est en ce sens qu'il dit que Jésus-Christ est offert en image; c est-à-dire qu'il n'y est pas offert à découvert comme dans le ciel.

La plupart des passages que M. Claude rapporte de S. Denis sont aussi très-mal allégués, comme il est facile de le lui faire voir en les parcourant.

Le premier est celui-ci (de eccl. Hier., c. 3) : Ἱερουργεῖ τὰ θειότατα, καὶ ὑπ' ὄψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα διὰ τῶν ἱερῶν προκειμένων συμβόλων. *Il consacre les sacrés mystères, et les révérant par ses louanges, il les expose à la vue du peuple par le moyen des symboles sacrés qui sont proposés.* Car il est clair que dans ce passage les mystères divins, qui sont exprimés comme le terme de l'action du prêtre, ἱερουργεῖ τὰ θειότατα, sont quelque chose d'invisible, qui n'est rendu visible que par les symboles; ce qui est très-propre pour donner l'idée du corps de Jésus-Christ rendu présent par le prêtre, et rendu visible par les symboles.

Le second, dont M. Claude ne cite que deux paroles, θεῖα συμβόλα, est celui où cet auteur dit que plusieurs ne s'arrêtent qu'aux *divins symboles.* Et ce passage marque seulement qu'il ne faut pas s'y arrêter, et qu'il faut pénétrer les mystères qui y sont cachés, et qui sont produits par l'action du sacrifice; qu'il faut aller jusqu'aux *prototypes*, c'est à-dire *au corps et au sang de Jésus-Christ*, comme le dit Pachymère, *en croyant,* dit ce commentateur de S. Denis, *que les choses proposées ont été changées au corps et au sang de Jésus-Christ.*

Pour le troisième (1), qui est ce que S. Denis appelle la sainte cène que Notre-Seigneur célébra, ἀρχισυμβόλον, il ne faut que le renvoyer au même Pachymère, interprète de S. Denis, qui explique ce terme par celui de ἀρχικοινωνικόν; c'est-à-dire l'origine et la source de cette sainte communion des fidèles, qui est marquée dans l'Eucharistie. Ainsi cela ne fait rien du tout pour prouver que l'Eucharistie n'est le corps de Jésus-Christ qu'en figure.

M. Claude se trompe encore plus visiblement dans le quatrième, qui est *que l'ablution du pontife se fait devant les sacrés symboles.* Car il prend en cet endroit les symboles non consacrés, dont parle cet auteur, pour les symboles consacrés; et, pour se détromper,

(1) M. Claude, 2e *Réponse*, p. 39.

il n'a qu'à lire trois pages après le lieu où il est parlé de cette ablution; car il y trouvera la consécration de ces symboles. Il est vrai que ce qu'il cite après cet auteur, « que le pontife représente d'une manière sensible par la découverte et la division des symboles, Jésus-Christ notre vie spirituelle, » s'entend des symboles consacrés. Mais le sens n'a aucun rapport à ce que M. Claude prétend. Car cet auteur veut dire seulement que le prêtre, en découvrant les dons, et les divisant en plusieurs parties, représente la manifestation du Verbe, qui est sorti en quelque sorte de l'unité sacrée du sein de son Père, pour s'engager parmi la multiplicité des créatures. Il s'agit donc, non de l'essence de ces symboles, mais de ce que signifie l'action du prêtre, qui les découvre et qui les divise.

Le passage de S. Maxime, commentateur de cet ouvrage, que M. Claude allègue ensuite, n'est pas plus à propos. Cet auteur, expliquant le mot d'image dont S. Denis s'était servi, dit qu'*il appelle du mot d'image des choses véritables, ce qui se passe dans la Liturgie;* par où il entend généralement toutes les cérémonies qui se pratiquaient dans le sacrifice, et non pas seulement le pain et le vin, comme M. Claude le suppose. Il est donc vrai que cet auteur reconnaît qu'il y a dans cette action sainte divers symboles et diverses images; mais il ne prétend nullement dire par-là qu'il n'y ait rien de présent de ce qui est représenté par ces symboles et par ces images. C'est à quoi se réduit tout ce qu'il enseigne en divers lieux sur cette matière.

M. Claude insère aussi entre les passages où il prétend que les Pères ont donné à l'Eucharistie le nom de figure, un lieu de Tertullien tiré du troisième livre contre Marcion, qui mérite d'autant mieux d'être examiné, que quoiqu'il n'ignore pas que M. le cardinal du Perron et plusieurs autres auteurs catholiques y donnent un sens tout différent qui détruit cette prétention, il ne laisse pas de le produire quatre fois, en le déterminant toujours au sens qu'il croit lui être avantageux, sans prendre la peine de réfuter l'explication de ces auteurs, comme ne méritant pas de l'être. Mais, comme je ne suis pas en cela de son sentiment, et que ce procédé de se donner gain de cause par son propre suffrage, ne me semble pas assez équitable, je ne laisserai pas de remettre en question ce qu'il suppose si hardiment, et de lui soutenir que le sens auquel il prend ce passage, est beaucoup moins probable que celui auquel il est pris par le cardinal du Perron. Je rapporterai donc d'abord le passage en latin, parce que le différend consiste dans la manière dont il doit être traduit: *Hoc lignum et Hieremias tibi insinuat, dicturis prædicans Judæis: Venite, mittamus lignum in panem ejus; utique in corvus. Sic enim Deus in Evangelio quoque vestro revelavit, panem corpus suum appellans, ut et hinc jam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retrò corpus in pane propheta figuravit, ipso Domino hoc Sacramentum postea interpretaturo.* On convient de part et d'autre que le but de Tertullien en cet endroit est de réfuter les marcionites, qui prétendaient que le Dieu de l'ancien Testament était contraire au Dieu, Père de Jésus-Christ, auteur du nouveau; et que c'est ce que Tertullien y combat, en faisant voir un parfait accord entre les deux Testaments, et que Jésus-Christ avait souvent accompli et éclairci les figures qui se rencontraient dans l'ancien, ce qu'il ne pouvait faire sans l'approuver. Un des passages qu'il emploie pour prouver cet accomplissement et cet éclaircissement des figures de l'ancien Testament par Jésus-Christ, est celui de Jérémie: *Mittamus lignum in panem ejus*, en prétendant que ce passage s'entend des Juifs, qui ont attaché au bois le pain de Jésus-Christ, c'est-à-dire son corps. Et comme cette explication demandait que l'on fît voir que par le mot *pain* Jérémie avait pu entendre le corps de Jésus-Christ, il se sert des paroles de l'institution de l'Eucharistie pour le prouver. Ce dénouement de l'argument de Tertullien est commun à tous les deux sens. Ainsi en le supposant, il n'y a, pour entendre en quoi le différend consiste, qu'à rapporter la manière dont M. Claude traduit ce passage, en y opposant ensuite celle dont on croit qu'il le faut traduire.

Voici celle de M. Claude (2e Réponse, p. 68). *Dieu*, dit-il, *a appelé le pain son corps, afin que vous reconnaissiez que celui dont le prophète avait anciennement figuré le corps par le pain, a maintenant donné au pain la figure de son corps.*

Et voici celle dont je prétends qu'il le faut traduire: *C'est ce que Dieu a révélé dans votre Évangile même, en appelant le pain son corps; afin de faire connaître par-là que celui dont le prophète avait représenté le corps par le pain longtemps avant qu'il accomplît cette figure, avait voulu dès ce temps-là même que le pain servît à figurer et à signifier son corps.*

Il est visible que comme de la première manière de traduire ce passage, il s'ensuivrait que Tertullien y aurait appelé le pain eucharistique figure du corps de Jésus-Christ, ce qui ne serait néanmoins de nulle importance, il s'ensuit de la seconde qu'il ne l'a point fait, puisque ce n'est pas au pain de l'Eucharistie que Tertullien entend que Jésus-Christ a donné la figure de son corps, mais au pain dont parle le prophète Jérémie, c'est-à-dire au pain en général; et que le mot de figure ne se rapporte pas au temps de Jésus-Christ, mais au temps de ce prophète.

Si l'on considère la seule lettre de ce passage, il faut reconnaître de bonne foi qu'il peut souffrir l'un et l'autre sens. Car c'est une objection tout-à-fait frivole que celle que fait Aubertin contre le sens du cardinal du Perron, qu'il y aurait une *tautologie*, c'est-à-dire une répétition ridicule de pensées, à faire dire d'une part à Tertullien que Jésus-Christ a donné au pain la figure de son corps dès le temps de Jérémie, *ut hinc jam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse*, et d'ajouter ensuite que le prophète avait figuré son corps par le pain, *cujus retrò corpus in pane propheta figuravit;* et que Tertullien aurait

été *stupide* s'il avait parlé de la sorte : *Certè stupidus omninò fuisset, si sic esset locutus.*

Mais cette stupidité n'est que de la part d'Aubertin, qui n'a pu comprendre que ce sont deux pensées toutes différentes, de dire que Jésus-Christ avait voulu, dès le temps de Jérémie, que le pain signifiât son corps, et de dire que Jérémie avait effectivement figuré ce corps par le pain. L'une marque que Jésus-Christ avait réglé et ordonné ce qui s'était fait dans l'ancien Testament; l'autre que le prophète avoit exécuté la volonté de Jésus-Christ. La première représente Jésus-Christ comme maître; et la seconde, Jérémie comme ministre. Et cette subordination de Jérémie à Jésus-Christ marque bien mieux l'accord de Jésus-Christ avec l'ancien Testament, que le simple rapport d'une parole de Jésus-Christ avec la parole d'un prophète.

Cette raison ne prouve pas seulement que le sens du cardinal du Perron n'est pas détruit par l'objection d'Aubertin, mais elle prouve, de plus, que c'est le véritable sens du passage dont il s'agit; parce qu'il paraît clairement par Tertullien même, qu'il n'a pas seulement voulu prouver que l'expression de Jésus-Christ éclaircissait celle du prophète; mais qu'il a voulu de plus marquer que Jérémie avait parlé par l'ordre de Jésus-Christ, et que c'est Jésus-Christ qui avait voulu qu'il se servît du mot *pain* pour signifier son corps. Cela paraît manifestement par un autre lieu de Tertullien, où il rapporte le même passage dans le même dessein, et pour en tirer la même conclusion. C'est dans le livre suivant (l. 4 cont. Marc., c. 40), où il parle ainsi : *Mais pourquoi est-ce que ce fut du pain que Jésus-Christ appela son corps, et non pas une citrouille? Certes, il fallait que Marcion en eût une au lieu de tête, de n'avoir pu comprendre que la raison du choix de Jésus-Christ est que le pain était une ancienne figure du corps de Jésus-Christ, qui dit par la bouche de Jérémie : « Ils ont conçu de mauvais desseins contre moi, disant : Allons, mettons le* BOIS EN SON PAIN; » *c'est-à-dire attachons la croix à son corps. Et c'est pourquoi Jésus-Christ, qui s'est plu à éclaircir les anciennes prophéties, nous a déclaré assez manifestement ce qu'il avait voulu que le pain signifiât dès ce temps-là* (c'est-à-dire, dès le temps de Jérémie), *en appelant le pain son corps* dans l'institution de son mystère.

Le rapport si précis de ces deux passages, et des clauses qu'ils contiennent, ne permet pas de leur donner un sens différent. Dans l'un et dans l'autre, c'est Jésus-Christ qui révèle et qui déclare par ces paroles : *Hoc est corpus meum*, le sens de l'ancienne prophétie de Jérémie. *Sic enim Deus in Evangelio quoque vestro revelavit, panem corpus suum appellans,* dit Tertullien dans le premier. *Satis declaravit, corpus suum vocans panem*, dit-il dans le second. Nous devons donc croire que c'est la même chose qu'il révèle et qu'il déclare dans l'un et dans l'autre. Or qu'est-ce qu'il déclare dans ce second passage, selon Tertullien? Il déclare qu'il avait voulu que dès le temps de Jérémie, le pain signifiât son corps. *Quid tunc voluerit significâsse panem satis declaravit.* On doit donc croire que Tertullien aura fait révéler la même chose à Jésus-Christ dans l'autre passage, pourvu que les paroles le puissent souffrir. Or non seulement elles le souffrent, mais elles l'expriment clairement. *Ut et hinc jam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse.* AFIN, dit-il, *que l'on entende par là que dès ce temps-là,* JAM, c'est-à-dire dès le temps de Jérémie, *il avait voulu que le pain fût figure, ou signifiât son corps.*

La seconde objection qu'Aubertin fait contre ce sens, ne vient encore que d'un défaut d'intelligence. Elle est fondée sur le mot de *retrò*, dont Tertullien se sert dans la dernière clause, en disant : *Cujus retrò corpus in pane propheta figuravit.* Or ce mot, dit Aubertin, signifie *longè ante,* dans l'usage de Tertullien. On avoue que c'est en effet le sens du mot de *retrò*. Mais afin de lui conserver ce sens et cet usage, il n'y a qu'à concevoir que Tertullien compare ensemble deux temps : l'un, celui du prophète Jérémie; l'autre, celui de Jésus-Christ; et que c'est à l'égard du temps de l'avénement de Jésus-Christ qu'il dit que le prophète avoit figuré par le pain le corps de Jésus-Christ, *retrò;* c'est-à-dire longtemps avant cet avénement.

La conformité de ces deux passages, jointe à l'évidence qu'il y a que Tertullien a cru important de marquer non seulement que Jésus-Christ avait voulu expliquer une figure ancienne, mais qu'il était l'auteur de cette ancienne figure, et que c'était par son ordre et par sa volonté que Jérémie avait parlé de la sorte, donne un tel avantage au sens du cardinal du Perron sur celui des ministres, qu'un homme judicieux ne saurait prendre ce passage dans un autre sens. Car quoique je ne le propose que comme plus probable, et que j'avoue qu'il n'y a pas une certitude entière que c'ait été la pensée de Tertullien, néanmoins il n'est pas seulement plus probable, mais il est absolument certain que de deux sens il faut préférer le plus vraisemblable; et par conséquent que c'est une injustice visible d'employer quatre fois ce passage dans le sens qui a le moins d'apparence, comme si ce sens était absolument certain et incontestable.

Mais si l'éclaircissement de ce passage est utile pour faire connaître le peu d'équité de M. Claude, il n'est pas fort nécessaire pour la cause que je soutiens, puisque quand Tertullien aurait dit que Jésus-Christ, en instituant l'Eucharistie, avait donné au pain la figure de son corps, cela ne voudrait dire autre chose, sinon qu'il aurait fait du pain le sacrement de son corps, et que l'on devrait toujours supposer que ce terme était expliqué par la doctrine commune de l'Eglise de son siècle, comme celui de sacrement l'est présentement.

CHAPITRE II.

Que les calvinistes ne sauraient rien conclure raisonnablement du célèbre passage de Tertullien, tiré du quarantième chapitre de son quatrième livre contre Marcion.

Quoique M. Claude ne rapporte pas, au lieu où il entasse les passages des Pères qui ont appelé l'Eucharistie figure du corps de Jésus-Christ, ce célèbre passage du quarantième chapitre du livre 4 contre Marcion, dont les autres ministres font leur principal appui, néanmoins, parce qu'il le rapporte en d'autres endroits, et qu'il a beaucoup de conformité avec celui que nous venons d'éclaircir, j'ai cru qu'il était plus naturel de les joindre ensemble. Je le considérerai en trois manières : Premièrement, selon le sens auquel il est pris par les ministres, en leur faisant voir que les conséquences qu'ils en tirent sont entièrement vaines. Secondement, selon le sens auquel il est expliqué par le cardinal du Perron, et par divers autres auteurs catholiques, où je montrerai que s'il n'est pas absolument certain que ce soit le sens de Tertullien, il est certain néanmoins que toutes les raisons dont Aubertin se sert pour le combattre sont non seulement frivoles, mais ridicules ; et qu'ainsi il est entièrement contre la raison de faire tant valoir un passage qui reçoit très-probablement un sens par où toutes les conséquences des ministres sont anéanties. Et je montrerai en troisième lieu, qu'on peut encore entendre ce passage dans un sens un peu différent de celui du cardinal du Perron, et qui ne renverse pas moins les avantages que les ministres en veulent tirer. Mais, avant que d'entrer dans cet examen, je proposerai d'abord quelques considérations générales, dont on verra l'usage dans la suite.

PREMIÈRE CONSIDÉRATION.

Comme l'équité et la raison doivent régler toutes les disputes qui tendent à l'éclaircissement de la vérité, il faut surtout éviter les preuves dont on ne saurait rien conclure qu'en supposant la question même. C'est ce qu'on appelle des pétitions de principe. Et quoiqu'il n'y ait rien de plus décrié sous ce nom, il est néanmoins très-facile d'y tomber sans s'en apercevoir. Car, si l'on y prend garde, toutes celles que les ministres tirent des mots de *figure* et de *signe*, pour en conclure que les Pères n'ont pas cru la présence réelle, sont absolument de ce genre. Et quoiqu'en s'en servant ils ne s'imaginent pas supposer la question, il est bien aisé de les en convaincre. Car, toutes les fois qu'un terme est tel qu'il peut effectivement recevoir deux sens différents, et imprimer deux différentes idées, dont l'une établit et l'autre détruit ce que l'on prétend prouver par ce même terme, il est visible que c'est tomber dans ce défaut, que d'en tirer une conséquence précise pour son sentiment, en supposant gratuitement qu'il signifie ce qui nous est avantageux. Or nous avons fait voir que les termes de *figure*, de *signe*, de *sacrement*, peuvent effectivement être pris en divers sens, et imprimer diverses idées, selon qu'on s'arrête à leur sens grammatical, ou que l'on y en ajoute d'autres, tirés de la doctrine dont on fait profession, et qui est reconnue dans l'Église où l'on est ; qu'ils peuvent donner l'idée d'une figure et d'un sacrement qui contient la chose même, ou d'une simple figure qui ne la contiendrait pas. Et l'expérience faisant voir de plus qu'ils sont présentement pris au premier sens par tous les chrétiens du monde, il n'y a rien de plus ridicule que de prétendre sans preuve que les Pères les ont pris dans le second ; c'est-à-dire qu'ils n'ont entendu par ces termes qu'une figure toute pure. Ce n'est pas ainsi que nous nous sommes pris à montrer que ces expressions se doivent entendre en un sens catholique : nous n'avons point fait de supposition en l'air, et nous avons simplement usé du droit que la raison nous donne, d'appuyer des conséquences sur des principes déjà établis. Car s'il est vrai que ces termes peuvent être différemment entendus, selon les divers sentiments que l'on peut avoir, quiconque a prouvé, comme nous avons fait, que les Pères ont cru la présence réelle, et que cette doctrine a fait partie de leur foi, a droit de conclure qu'ils ont donc suppléé à l'imperfection de ces termes, et qu'ils les ont pris dans le même sens que les catholiques les prennent présentement.

Il y a des rencontres où il suffit de prouver qu'il est possible de donner un sens à des expressions, pour conclure qu'elles l'on effectivement ; et celle-ci en est une : parce qu'après avoir montré que des personnes ont eu constamment une certaine doctrine, il est juste de donner à toutes leurs expressions qui sont capables de divers sens, celui qui s'accorde à cette doctrine constante, et d'exclure celui qui y est contraire.

Tout consiste donc à bien s'assurer du fond de la doctrine qui doit déterminer les expressions douteuses. Mais de prétendre par les expressions ambiguës déterminer la doctrine constante, c'est choquer les plus claires lumières de la raison.

SECONDE CONSIDÉRATION.

Nous ferons voir dans la suite que ce qui est arrivé aux calvinistes dans l'usage qu'ils ont fait en général de ces mots de *type* et de *figure*, leur arrive en particulier à l'égard de deux passages des Pères, où ils soutiennent que ces paroles : *Ceci est mon corps*, sont expliquées par ces termes : *Ceci est la figure de mon corps*. Plusieurs auteurs leur contestent tous ces deux passages ; et je montrerai que la prétention des ministres est injuste au moins à l'égard de l'un des deux, qui est celui de Tertullien. Mais pour n'entrer pas présentement dans cette question de fait, je veux bien supposer ici que ces paroles : *Ceci est mon corps*, ont été expliquées par Tertullien de la manière qu'ils disent, et je ne m'arrêterai qu'à faire voir leur illusion dans la conséquence qu'ils en tirent. Pour la

mieux comprendre, il faut considérer que la doctrine de la présence réelle ne porte pas simplement à considérer deux objets et deux choses dans l'Eucharistie, l'une extérieure, l'autre intérieure; l'une terrestre, l'autre céleste; l'une visible, l'autre invisible; qu'elle ne porte pas seulement aussi à considérer la partie sensible comme *figure, type, antitype, signe, image, sacrement* de la partie invisible et intérieure; mais qu'il arrive de plus par nécessité que ces deux choses jointes ensemble devenant l'objet de notre esprit, donnent lieu à diverses propositions, selon les diverses faces par lesquelles il les regarde. Car, comme nous avons dit ailleurs, l'esprit s'attache quelquefois directement au corps de Jésus-Christ, considéré comme substance présente; quelquefois il regarde directement l'objet sensible, qui est ce qui s'appelle voile et sacrement; et quelquefois il regarde directement et le voile et le corps de Jésus-Christ; de même que l'homme étant composé d'âme et de corps, l'esprit le peut regarder ou comme un esprit qui gouverne un corps, ou comme un corps régi et animé par un esprit, ou comme un esprit et un corps qui forment un même tout.

On a déjà amplement expliqué ailleurs la contrariété apparente qui se doit trouver nécessairement entre les propositions qui naissent de ces différents regards. Je n'en répéterai ici que ce qui est nécessaire pour l'intelligence des passages dont il s'agit : c'est qu'étant possible, comme nous venons de dire, d'attacher sa pensée, ou à ce qu'il y a de principal et d'intérieur dans l'objet présent, ou à ce qu'il y a de visible, d'extérieur et de sensible, considéré séparément, il en naîtra nécessairement, selon la doctrine de la présence réelle, des propositions qui paraîtront contraires en apparence, et qui ne le seront point en effet. Car si j'attache ma pensée à ce qu'il y a de principal et de caché dans cet objet, et que l'on me demande ce que c'est, je dois dire que c'est le corps de Jésus-Christ; que c'est la victime qui a effacé les péchés des hommes; que c'est le propre corps, le vrai corps, la vraie chair, la chair même de Jésus-Christ. C'est le langage naturel que cette vue doit produire. Mais si ma pensée se porte directement à l'objet extérieur, c'est-à-dire au voile et aux symboles qui nous cachent le corps de Jésus-Christ; quoique cette même pensée regarde en même temps le corps de Jésus-Christ comme présent, et qu'elle enferme très-expressément la doctrine de la présence réelle, elle produit néanmoins des propositions toutes contraires dans les termes. Car si l'on me demande alors ce que c'est que cet objet de ma pensée, et ce voile qui frappe mes sens, je dois dire que ce n'est pas le corps de Jésus-Christ, mais que c'est sa figure, son type, son sacrement. Comme ce regard est une suite de la doctrine de la présence réelle, et de la nature de l'esprit, et que ces sortes de propositions sont des suites naturelles de ce regard, on ne manque pas de les trouver très-souvent dans ceux qui croient et qui défendent cette doctrine. On y trouve très-souvent que cet objet extérieur est différent du corps de Jésus-Christ.

On appelle mystère, dit l'auteur d'un livre intitulé GEMMA ANIMÆ (c. 106), *quand on voit une chose, et que l'on en conçoit une autre. On voit l'apparence du pain et du vin; on croit le corps et le sang de Jésus-Christ.*

L'espèce visible qui arrête notre vue, dit Hugues de de S. Victor (in Specul.), *est une autre chose que la vérité du corps et du sang de Jésus-Christ, que nous croyons sans la voir.*

L'espèce du pain et du vin, dit Étienne, évêque d'Autun (tract. de Sacr. altar.), *est seulement sacrement, c'est-à-dire signe visible d'une chose invisible et sacrée.* L'auteur du sermon de l'Excellence de l'Eucharistie et de la Dignité des prêtres, qui est entre les Œuvres de S. Bernard, se sert des mêmes termes. *Autre chose est,* dit-il, *l'espèce visible, qui est aperçue par la vue; autre chose est la vérité du corps, que l'on croit être invisiblement sous cette espèce visible.*

Et non seulement on distingue ces deux choses l'une de l'autre, mais on nie le corps de Jésus-Christ du sacrement et du voile; c'est-à-dire que l'on nie que le sacrement soit le corps de Jésus-Christ.

Cette ressemblance du pain, dit S. Anselme (tract. de Corp. et Sang. D.), *qui se présente à nos yeux sur l'autel, étant considérée en elle-même, n'est pas le corps du Seigneur.* En un autre endroit du même traité : *L'espèce visible du pain,* dit-il, *étant regardée en elle-même et séparément, n'est pas la chair et le corps de Jésus-Christ; et elle n'en porte le nom que par une manière de parler commune dans l'Écriture, selon laquelle on donne aux sacrements les noms des choses qu'ils signifient.*

C'est ce qui est aussi compris dans cette doctrine, si commune parmi les théologiens tant anciens que nouveaux, que l'espèce sensible *est sacrement, sans être la chose du sacrement,* « SACRAMENTUM *et non res sacramenti;* » car cette chose du sacrement étant le corps de Jésus-Christ, dire que l'objet sensible n'est pas la chose du sacrement, c'est dire qu'il n'est pas le corps de Jésus-Christ.

Enfin Thomas Valdensis (p. 88) témoigne que Wiclef ayant proposé à Londres, par des affiches publiques, cette question : *Savoir si cette chose ronde et blanche qui est vue entre les mains du prêtre est le vrai corps de Jésus-Christ,* les docteurs catholiques de cette ville-là répondirent que non; et il approuve lui-même cette réponse, qui ne signifie autre chose, sinon que le voile qui couvre le corps de Jésus-Christ présent, étant considéré séparément, n'est pas le corps de Jésus-Christ. C'est cette même vue qui produit toutes ces expressions ordinaires, de *sacrement du corps de Jésus-Christ,* de *mystère,* de *symbole du corps de Jésus-Christ,* et qui fait dire que *l'on divise le sacrement;* que *l'on élève le sacrement;* que *l'on romvt le sacrement;* que *l'on distribue le sacrement du*

corps de Jésus-Christ. Car toutes ces expressions mettent quelque différence entre le sacrement et le corps de Jésus-Christ. On parlera ainsi tant que l'on croira la doctrine de la présence réelle, parce que ces expressions naissent des idées naturelles que cette doctrine imprime; et c'est n'avoir aucun discernement ni aucune équité, que de prétendre s'en servir pour la détruire.

TROISIÈME CONSIDÉRATION.

Quoique les propositions qui naissent de ces différents regards n'aient aucune contrariété dans le fond, elles peuvent avoir néanmoins une contrariété apparente dans les termes, comme nous l'avons déjà dit. Et cela arrive de ce que l'objet de la pensée étant tantôt l'espèce extérieure ou le voile, tantôt le corps de Jésus-Christ ou la substance présente confusément conçue, ces deux objets conviennent en certaines idées confuses, qui servent de sujet à ces propositions. Car le corps de Jésus-Christ conçu sous l'idée de substance présente, est un objet présent, une chose présente; et le voile extérieur est aussi un objet présent et une chose présente. Ainsi l'un et l'autre peut être exprimé par le mot de *ceci*, qui signifie proprement une chose présente. Et l'esprit peut rapporter ce terme, ou au voile sensible, ou au corps de Jésus-Christ. En le rapportant au voile, il doit dire : Ceci est le sacrement du corps de Jésus-Christ. En le rapportant au corps de Jésus-Christ, il doit dire : Ceci est le corps de Jésus-Christ. En le rapportant au voile, il doit dire : Ceci n'est le corps de Jésus-Christ qu'improprement. En le rapportant au corps de Jésus-Christ confusément conçu, il doit dire : Ceci est proprement le corps de Jésus-Christ. En le rapportant au voile, il doit dire : Ceci est la figure de Jésus-Christ et le contient. En le rapportant à la substance présente, il doit dire : Ceci n'est pas la figure, mais le corps même de Jésus-Christ. Et non seulement il peut se servir de toutes ces expressions sans rapport aux paroles de l'institution de l'Eucharistie, mais il les peut aussi faire servir d'explication à ces paroles : *Ceci est mon corps.* Et toutes ces propositions, étant des suites de ces différentes vues, n'ont toutefois qu'un même objet; savoir le corps de Jésus-Christ réellement présent sous les symboles du pain et du vin.

QUATRIÈME CONSIDÉRATION.

On ne peut croire raisonnablement qu'il y ait eu entre les Pères aucune différence réelle de dogme sur le fond du mystère de l'Eucharistie, ce mystère étant trop important pour pouvoir supposer cette division. Et comme les catholiques et les protestants conviennent réciproquement de cette supposition commune, que les Pères sont d'accord sur ce point, on la peut prendre pour un principe constant. Mais cette union de sentiments dans le dogme n'exclut pas toute diversité dans les manières de concevoir et d'exprimer les mêmes choses. Et il est au contraire très-croyable que Dieu, ayant laissé agir l'esprit des Pères d'une manière naturelle, ils auront conçu par des biais différents les choses qui pouvaient être regardées par diverses faces. Ainsi, comme nous avons montré que quoique l'on croie le corps de Jésus-Christ réellement présent dans l'Eucharistie, on la peut néanmoins considérer en deux manières, et que l'esprit peut s'attacher tantôt directement au simple voile, et tantôt à ce qui est contenu sous ce voile, il est sans apparence qu'il ne paraisse aucune trace de cette diversité d'idées dans les ouvrages des Pères. Ils nous disent en cent manières différentes que l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ; que ce que Jésus-Christ donna à ses disciples était son vrai corps, son propre corps, sa chair même; et qu'il n'en fallait pas douter. C'est l'effet et la suite de l'une de ces vues, qui attache l'esprit directement au corps de Jésus-Christ conçu sous l'idée de substance présente. Serait-il donc possible que l'autre manière de concevoir ce mystère, qui est de regarder le voile directement, et le corps de Jésus-Christ comme contenu sous ce voile, laquelle renferme également la présence réelle dans l'idée, quoiqu'elle la renferme moins clairement dans l'expression, ne se trouvât jamais dans leurs écrits? Ce serait une espèce de miracle, que l'on ne doit pas espérer du cours ordinaire de la Providence divine, qui laisse parler les hommes en hommes. On s'y doit donc attendre, et ne pas s'étonner quand on trouvera de ces sortes de propositions.

La raison faisant donc voir qu'il est très-possible qu'entre ceux qui croient également la présence réelle, les uns expriment l'idée qu'ils tirent de ces paroles : *Ceci est mon corps*, par celles-ci : *Ceci est mon propre corps, mon corps véritable;* et les autres par celles-ci : Ceci est la figure de mon corps, ou le sacrement de mon corps, il s'ensuit que cette dernière expression est du nombre de celles que l'on doit regarder comme indéterminées, et sur lesquelles on ne doit fonder aucun jugement fixe du sentiment de celui qui s'en serait servi. Car comme l'esprit y peut suppléer ou n'y pas suppléer, et comme elle peut signifier, *ceci* est le signe de mon corps présent, ou *ceci* est le signe de mon corps absent, ce n'est point par la seule expression qu'il faut juger de l'idée totale qui y répond, mais par toute la doctrine de l'auteur et de ceux avec qui l'on suppose qu'il convient de sentiment. Car s'il se trouvait qu'en prenant en un certain sens les termes du Père dont il s'agirait, il fût parfaitement d'accord avec lui-même et avec tous les autres; et qu'en les prenant autrement il fût contraire ou à lui-même ou aux autres il est indubitable que la raison veut en ce cas qu'on prenne pour véritable le sens qui réunit tous les Pères dans un même sentiment, et qu'on rejette comme faux celui qui les divise et les oppose les uns aux autres. De sorte que comme cet examen est déjà fait, et que nous avons montré par un amas de preuves auxquelles on ne peut raisonnablement résister, que les

Pères des six premiers siècles on été persuadés de la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation, la raison veut qu'on prenne dans un sens conforme à cette doctrine toutes ces sortes d'expressions, au cas qu'on les trouve dans les Pères, et que l'on n'y voie rien d'ailleurs qui les détermine nécessairement à un autre sens; puisque par ce moyen on conserve cette union de sentiments, qui est le caractère de la vérité, qui ne peut être contraire à elle-même.

Il n'y a rien que de très-juste dans cette préparation. Il est juste de prendre pour ambiguës toutes les expressions auxquelles on peut joindre l'une et l'autre doctrine de la présence et de l'absence réelle.

Il est juste de mettre de ce nombre toutes les expressions où l'Eucharistie est appelée *figure*, *sacrement*, *signe* du corps de Jésus-Christ, parce que les signes pouvant être également de choses présentes ou absentes, on ne voit pas par l'expression même de quelle sorte de signe l'on parle.

Il est juste de regarder cette proposition : *Ceci est la figure de mon corps*, comme ambiguë, puisque nous avons fait voir que la doctrine de la présence réelle la peut produire.

Il est juste de déterminer ces expressions ambiguës et indéterminées par la doctrine constante et déterminée de l'Église du temps où ont vécu les auteurs qui s'en sont servis. Ainsi, ayant prouvé que la présence réelle a été la doctrine constante de l'ancienne Église, il s'ensuit que toutes ces expressions doivent être suppléées et déterminées par cette doctrine, et que si quelque Père a dit sans s'expliquer davantage, que par ces paroles : *Ceci est mon corps*, il faut entendre que *c'est le sacrement du corps de Jésus-Christ*, cela veut dire que c'est le sacrement du corps de Jésus-Christ présent; que c'est le signe de ce corps, comme le sang est le signe de l'âme, comme l'ablution extérieure du baptême l'est de l'ablution intérieure du cœur, et comme la colombe et les langues de feu l'étaient du S.-Esprit.

Que les ministres opposent présentement leur passage de Tertullien a des gens qui auront dans l'esprit ces principes du bon sens; quel avantage en tireront-ils? Ils diront que Tertullien explique ces paroles: *Ceci est mon corps*, par celles-ci : *C'est-à-dire la figure de mon corps*, et ils le montreront par ce passage du quatrième livre contre Marcion, chapitre 40 : *Jésus-Christ ayant pris le pain, et l'ayant distribué à ses disciples, le fit son corps, en disant : Ceci est mon corps, c'est-à-dire la figure de mon corps.* Mais quand ce serait là le véritable sens de Tertullien, n'est-il pas facile de leur répondre que le sens des calvinistes ne consiste pas dans ces mots précis, puisque les catholiques s'en peuvent servir comme eux, et qu'ils diront sans peine que Jésus-Christ fit le pain son corps, c'est-à-dire le sacrement de son corps? Ce qui nous rend différents, est le sens que les calvinistes donnent aux mots de *figure* et de *sacrement*, par lesquels ils entendent le signe d'une chose absente. Qu'on ajoute à ces termes l'idée de la présence du corps de Jésus-Christ, et que l'on dise que Jésus-Christ fit le pain le sacrement de son corps présent, ce n'est plus le sens des calvinistes. Or qui a dit aux ministres que cette idée n'a pas été jointe au terme de figure dans l'esprit de Tertullien? Et comment le peut-on savoir qu'en consultant la doctrine de l'Église de son temps, et de tous les six premiers siècles, qui est la même? C'est l'unique moyen de le savoir; et sans cet examen on ne saurait juger du sens de l'expression de Tertullien; mais avec cet examen on juge qu'il a certainement eu cette idée, comme l'on juge qu'un catholique qui se sert du mot de sacrement, et qui dit qu'il a reçu le Saint-Sacrement, ajoute à l'idée grammaticale et littérale de ce terme, toutes celles que son Église y ajoute.

Si Tertullien avait dit que Jésus-Christ fit le pain son corps, c'est-à-dire la figure de son corps, mais que ce corps nous est donné certainement dans cette figure; que nous ne devons point douter que nous recevons le corps même de Jésus-Christ, qu'il entre dans notre bouche et dans nos entrailles, et qu'il est en nous par sa chair, et par sa propre chair; qui des ministres serait assez hardi pour tirer encore avantage de ces paroles? Or que nous importe qu'il l'ait dit, puisque nous sommes assurés qu'il l'a pensé, et qu'il a eu toutes ces notions et toutes ces idées dans l'esprit? Il a pensé, comme S. Cyrille de Jérusalem (catech. 4 mystagog.), que *dans le type du pain le corps nous est donné, et le sang dans le type du vin, et que ce corps et ce sang sont nos membres.* Il a pensé, avec S. Cyrille d'Alexandrie (contra Nest., l. 4, p. 113), qu'*il entre en nous par sa propre chair*, qu'*il est en nous*, qu'*il est mêlé dans nous.* Il a pensé, avec S. Grégoire de Nysse (in Joan., p. 324, 354, 360. Orat. cat., c. 37), que *Jésus-Christ s'introduit par sa chair dans ceux qui le croient, afin que l'homme devienne incorruptible par son union avec ce corps immortel.* Je dis qu'il l'a pensé, puisqu'il a eu les mêmes sentiments que ces Pères, comme les ministres mêmes le supposent; et s'il les a eus, il a pu se servir de toutes ces expressions sans contredire ses sentiments.

Mais sans avoir recours aux passages des autres Pères (quoique l'union de leurs sentiments sur le point de l'Eucharistie nous donne droit de regarder tous leurs ouvrages comme un livre qui aurait été composé par un même auteur), que l'on joigne seulement à ce passage ce que Tertullien dit en divers autres lieux, et que l'on suppose qu'il y ait ajouté (de Resur. carn., c. 8) que par le moyen de cette figure ou sacrement du corps de Jésus-Christ, *notre chair mange la chair et le sang de Jésus-Christ*, et que *notre esprit se nourrit de Dieu;* qu'ainsi ceux qui, étant indignes de toucher ce corps, ne laissent pas de le manier tous les jours, *sont pires que les Juifs, qui n'ont mis les mains sur Jésus-Christ qu'une seule fois* (de Idolol., c. 7); *au lieu que ceux-là outragent*

tous les jours son corps; que *ce corps est cru et reconnu être dans le pain; « corpus ejus in pane censetur; »* que nous en faisons profession en disant *Amen sur le Saint* (de Orat., c. 6); c'est-à-dire en reconnaissant que c'est le vrai corps de Jésus-Christ : qu'on ajoute, dis-je, tout cela, et l'on n'aura plus aucun prétexte d'en abuser. Car, encore que les ministres prétendent éluder tous ces passages par leurs clefs de *figure* et de *vertu*, nous avons néanmoins tellement détruit ces vaines solutions, que tous ces passages subsistent dans leur sens littéral, et font voir clairement le sentiment de Tertullien. Toutes ces idées donc ayant été jointes dans son esprit, il n'y a qu'à les ajouter au mot de figure dans son expression, et l'on verra clairement qu'il n'a pu entendre une figure de Jésus-Christ absent, mais un sacrement qui le contenait comme présent, et par lequel notre corps le recevait, selon la profession publique qu'on en faisait en disant : *Amen.* C'est ainsi qu'agiront tous ceux qui ne chercheront pas à fortifier leurs préoccupations par des mots écartés qu'ils ramassent où ils peuvent, mais qui voudront juger de bonne foi du sens des auteurs par tout ce qui sert à le faire entendre.

Afin néanmoins que les ministres ne se plaignent pas que l'on dissimule leurs raisons, je veux bien leur en fournir une, qui est la seule qui ait quelque sorte d'apparence, et qu'Aubertin insinue en quelques endroits. Ils peuvent donc alléguer que quand il serait vrai que le mot de *figure* n'exclurait pas la vérité de la chose signifiée, et que cette vérité y pût être jointe, il est certain néanmoins qu'il ne l'enferme pas par lui-même, et que c'est une fausse conséquence que de dire : C'est la figure d'une telle chose; donc elle la contient réellement. Qui ne sait donc rien d'une chose, sinon qu'elle est la figure d'une autre, ne peut conclure de là qu'elle la contient réellement. Or les Pères qui ont expliqué ces paroles : *Ceci est mon corps*, par celles-ci : *Ceci est la figure de mon corps*, n'ont rien connu de l'Eucharistie, sinon qu'elle était la figure du corps de Jésus-Christ, puisque ces paroles de Jésus-Christ contiennent tout ce qu'il en faut croire. Donc ils n'ont pu conclure qu'elle fût réellement le corps de Jésus-Christ. Donc ils ne l'ont pas conclu.

Mais ce raisonnement, qui a quelque chose de spécieux, n'a en effet rien de solide. La foi de ce mystère ne s'apprend point du tout selon l'ordre qui y est marqué. On en reçoit les premières instructions par le ministère de l'Église; c'est son autorité qui y attache d'abord; et on la trouve ensuite confirmée par la parole de Dieu. Ainsi les Pères ont reçu d'abord de l'Église les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation; car ils ont passé pour l'ordinaire par les mêmes degrés que les autres. Ils ont cru ce que l'on y croyait de leur temps, et ensuite par leur étude ils ont appris les preuves que l'Écriture en fournit. Il est vrai que la principale est tirée de ces paroles : *Ceci est mon corps.* Car nous avons prouvé qu'elles forment nettement l'idée de la présence réelle, et qu'elles y avaient porte naturellement toutes les nations du monde. Mais il faut bien distinguer l'impression qui fait comprendre la vérité en elle-même, des diverses manières de développer cette impression. Car il arrive souvent que l'impression étant la même, les hommes ne laissent pas de se partager quand ils viennent à l'expliquer. Il n'y a rien, par exemple, qu'ils entendent mieux que le mot de temps, quand on en parle sans le définir; comme quand on dit que deux personnes ont été de même temps, ou que l'une a vécu plus longtemps que l'autre; et néanmoins ils se brouillent aussitôt qu'ils veulent développer l'idée uniforme qu'ils en ont, par des définitions plus étendues. Il n'est donc pas étrange que quoique ces paroles : *Ceci est mon corps*, aient formé dans l'esprit de tous les Pères la même impression et la même idée, et qu'elles leur aient fait concevoir le corps de Jésus-Christ couvert sous les apparences du pain, il leur soit néanmoins arrivé, lorsqu'ils sont venus à vouloir développer cette idée, ce qui arrive à tous les hommes, qui est de regarder de divers biais et par diverses faces les objets composés de diverses parties. Ainsi il est arrivé que quelques-uns ont dit que le pain consacré *était le corps de Jésus-Christ même*, en attachant, comme j'ai dit, leur pensée à ce qu'il y a de principal et d'intérieur dans l'objet présent. Les autres, en très-petit nombre, comme nous le verrons en son lieu, l'attachant à l'objet sensible, ont dit que c'était le sacrement ou le signe du corps de Jésus-Christ, en concevant en même temps que le corps y était joint. Les uns ont rendu ces paroles : *Ceci est mon corps*, par la première expression; les autres, par la seconde; mais les uns et les autres n'ont exprimé que la même vérité, la même doctrine, le même sens, et la même impression.

Il ne faut donc pas dire qu'on ne saurait tirer la doctrine de la présence réelle de ces paroles : *Ceci est mon corps*, expliquées par celles-ci : *Ceci est la figure de mon corps.* Car on l'en tire fort bien, en ne prenant pas ces termes selon leur signification grammaticale, mais selon leur signification théologique; c'est-à-dire avec toutes les idées que l'usage de l'Église y joignait; comme on ne saurait conclure à la vérité, qu'un homme ait cru recevoir le corps de Jésus-Christ de ce qu'il dit qu'il en a reçu le sacrement; mais on le conclut fort bien quand on sait qu'il prend ce terme comme il se prend communément dans l'Église catholique.

Enfin, pour ne rien oublier, on demandera peut-être pourquoi Tertullien aurait ajouté cette explication : *C'est-à-dire la figure de mon corps,* puisque, supposé que l'on crût de son temps la présence réelle, cette expression, que l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ, était du moins aussi intelligible que ce qu'il ajoute pour l'éclaircir, qu'elle est la figure de ce corps. Mais la solution de cette difficulté est clairement contenue dans le passage même de Tertullien, qui marque, comme le dit Aubertin (p. 328), que c'était une des erreurs des marcionites, de prétendre que Jésus-Christ, n'ayant point de corps véritable,

avait adopté le pain pour en faire son corps; de sorte que, selon la pensée de Marcion, il y avait bien dans l'Eucharistie un véritable corps de Jésus-Christ, qui était le pain ; mais il n'y avait point de sacrement de ce corps ; parce que ce pain n'était point la figure du corps, mais le corps même ; non par nature, mais par adoption. « Il semble, dit Aubertin, que Marcion ait « nié qu'il y eût dans l'Eucharistie une figure du corps « de Jésus-Christ, et qu'il ait cru que le Seigneur « avait pris le pain, non comme la figure de son « corps, mais au lieu de son propre corps, et comme « un corps emprunté, parce qu'il n'en avait point de « véritable ; car c'est ce qui est marqué par ces paroles « de Tertullien : Que si l'on dit que du pain Jésus- « Christ s'est fait un corps parce qu'il n'en avait « point de véritable, c'était donc aussi du pain qu'il « devait livrer pour être crucifié pour nous. » Tertullien a donc eu intérêt de distinguer la créance de l'Église de celle de cet hérétique, et de ne dire pas seulement que Jésus-Christ avait fait du pain son corps, ce qui était une expression commune aux catholiques et aux marcionites ; mais de marquer clairement que c'avait été en rendant le pain sacrement de ce corps ; ce que les marcionites ne pouvaient dire selon leurs principes. Mais en se servant de ces termes, qui séparent le sens des catholiques de celui des marcionites, il y enferme tout ce que les catholiques y enfermaient ; et si l'expression était imparfaite, l'idée qu'elle imprimait ne l'était point, parce qu'il y ajoutait tout ce qui y était joint par la connaissance que tous les fidèles avaient de la doctrine de l'Église. C'est ce que l'on peut dire sur ce passage de Tertullien, en s'arrêtant au sens que les ministres y donnent, et que les paroles présentent d'abord. Et comme cet éclaircissement ne laisse aucun doute raisonnable, il ne serait pas nécessaire d'examiner l'autre sens que plusieurs théologiens catholiques y trouvent, si la présomption et la fierté avec laquelle les ministres ont fait valoir ce passage dans tous leurs écrits ne méritait d'être réprimée.

CHAPITRE III.

Explication du sens que le cardinal du Perron et d'autres théologiens catholiques ont donné à ce passage de Tertullien.

Comme le sens que le cardinal du Perron et plusieurs autres donnent à ce passage de Tertullien est tiré de toute la suite de son discours, il est nécessaire, pour le faire entendre, de rapporter ce passage plus au long ; et je pourrais dire que c'est une espèce d'infidélité à M. Claude, de ne l'avoir jamais cité qu'en abrégé, puisqu'il ne peut ignorer que ces auteurs croient cette suite nécessaire pour en déterminer le sens. Le voici dans une juste étendue : *De tant de fêtes des Juifs*, dit-il, *Jésus-Christ choisit celle de Pâques, parce que c'est dans la vue de ce Sacrement que Moïse avait dit : « C'est la pâque du Seigneur. » C'est pour cette raison qu'il fit paraître un désir si ardent de la célébrer, « J'ai,* dit-il, *ardemment désiré de manger cette pâque avec vous avant que de souffrir. » Est-ce là détruire la loi, que de souhaiter avec tant d'ardeur d'observer la pâque? Dira-t-on que c'est qu'il aimait la chair d'agneau, dont les Juifs mangeaient en ce temps-là? Et n'est-il pas visible que la véritable raison de ce désir, est qu'il était lui-même cet Agneau qui devait être conduit pour être immolé sans jeter un cri, non plus qu'une brebis entre les mains de ceux qui la tondent ; voulant accomplir ainsi cette figure* (légale) *de son sang salutaire? Jésus-Christ pouvait être trahi par un étranger ; mais il eût fallu effacer ce verset du psaume :* Celui qui mange avec moi lèvera le pied contre moi. *Il pouvait être livré aux Juifs sans que celui qui le trahissait en tirât de récompense ; car quel besoin les Juifs avaient-ils du ministère de ce traître, pour se saisir d'un homme qui se présentait de lui-même au peuple? Il pouvait être saisi ouvertement, sans qu'il fût besoin que quelqu'un le livrât par adresse. Mais cela eût été bon pour un autre Christ, et non pour celui qui avait dessein d'accomplir les prophéties, dans lesquelles il est dit qu'ils avaient vendu le juste. Jérémie même avait marqué la somme précise pour laquelle il fut livré, et l'usage qu'on en fit. Lorsque Judas, qui s'était repenti de son crime, eut renoncé au profit de son traité, cet argent fut employé à l'achat du champ d'un potier, comme l'Évangile de S. Matthieu le rapporte.* Ils ont pris, *dit ce prophète*, les trente pièces d'argent qui étaient le prix de celui qui a été mis à prix, et ils les ont employées à acheter le champ d'un potier. *Jésus-Christ ayant donc témoigné qu'il avait ardemment désiré de manger la pâque comme sienne (car il était indigne d'un Dieu de désirer quelque chose qui ne lui appartînt pas),* IL PRIT LE PAIN, ET LE DISTRIBUANT A SES DISCIPLES, IL LE FIT SON CORPS EN DISANT : CECI EST MON CORPS, C'EST-A-DIRE LA FIGURE DE MON CORPS. *Or il n'aurait pas été figure du corps de Jésus-Christ, si ce corps n'eût pas été véritable : car une chose vide de réalité, comme un fantôme, ne saurait pas être représentée par une figure. Que si l'on dit que du pain Jésus-Christ se forma un corps, parce qu'il n'en avait point de véritable, c'est donc aussi du pain qu'il devait livrer pour nous. C'aurait été une chose assez conforme à la folie de Marcion, qu'un pain eût été crucifié pour nous. Mais pourquoi appela-t-il le pain son corps, et non pas une citrouille, que Marcion avait sans doute au lieu de tête, puisqu'il n'a pu comprendre que le pain était une ancienne figure du corps de Jésus-Christ, qui avait dit par Jérémie : « Ils ont conspiré contre moi, et ont dit : « Venez, mettons le bois en son pain ; » c'est-à-dire la croix en son corps? Ainsi Jésus-Christ éclaircissant les figures anciennes, a assez déclaré ce qu'il avait voulu que le pain signifiât dès ce temps* (de Jérémie), *en appelant depuis le pain son corps.*

Voilà le passage qui sert de sujet à tant de contestations. Nous avons déjà vu qu'il est inutile aux calvinistes, en leur accordant même que Tertullien ait expliqué le mot de *corps* par ceux de *figure* ou de *sacrement du corps*. Mais plusieurs auteurs, et surtout le cardinal du Perron, ont prétendu prouver de plus,

que l'on peut raisonnablement y donner un autre sens, et qu'il peut signifier que Jésus-Christ *prit le pain, c'est-à-dire la figure de son corps, et le fit son corps*; et cela en rapportant ces paroles : *Hoc est figura*, non au mot de *corps*, qui est l'attribut de la proposition, mais au mot de *ceci*, qui en est le sujet. Ce qui se fait par une espèce de figure que l'on appelle *hyperbate*, assez commune dans les auteurs. La raison qui semble autoriser ce sens, est qu'il paraît par toute la suite du passage que le but de Tertullien est de montrer que Jésus-Christ n'est point contraire à la loi, puisqu'il en a accompli les figures. Ce qu'il prouve, et par la pâque accomplie par Jésus-Christ, et par la qualité de celui qui le trahit, qui devait être un de ses domestiques, suivant les prophéties, et par le prix pour lequel il fut livré, prédit par un prophète. Cette preuve continue sans interruption jusqu'à ces paroles : « *Professus itaque se concupiscentiâ concupisse edere pascha,* » *Jésus-Christ ayant donc témoigné qu'il avait ardemment désiré de manger la pâque*, qui ne marquent en aucune sorte qu'il passe à une autre matière, et qui donnent clairement l'idée de la continuation du même raisonnement.

Il faut donc que ce qui suit immédiatement, savoir : *que Jésus-Christ fit le pain son corps*, contienne une preuve semblable à celles qui précèdent; c'est-à-dire qu'il faut que Tertullien prouve que Jésus-Christ a accompli les prophéties et les figures, en faisant le pain son corps. Or, il ne le saurait prouver qu'en supposant que dans l'ancienne loi le pain était une figure du corps de Jésus-Christ. Et comme cette proposition est celle sur laquelle tout le raisonnement est fondé, et qu'elle ne peut être supposée, il faut encore que Tertullien l'ait exprimée. Et c'est ce qu'on ne saurait trouver qu'en rapportant ces mots : *Hoc, id est figura corporis*, au sujet de la proposition, c'est-à-dire au mot *ceci*, et en traduisant toute cette clause : *Acceptum panem et distributum discipulis, corpus suum, illum fecit, Hoc est corpus meum, dicendo, id est figura corporis mei*, en cette manière : *Jésus-Christ prit le pain, et le distribuant à ses disciples, il le fit son corps, en disant :* CECI (*c'est-à-dire* LA FIGURE DE MON CORPS) EST MON CORPS. En un mot, le raisonnement de Tertullien demande nécessairement ces propositions : *Jésus-Christ a fait le pain son corps. Le pain était une figure légale du corps de Jésus-Christ. Donc il a accompli les figures.* Aucune des deux premières propositions ne peut être oubliée, n'étant pas assez claires pour être supposées. On trouve la première dans ces paroles : *Jésus-Christ fit le pain son corps.* Il faut donc que celle-ci : *Hoc est figura corporis mei*, contienne la seconde, qui est *que le pain était la figure légale du corps de Jésus-Christ*, puisqu'on ne le saurait trouver ailleurs.

Rien ne s'oppose à ce sens que l'hyperbate qu'il faut admettre, qui est une figure un peu extraordinaire; mais elle ne l'est point si fort qu'on ne soit obligé de l'admettre en plusieurs rencontres. On en produit ordinairement ces exemples de Tertullien même (contra Prax., c. 19) : *Christus mortuus est, id est, unctus*, où le mot *unctus* se rapporte à *Christus*; et cet autre du même auteur : *Aperiam in parabolam aurem meam, id est, similitudinem*, où le mot de *similitudinem* est l'explication de *parabolam*, et non d'*aurem*. Et cet autre de S. Chrysostôme (contra Marc., l. 4) : *Super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, id est, fidem et confessionem*, où les deux mots de *fidem* et *confessionem* sont l'explication de celui de *petram*, et non d'*Ecclesiam*.

Mais en voici encore un plus précis, et reconnu par Aubertin même, dans la propre espèce du passage de Tertullien, c'est-à-dire où un mot ajouté après ces paroles : *Ceci est mon sang*, est pris pour l'explication du sujet, et non pas de l'attribut. Il est tiré de Clément d'Alexandrie, lequel ayant cité ces paroles : Τοῦτό μού ἐστι τὸ αἷμα, *Ceci est mon sang*, ajoute : αἷμα τῆς ἀμπέλου, *le sang de la vigne*. Or Aubertin prétend que ces trois derniers mots : αἷμα τῆς ἀμπέλου, se rapportent au sujet de la proposition, et qu'il faut traduire toute cette clause en cette manière : *Ceci, c'est-à-dire le sang de la vigne, est mon sang;* car c'est ainsi qu'il le traduit lui-même.

Le rapport parfait de ces deux passages ôte certainement tout droit aux calvinistes de se récrier contre l'hyperbate attribuée à Tertullien. Et comme le sens du cardinal est d'ailleurs très-conforme à toute la suite, pour peu qu'ils eussent d'équité et de bonne foi, ils reconnaîtraient que s'il n'est pas certain que Tertullien ait eu ce sens, il est encore moins certain qu'il ait eu celui auquel ils l'expliquent; et qu'ainsi la raison veut qu'on mette ce passage à l'écart, comme n'étant propre qu'à éblouir les yeux des simples.

CHAPITRE IV.

Troisième sens naturel que l'on peut donner au passage de Tertullien, qui ruine les avantages que les ministres en tirent.

Mais afin de montrer encore mieux combien les calvinistes ont peu de raison de faire tant de bruit de ce passage, je proposerai encore une autre manière de l'expliquer, qui est pour le moins aussi propable que la leur.

Chacun sait qu'il arrive quelquefois, non-seulement à ceux qui parlent, mais aussi à ceux qui écrivent, de commencer une période, et de l'interrompre ensuite par une pensée incidente, qui est une espèce de parenthèse. Que si cette parenthèse devient trop longue, lorsqu'il est question d'achever la proposition commencée, il arrive quelquefois, ou par négligence ou par quelque vue, qu'on le fait par un autre tour qui ne s'accorde qu'avec les premières paroles. Ainsi elles demeurent suspendues, et destituées de leur suite naturelle. C'est ce que les grammairiens appellent ἀναχώλουθον, ou discours sans suite. Et il y en a des exemples dans Cicéron même. En voici entre autres un très-propre pour éclaircir celui que je ferai remarquer dans Tertullien. Il est tiré du second livre des Tusculanes, où Cicéron parle de la sorte : *Etenim*

si orationes quas non multitudinis judicio probari volebamus (popularis est enim illa facultas, et effectus eloquentiæ est audientium approbatio). Sed si reperiebantur nonnulli qui nihil laudarent, nisi quod se imitari posse confiderent. On peut remarquer dans ce passage trois clauses qui forment cette figure : la première consiste dans ces paroles qui demeurent suspendues : *Etenim si orationes quas nos multitudinis judicio probari volebamus ;* la seconde, dans la parenthèse qui interrompt la suite : *Popularis est enim illa facultas, et effectus eloquentiæ est audientium approbatio ;* la troisième consiste dans la reprise qui suit la parenthèse, et qui continue la première clause, mais par un autre tour, qui ne se peut joindre avec cette première dans une construction régulière : *Sed si reperiebantur nonnulli qui nihil laudarent, nisi quod se imitari posse confiderent.*

Que si l'on trouve de ces sortes de figures, ou plutôt des négligences de style dans Cicéron, qui écrivait si exactement, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'on en voie dans Tertullien, qui est un écrivain impétueux, et qui, suivant la chaleur de son esprit, ne s'assujétit pas si précisément aux règles de la construction. Aussi ne faut-il pas en aller chercher bien loin des exemples dans cet auteur. Car qui ne voit que dans cette période : *Pourquoi donc appelle-t-il le pain son corps, et non pas une citrouille, que Marcion avait au lieu de tête, n'entendant pas que c'était une ancienne figure du corps de Jésus-Christ. « Cur autem panem corpus suum appellat, et non potiùs peponem, quem Marcion cordis loco habuit, non intelligens veterem fuisse istam figuram, corporis Christi? »* qui ne voit, dis je, que ces paroles : *Pourquoi appelle-t-il le pain son corps, « Cur autem panem corpus suum appellat, »* demeurent suspendues, et n'ont point de suite directe ; mais que s'étant détourné pour faire une raillerie de Marcion, en disant qu'il avait une citrouille au lieu de tête, il attache à la fin de cette raillerie la réponse qu'il devait faire directement à la question proposée, et il l'y attache par un tour qui ne se lie pas bien avec cette question? Car ce n'est pas un discours raisonnable que de dire : *Cur autem panem corpus suum appellat, et non potiùs peponem, non intelligens veterem fuisse istam figuram corporis Christi?*

Il est certain, de plus, que dans le passage même dont il s'agit, il faut admettre un discours interrompu. Car il est visible que ces paroles : *Jésus-Christ ayant donc témoigné qu'il avait ardemment souhaité de manger la pâque comme sienne, prit le pain, et le distribuant à ses disciples, il en fit son corps en disant : Ceci est mon corps,* appartiennent à la principale preuve que Tertullien traite en ce lieu-là, qui est de montrer que Jésus-Christ a accompli les prophéties. Et il est certain, de plus, qu'elles ne contiennent que le commencement de cette preuve, et que Tertullien ne la reprend et ne l'achève qu'après une parenthèse de six lignes, par cette question : *Pourquoi appelle-t-il le pain son corps, et non pas une citrouille, que Marcion avait au lieu de tête, n'entendant pas que c'était une ancienne figure du corps de Jésus-Christ?* De sorte que tout ce que Tertullien dit incidemment contre l'erreur des marcionites, qui n'admettaient en Jésus-Christ qu'une chair fantastique, est une interruption de cette première preuve, qui demeure imparfaite et suspendue par cette longue parenthèse. Et l'on peut encore remarquer, sur ce sujet, que lorsque Tertullien reprend cette première preuve qu'il avait commencée, ce n'est point en la continuant par une suite qui y pût être jointe directement, mais en y ajoutant ce qui y manquait par un autre tour ; et c'est là proprement ce qu'on appelle interruption, ou ἀναχώλουθον. Le bon sens donc obligeant d'admettre un discours suspendu en cet endroit, il n'y a aucun inconvénient de l'admettre de la manière que je vais dire : Il faut supposer, ce qui est très-certain, que Tertullien veut montrer que Jésus-Christ a accompli les figures de l'ancienne loi en faisant le pain son corps, et que c'est dans cette vue qu'il dit : *Jésus-Christ ayant donc témoigné qu'il avait ardemment souhaité de manger la pâque comme sienne, prit le pain, et le distribuant à ses disciples, il en fit son corps en disant : Ceci est mon corps.* Or pour rendre ce raisonnement concluant, Tertullien devait montrer que dans l'ancienne loi le pain que Jésus-Christ fit son corps était la figure de son corps. C'est aussi ce que l'on peut croire avec raison qu'il avait dessein d'exprimer immédiatement après par ces paroles, ou autres semblables : *C'est-à-dire la figure de mon corps, marquée dans l'ancienne loi, est maintenant mon corps.* On a raison de supposer que Tertullien avait toute cette suite dans l'esprit, puisqu'on la trouve effectivement six lignes après ; mais ayant commencé à proposer les premiers mots de cette preuve, qui sont : *c'est-à-dire la figure de mon corps, « id est, figura corporis mei, »* au lieu d'achever, comme il avait dessein de faire, et de dire tout d'une suite : *c'est-à-dire la figure de mon corps qui a été marquée par le prophète Jérémie, est mon corps,* le mot de *figure* lui ayant ouvert un moyen de réfuter en passant l'erreur des marcionites contre la chair de Jésus-Christ, il se détourne de la suite de son raisonnement par une longue parenthèse, pour entrer dans cette preuve incidente, et ensuite il achève ce qu'il avait commencé ; mais il l'achève comme l'on fait en ces occasions, en reprenant ce qu'il avait commencé par un autre tour indépendant du commencement ; l'interruption ayant été trop longue, pour prétendre oindre le commencement de la proposition et la reprise dans une même construction, et pour supposer qu'on s'en souvînt. Ainsi, selon ce sens, ces paroles : *Pourquoi appelle-t-il le pain son corps, et non pas une citrouille, que Marcion avait au lieu de tête, n'entendant pas que c'était une ancienne figure du corps de Jésus-Christ,* qui se trouvent immédiatement après la réfutation incidente de l'hérésie des marcionites contre la chair de Jésus-Christ, ne sont qu'une reprise qui achève une proposition qu'il avait commencée, et qui forment avec cette première proposition

un raisonnement entier qui ne suppose rien que de clair.

La première proposition, qui est que *Jésus-Christ fit le pain son corps,* est contenue dans la première clause. La seconde, *que le pain était une figure légale du corps de Jésus-Christ,* commence dès cette première clause, et est reprise et achevée dans la dernière. Et entre ces deux clauses il y a une longue parenthèse, dans laquelle Tertullien réfute en passant l'erreur des marcionites, qui enseignaient que Jésus-Christ n'avait point un vrai corps. Ce sens convient avec celui de M. du Perron, en ce que l'on entend par ces mots : *C'est-à-dire la figure de mon corps,* que le pain, qui était figure légale du corps de Jésus-Christ, a été fait son corps. Mais il en est différent en ce que M. du Perron prétend que ces mots : *C'est-à-dire la figure de mon corps,* font partie de la période précédente, au lieu que l'on en fait, selon cette explication, le commencement d'une nouvelle période, qui, étant interrompue par une longue parenthèse, ne s'achève que six lignes après. Et ce qui semble l'autoriser davantage, c'est que la reprise se trouve justement au bout de la parenthèse, ce qui est le caractère de cette figure que l'on appelle ἀνακόλουθον.

Voilà donc deux sens différents de celui des ministres, auxquels on peut entendre ce passage de Tertullien, et qui sont plus probables que le leur, comme on va voir par la réfutation des objections d'Aubertin. Car quoiqu'il se vante d'avoir réfuté ses adversaires par de forts arguments ramassés de toutes parts, *validis rationibus undequàque conquisitis,* je prétends faire voir qu'il avait plus de fierté que de force, et plus de fausse subtilité que de véritable lumière.

CHAPITRE V.

Réfutation des raisons d'Aubertin contre le sens auquel le cardinal du Perron prend le passage de Tertullien.

PREMIÈRE OBJECTION D'AUBERTIN.

Aubertin tire sa première preuve contre le sens du cardinal du Perron, du passage de Tertullien que nous avons expliqué avant celui-ci. *Hoc lignum,* dit cet auteur, *et Hieremias tibi insinuat dicturis prædicans Judæis : Venite, mittamus lignum in panem ejus; utique in corpus. Sic enim Deus in Evangelio quoque vestro revelavit, panem corpus suum appellans, ut hinc jam eum intelligas, corporis sui figuram pani dedisse, cujus retrò corpus in pane propheta figuravit, ipso Domino hoc sacramentum postea interpretaturo.* On a déjà fait voir qu'Aubertin n'a point entendu ce passage, et que le sens de Tertullien est que Jésus-Christ avait voulu que dès le temps de Jérémie le pain fût figure de son corps; ce qui autorise encore le sens du cardinal du Perron, qui est fondé sur cette remarque de Tertullien. Mais l'usage qu'Aubertin en fait en cet endroit-ci est tout-à-fait rare : *Il faut remarquer,* dit-il (p. 331), *que dans ce lieu de Jérémie, ce n'est pas le pain qui est figure du corps de Jésus-Christ en parlant exactement, puisque Jérémie n'avait pas un pain entre les mains; mais que c'est le mot de* PAIN *qui est, selon Tertullien, figure du corps de Jésus-Christ. Car Tertullien dit que le mot de pain est mis pour celui de* CORPS, *dans ce passage :* Mettons le bois dans son pain; *c'est-à-dire dans son corps, par une métaphore cachée dans le mot de pain. Si donc lorsqu'il fait dire ensuite à Notre-Seigneur :* Ceci est mon corps, *c'est-à-dire* la figure de mon corps, *il rapportait les mots de* FIGURE DE MON CORPS *au mot de* CECI, *et qu'il l'entendit de ce pain dont il est parlé dans Jérémie, le sens de ce discours serait nécessairement :* CECI, *c'est-à-dire le mot de* PAIN, *lequel sous la loi était la figure de mon corps, est mon corps; ce qui est le comble de l'absurdité : car est-ce le mot de* PAIN *qui a été fait le corps de Jésus-Christ dans l'Évangile?*

RÉPONSE. Il est difficile de s'imaginer une plus fausse subtilité que celle qui fait le fondement de cette objection d'Aubertin. Il est vrai que Jérémie n'avait pas du pain devant les yeux quand il fait dire aux Juifs : *Mettons le bois en son pain;* mais il est très faux que ce soit *le mot de pain* qui soit la figure du corps de Jésus-Christ; c'est la chose signifiée par ce mot, c'est-à-dire *du pain.* Ce ministre, quelque habile qu'il fût, n'a pu comprendre en cette rencontre qu'il fallait considérer deux choses dans les mots, le son et la chose signifiée. Selon le son, il n'y a nul rapport du mot de *panis* au mot de *corpus;* et ainsi ce mot considéré comme mot, n'a pu être signe du corps de Jésus-Christ. Tout le rapport est entre les choses signifiées : et c'est ce rapport du pain au corps de Jésus-Christ qui fait que le mot de *pain* peut être mis par métaphore pour celui de *corps;* de même qu'afin que le mot de *lion* puisse être mis pour un vaillant homme, il faut que l'animal que ce mot signifie soit l'image de la valeur. En un mot, la métaphore consiste, non à se servir des mots et des sens pour représenter les choses que l'on veut faire entendre, mais à présenter à l'esprit par le moyen des sens les images de certaines choses pour en faire concevoir d'autres. Le mot ne sert qu'à peindre l'image de la chose dans l'esprit; mais c'est la chose même peinte dans l'esprit qui en représente une autre. De sorte qu'il n'y a point d'autre différence entre une métaphore et un tableau dont on se servirait pour représenter quelque chose, sinon que le tableau est extérieur, et exposé aux yeux du corps, au lieu que la métaphore est un tableau intérieur qui ne s'aperçoit que par l'esprit. On ne saurait donc plus mal raisonner qu'Aubertin fait en cet endroit, en prétendant que ce n'est pas le pain même, mais *le mot de pain* qui est figure du corps de Jésus-Christ dans Jérémie. Car, puisque, selon Tertullien, ce prophète s'est servi de ce mot *pain* pour signifier le corps de Jésus-Christ, il a donc peint le corps de Jésus-Christ dans l'esprit de ses lecteurs sous l'image du pain; et par conséquent c'est le pain conçu par l'esprit qu'il a fait servir de figure au corps de Jésus-Christ.

Ce que ce ministre ajoute, que selon ce sens Tertullien aura voulu expliquer de cette sorte ces paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps; c'est-à-dire le mot de pain qui sous la loi était figure de mon corps, est mon corps,* est une continuation de la même absurdité, et de cette fausse supposition, que ce soit le mot de *pain* qui soit figure de Jésus-Christ, et non pas la chose signifiée par ce mot. Et comme cette supposition est ridicule, la conséquence l'est aussi. Ainsi le sens de cette proposition de Tertullien est que Ceci, c'est-à-dire ce pain, lequel avait servi à Jérémie à figurer mon corps, est mon corps. Et ce sens est très-raisonnable, et n'est nullement embarrassé.

SECONDE OBJECTION.

La deuxième objection est tirée du lieu même dont il s'agit. *Car,* dit-il, *Tertullien y dit que Jésus-Christ ayant pris le pain, le fit son corps, en disant : Ceci est mon corps, c'est-à-dire la figure de mon corps. Or à quoi se peut rapporter le pronom ceci, sinon au pain que Jésus-Christ avait pris, puisqu'il suppose manifestement un terme précédent auquel il soit relatif? Or dans tout ce livre de Tertullien il n'avait encore été fait aucune mention de ce pain dont parle Jérémie; et il avait au contraire marqué très-distinctement le pain que Jésus-Christ avait pris, et qu'il distribua à ses apôtres; et par conséquent c'est de ce pain eucharistique qu'il dit que c'était la figure de son corps.*

Réponse. Ce n'est encore ici qu'une subtilité sophistique, qui ne vient que de défaut d'intelligence. Il est certain que le pronom *ceci* se rapporte au pain qui était présent devant Jésus-Christ; mais cela n'empêche pas que ce pain étant du pain, c'est-à-dire possédant les qualités qui conviennent au pain en général, Tertullien n'en ait pu dire qu'*il était figure dès le temps de Jérémie.* Aubertin ne saurait nier qu'il ne le dise dans la suite du passage en ces termes, *intelligens veterem hanc figuram corporis Christi :* car cela s'entend aussi de ce pain que Jésus-Christ tenait dans ses mains. Ce n'est pas que ce pain que Jésus Christ tenait eût été individuellement du temps de Jérémie; mais c'est que le pain en général ayant été employé par ce prophète pour signifier le corps de Jésus-Christ, on peut dire ensuite de chaque pain particulier qu'il a servi de figure du corps de Jésus-Christ dès le temps de Jérémie; comme l'on peut dire d'un lion particulier qu'il est l'image de la valeur, parce que le lion en général en est l'image.

Il est encore vrai que Tertullien n'avait point jusque là parlé dans ce livre contre Marcion de ce passage de Jérémie où le pain est employé comme figure du corps de Jésus-Christ; mais c'est qu'il avait dessein d'en parler immédiatement après ces paroles : *Hoc est figura corporis mei,* quoique ayant interrompu son discours par une parenthèse, il ne l'ait fait que six lignes après.

TROISIÈME OBJECTION.

La troisième objection se peut réduire à ce raisonnement : Tertullien témoigne un peu après ce passage même, et dans le livre suivant, qu'il avait réfuté l'erreur des marcionites touchant la chair de Jésus-Christ *par le sacrement du pain,* aussi bien que par celui du calice; ce qui ne se peut entendre que du passage dont il s'agit. Or il n'aurait point réfuté l'erreur des marcionites *par le sacrement* du pain dans ce passage, à moins que d'entendre ces paroles, *id est, figura corporis mei,* dans ce sens, que le pain a été fait par Jésus-Christ la figure de son corps; puisque la preuve de Tertullien est fondée sur cette maxime, qu'une figure suppose que la chose représentée est réelle. Donc c'est en cette manière qu'il faut entendre ce passage.

Réponse. Il y a trois choses vraies dans cette objection; mais la conséquence en est fausse. Il est vrai que Tertullien prouve la réalité de la chair de Jésus-Christ contre les marcionites *par le sacrement du pain.* Il est vrai encore que sa preuve est fondée sur ce principe, qu'*une figure suppose la vérité de la chose figurée.* Enfin il est encore vrai qu'afin que le pain du sacrement prouve la vérité de la chair de Jésus-Christ en vertu de ce principe, il faut que l'on prouve qu'il est figure de cette chair. Tout cela est vrai. Mais il n'est pas nécessaire, pour rendre cette raison concluante, que l'on mette en fait que le pain est une figure évangélique de cette chair. Il suffit que l'on prétende qu'il en eût une figure légale, une figure prophétique, et qu'il a servi au prophète Jérémie pour figurer la chair de Jésus-Christ. Car ce principe de Tertullien, que la figure suppose la vérité de la chose figurée, est aussi vrai d'un genre de figure que d'un autre; et il n'était point nécessaire à Tertullien, qui était porté par la suite de son raisonnement à faire remarquer que le pain dont Jésus-Christ s'était servi, était une figure de son corps employée par Jérémie, de remarquer de plus qu'il en était figure dans le temps même de la loi de grâce; puisque l'argument qu'il tire contre les marcionites de cette qualité de figure, est tout aussi bon pris d'une figure ancienne que d'une figure nouvelle. C'est pourquoi c'est très-mal raisonner à Aubertin, d'alléguer que quelques auteurs se sont servis de même de la qualité de figure que le pain a par l'institution de Jésus-Christ, pour prouver la vérité de sa chair, afin d'en conclure que Tertullien a considéré dans ce passage le pain comme figure évangélique du corps de Jésus-Christ. Ces auteurs qui se sont servis de cet argument n'avaient point été portés par la suite de leur discours à considérer le pain comme figure légale du corps de Jésus-Christ. Et ainsi ayant eu simplement besoin de faire remarquer dans le pain du sacrement la qualité de figure, ils l'ont fait de la manière la plus commune. Mais comme le dessein de Tertullien était de montrer que Jésus-Christ avait accompli les prophéties, et que la raison qu'il avait eue de choisir le pain pour en faire son corps, c'est que

le pain avait été dans l'ancienne loi figure de son corps; ce dessein, dis-je, l'ayant obligé de considérer le pain comme figure légale du corps de Jésus-Christ, il n'avait plus besoin de montrer que le pain était encore en une autre manière la figure de ce même corps, puisque, de quelque manière qu'il le fût, l'argument qu'il en tirait pour prouver la réalité de la chair de Jésus-Christ, n'était pas moins concluant. De sorte que tant s'en faut que cette raison prouve ce que prétend Aubertin, qu'elle prouve tout le contraire; puisqu'il était essentiel au dessein de Tertullien de considérer le pain comme figure légale du corps de Jésus-Christ, et que, cela supposé, il aurait été ridicule à lui d'avoir recours à l'autre manière dont le pain est figure, puisque la première était tout aussi forte que la seconde pour en conclure ce qu'il prétendait.

QUATRIÈME OBJECTION.

Je rapporterai comme une quatrième objection le reproche qu'Aubertin (p. 335) fait au cardinal du Perron d'avoir fait deux *arguments monstrueux*, et plus dignes d'un homme endormi que d'un homme éveillé et qui use de sa raison. Le fondement qu'il en prend, est que ce cardinal avait réduit le raisonnement que Tertullien fait dans ce passage, à ces deux arguments : *Jésus-Christ a fait le pain son corps. Or le pain était la figure légale de ce corps. Il a donc accompli les figures légales. Ou bien*, dit-il, *en renversant l'argument : Jésus-Christ devait accomplir les figures légales. Or le pain était la figure légale du corps de Jésus-Christ. Il a donc fait ce qu'il devait en faisant le pain son corps.* Sur cela Aubertin se récrie qu'*il ne sait si le cardinal du Perron a écrit cela par jeu ou sérieusement, s'il était éveillé ou endormi; mais que ces deux arguments sont des monstres très-monstrueux dans le genre d'arguments, n'étant dans aucune figure ni dans aucun mode.* « Monstra *sunt monstrosissima in genere argumentorum, figurâ et modo carentia.* »

Réponse. Je suis fâché d'être obligé d'ôter à Aubertin la gloire d'avoir été grand logicien, que je lui laisserais bien volontiers. Mais en vérité l'insolence avec laquelle il traite un homme aussi célèbre que le cardinal du Perron, force en quelque sorte de lui montrer qu'il n'était pas difficile d'en savoir plus que lui dans cette science, quelque habile qu'il s'y crût, bien qu'il en ait pris sujet d'insulter à un homme que sa dignité et son mérite lui devaient faire respecter, quand même il aurait eu quelque tort; car la chaleur de la dispute et la différence des religions n'ont jamais dû faire oublier à Aubertin et à ses semblables qu'ils écrivaient dans un royaume catholique, où toutes sortes de lois les obligeaient à une retenue tout autre que celle qu'ils gardent dans leurs écrits. Mais, quoi qu'il en soit, il est facile de faire retomber ce reproche sur celui même qui l'a fait, en montrant qu'il n'y a rien de *monstrueux* dans les arguments du cardinal du Perron, mais qu'il y a quelque chose de fort extraordinaire dans l'aveuglement de celui qui a eu la hardiesse de lui faire des reproches si bas et si mal fondés. Car c'est une chose assez étonnante, qu'à l'âge où était Aubertin, il ne sût pas encore distinguer un enthymême d'un syllogisme; et qu'il se soit récrié que des arguments étaient *monstrueux*, parce qu'il lui a plu de chercher ridiculement dans deux enthymêmes très-bons et très-solides, les conditions et les règles des syllogismes catégoriques. Il n'est donc besoin, pour faire connaître son illusion, que de prouver simplement que les arguments qu'il a pris pour des syllogismes ne sont que des enthymèmes, et que ce qui l'a trompé, est que la première proposition n'en étant pas simple, mais composée de deux propositions, il a cru que ce devait être une majeure et une mineure; au lieu que ce n'étaient que des parties d'une même proposition. Or cette preuve est bien aisée. Car n'y ayant point d'autre différence entre un enthymème et un syllogisme, sinon que dans l'enthymême il y a une proposition omise, et qu'elles sont toutes exprimées dans un syllogisme, il s'ensuit que tout argument qui par l'addition d'une proposition devient syllogisme parfait, est un enthymême lorsque cette proposition n'est pas exprimée. Que ceux qui s'intéressent à la réputation d'Aubertin prennent donc la peine d'ajouter cette majeure au premier argument du cardinal du Perron : *Quiconque fait son corps d'une figure légale de ce corps, accomplit les figures légales*, et il verra s'il ne sera pas en forme, étant exprimé et disposé en cette manière : *Quiconque fait son corps de ce qui en était dans la loi une figure, accomplit les figures légales; or Jésus-Christ a fait son corps du pain, et le pain en était une figure légale; donc Jésus-Christ a accompli les figures légales.* M. Claude est sans doute trop habile pour ne pas reconnaître tout d'un coup que cet argument est très-bon et très-concluant; qu'il est de la première figure du premier mode, parce que la seconde proposition étant non particulière, mais singulière, est équivalente à une universelle, et que, bien loin d'être *monstrueux*, il n'y a rien au contraire de plus ordinaire dans les auteurs que ces sortes d'arguments.

Il n'y a qu'à en faire autant du second argument, en y ajoutant de même une majeure en cette manière :

Celui qui, devant accomplir les figures de la loi, fait son corps de ce qui en était une figure légale, fait justement ce qu'il avait dessein de faire.

Or Jésus-Christ devait accomplir les figures de la loi, et le pain dont il fit son corps en était une figure légale.

Donc en le changeant en son corps, il a accompli ce qu'il devait faire.

Qu'est-ce qu'il y a de *monstrueux* dans ces arguments? Cependant ils ne sont différents de ceux du cardinal du Perron, qu'en ce que l'on ajoute à chacun une majeure, que ce cardinal n'a omise que parce qu'elle était trop claire. Donc avant cette addition ce n'étaient que des enthymêmes, qu'Aubertin, par une erreur que je ne veux pas nommer du nom qu'elle mérite, a pris pour des *monstres*, en les prenant pour des syllogismes. Voilà ce que c'est que de faire vanité de ces connaissances puériles. Car une faute de ce

genre ne serait rien à un homme que le hasard seul y aurait fait tomber; mais elle n'est pas pardonnable à un ministre, qui ayant pris sujet d'une chicanerie de logique, d'insulter outrageusement à un cardinal, se trompe lui-même très-grossièrement, et fait voir qu'il ignore les principes les plus communs d'une science dont il se pique.

C'est à quoi se réduisent ces terribles arguments recherchés de toutes parts, *validis rationibus undequàque conquisitis*, par lesquels Aubertin devait faire voir la fausseté du sens que le cardinal du Perron donne à ce passage de Tertullien que nous avons examiné. Et comme il a paru que ce n'étaient que de purs sophismes, il doit maintenant passer pour constant que ce sens est très-probable, et que s'il n'est pas absolument certain que ce soit celui de Tertullien, il est au moins certain que les ministres sont très-injustes d'avoir tant fait de bruit par toute l'Europe sur un passage de cette nature, c'est-à-dire qui peut être expliqué très-probablement en deux manières qui leur sont entièrement contraires, et qui ne leur serait pas même favorable étant expliqué selon leur sens, parce que ce sens est encore ambigu, et ne peut être déterminé que par la doctrine de l'Église de ces siècles-là, que nous avons montré être très-constamment celle de la présence réelle et de la transsubstantiation.

CHAPITRE VI.

Examen de trois passages : le premier de Pachymère, le second de S. Augustin contre Adimante, le troisième du même S. Augustin dans sa lettre à Boniface. On fait voir que les ministres en abusent, de même que du passage de Tertullien.

Rien n'est plus capable de nous assurer que des auteurs ont été effectivement dans un sentiment, que lorsqu'on voit qu'ils disent précisément ce qu'ils ont dû dire, supposé qu'ils aient été dans ce sentiment, et qu'ils ne disent jamais ce qu'ils n'ont pas dû dire, et ce qu'ils n'auraient pas manqué de dire, s'ils en avaient eu un autre; qu'ils disent souvent ce qu'ils ont dû dire souvent; rarement ce qu'ils ont dû dire rarement, et que toutes ces expressions sont accompagnées des circonstances naturelles que la raison et la nature y devaient joindre. Nous avons déjà vérifié la plupart de ces remarques dans les expressions des Pères qui contiennent la doctrine de la présence réelle. Car nous avons montré qu'ils se sont justement exprimés comme ils le devaient pour nous persuader qu'ils avaient été dans cette doctrine, en nous disant si souvent que ce que nous recevons à la communion était le *vrai corps, le propre corps, le corps même de Jésus-Christ; qu'il était en nous par lui-même, par son propre corps, par sa propre chair*, et que toutes ces expressions, et mille autres semblables qui se trouvent dans leurs écrits sont toutes accompagnées des suites naturelles qu'elles devaient avoir selon la doctrine de la présence réelle.

On a fait voir qu'ils se sont exprimés de cette manière dans les occasions où ils le devaient faire naturellement; comme en instruisant de nouveaux baptisés de ce qu'ils devaient croire de l'Eucharistie; en parlant à des personnes qui n'eussent pu entendre la bizarrerie de leur langage, s'il n'eussent pas voulu être entendus à la lettre; en commentant l'Écriture sainte; en combattant les doutes qu'ils ont cru pouvoir naître de cette doctrine; en traitant dogmatiquement de l'Eucharistie; et qu'ils n'ont jamais parlé si clairement que lorsque s'arrêtant longtemps sur ce sujet, ils ont eu moyen de nous instruire plus à fond de leur sentiment.

Nous avons fait voir qu'ils n'ont jamais dit ce que la doctrine de la présence réelle les devait absolument empêcher de dire; qu'ils n'ont jamais repris personne de croire que Jésus-Christ fût présent; qu'ils n'ont jamais craint ni que les paroles de l'Écriture, ni que les leurs mêmes fussent prises par leurs auditeurs en un sens trop littéral et trop grossier; que la précaution qu'ils ont eue pour empêcher qu'on ne prît à la lettre mille métaphores de l'Écriture qui n'ont jamais trompé personne, n'a jamais été observée par eux à l'égard des expressions qui marquent si précisément la présence réelle; qu'ils n'ont jamais dit que le corps de Jésus-Christ ne fût pas contenu dans les mystères du pain et du vin, et que ce corps ne fût pas reçu dans les nôtres; qu'ils n'ont jamais exprimé ces prétendus doutes calvinistes, si le pain peut être rendu figure du corps de Jésus-Christ; si le corps de Jésus-Christ étant dans le ciel, peut imprimer sa vertu au pain qui est sur la terre. Tout cela ne se trouve point dans les Pères, parce que c'est la doctrine de l'absence réelle qui devait produire ces discours, et que cette doctrine a toujours été très-éloignée de leur pensée.

Il ne reste plus que de faire voir ici qu'ils ont dit de même rarement ce qu'ils devaient dire rarement, et qu'ils l'ont dit de la manière qu'ils le devaient, et avec les circonstances qui s'y devaient rencontrer. Car il y a certaines expressions ambiguës que la doctrine de la présence réelle peut produire, et qui peuvent ainsi se rencontrer dans les Pères, mais qui n'y peuvent néanmoins être que rarement, parce qu'elles nous font regarder ce mystère d'une manière moins naturelle et moins conforme aux idées communes que la foi et la piété en donnent. L'idée qui porte à prendre dans cette proposition : *Ceci est mon corps*, le mot de *ceci* pour le voile extérieur, le signe et le sacrement, est proprement de ce genre. Car l'Eucharistie comprenant, comme nous avons déjà dit, et le corps de Jésus-Christ, et le voile extérieur qui le cache à notre vue, l'un et l'autre peut être exprimé et entendu par le mot de *ceci;* puisque, comme nous avons déjà dit, le corps de Jésus-Christ et le voile extérieur conviennent dans cette idée confuse de chose présente qui s'exprime par ce mot. Mais il est vrai qu'on a beaucoup plus de pente à expliquer le mot de *ceci* de la substance présente, et de ce qu'il y a de principal dans

l'objet présent, que d'une apparence qui n'y est que pour lui servir de voile. Mais quoique l'autre idée soit moins naturelle, elle a pourtant aussi sa vraisemblance; parce que le mot de *hoc* a quelque rapport à ce qui frappe les sens. Et c'est pourquoi Jacques de Vitry remarque expressément (Histor. Occident., cap. 38, p. 429) qu'il y en avait parmi les scolastiques qui les expliquaient en ce sens. *Quibusdam videtur quòd forma panis demonstretur ut sit sensus : Hoc, id est, sub hoc, est corpus meum.*

Il était difficile, pour ne pas dire moralement impossible, que tous les esprits du monde conspirassent tellement à prendre le mot de *ceci* dans un de ces sens, que l'autre fût généralement abandonné. Cela ne se rencontre presque jamais dans les idées même les plus bizarres et les moins raisonnables, et c'aurait été mal connaître l'esprit des hommes, que de s'y attendre en un sujet comme celui-ci. Mais il est vrai pourtant que l'on n'aurait pas dû espérer ce qui est effectivement arrivé; c'est que tous les auteurs ecclésiastiques, à l'exception de trois, dont nous traiterons l'un après l'autre, prissent généralement ces paroles dans le premier de ces deux sens; c'est-à-dire, qu'ils entendissent par ces termes, *ceci est mon corps*, que l'objet présent est effectivement le corps de Jésus-Christ, sans faire passer l'esprit par cette idée de signe et de figure. Car il n'y en a que trois qui s'y soient arrêtés; qui sont S. Augustin, Facundus, et Pachymère, commentateur de S. Denis, dont nous examinerons les passages séparément, en avouant d'abord à l'égard de tous les trois, qu'ils ont entendu par le mot de *ceci*, la figure ou le sacrement du corps.

Quand les ministres auraient plusieurs passages de cette sorte, leur cause n'en serait pas mieux appuyée; puisque, comme nous avons montré, la doctrine de la présence réelle pouvant produire cette expression, il la faudra déterminer par la doctrine constante de ces siècles-là, qui ne leur est pas favorable. Mais n'ayant que ces passages à opposer à ceux de tant de Pères, qui concluent de ces paroles, *ceci est mon corps*, que le pain consacré est le corps même de Jésus-Christ, dont nous avons montré que les paroles ne se pouvaient détourner à un sens de figure, il serait non seulement déraisonnable, mais ridicule, de prétendre qu'il y eût quelque égalité.

Nous commencerons par Pachymère, parce que la foi de cet auteur ne pouvant être douteuse, puisqu'il était du temps où l'on signait en Grèce la transsubstantiation, il en est d'autant plus propre à faire voir qu'on peut expliquer cette proposition, *ceci est mon corps*, comme nous verrons que S. Augustin et Facundus l'ont expliquée, sans rien dire de contraire à la doctrine de la présence réelle, et en supposant que les signes sont réellement joints avec le corps de Jésus-Christ. Il ne faut, pour en être persuadé, que considérer le passage de cet auteur. C'est dans sa paraphrase sur S. Denis, où après avoir rapporté ces paroles de S. Denis, ἱερουργεῖ τὰ θειότατα καὶ ὑπ' ὄψιν ἄγει τὰ ὑμνημένα, il ajoute σαφηνίζων ὡς Χριστοῦ εἰσι τὰ τοιαῦτα σύμβολα, ὅτι μετὰ τὸ δεῖπνον λαβὼν ἄρτον, καὶ τὰ ἑξῆς. C'est-à-dire : *Le prêtre consacre les divins mystères, et il montre ce qu'il a célébré par ses louanges, déclarant que ce sont les symboles de Jésus-Christ, parce qu'ayant pris du pain après la cène il dit* : Ceci est mon corps. Ainsi, selon Pachymère, ces paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps*, auxquelles il fait visiblement allusion, ne sont qu'une déclaration que le pain et le vin sont les symboles de Jésus-Christ. N'est-ce pas là, diront les ministres, notre sens de figure? N'est-ce pas dire que ces paroles, *ceci est mon corps*, signifient, c'est le symbole et le type de mon corps, puisque Pachymère assure que le prêtre déclare par ces paroles, non que le pain consacré est le corps de Jésus-Christ, mais que le pain et le vin *sont les symboles de Jésus-Christ?* En effet, la conséquence est bien tirée jusque-là. Mais pour faire voir que quand cet auteur dit que le pain et le vin sont les symboles du corps de Jésus-Christ, et que c'est ce qui est marqué par ces paroles, *ceci est mon corps, ceci est mon sang*, il n'entend pas des symboles séparés du corps même de Jésus Christ, mais des symboles qui sont le corps même de Jésus-Christ, il ne faut que considérer ce qu'il dit un peu plus bas. *Au lieu*, dit-il, *que plusieurs ne s'arrêtent qu'aux divins symboles, ne pouvant considérer rien de plus haut, l'hiérarque porte la vue de son esprit jusqu'aux prototypes de ces symboles, qui sont le corps même et le sang même du Seigneur; croyant que les choses proposées, c'est-à-dire, le pain et le vin, ont été changées en ce corps et en ce sang par l'Esprit saint et tout-puissant.* Ainsi cette expression, que *le prêtre déclare par les paroles de l'Evangile que le pain et le vin sont les symboles de Jésus-Christ*, est compatible avec la créance que ces symboles sont changés par le Saint-Esprit au corps et au sang de Jésus-Christ; et ces symboles du corps et du sang de Jésus-Christ sont en même temps son corps et son sang, ou contiennent son corps et son sang. Car l'une et l'autre expression ne signifie que la même chose, quoique par différentes manières de la concevoir. Si par le mot de symbole on entend la substance présente, représentant par son voile extérieur le corps de Jésus-Christ, alors les symboles sont Jésus-Christ même. Si l'on entend le seul voile, les symboles contiennent le corps de Jésus-Christ, et sont symboles du corps de Jésus-Christ présent.

Ce passage peut servir d'éclaircissement à celui de S. Augustin, qui est tiré du livre qu'il a fait contre Adimante, et dans lequel on doit remarquer d'abord qu'il est muni des circonstances qui sont presque toujours jointes aux expressions extraordinaires. S. Augustin n'a eu dessein dans cet endroit-là d'instruire personne de ce qu'il fallait croire de l'Eucharistie. Ainsi on ne doit point s'étonner qu'il n'en dise précisément que ce qui était nécessaire à son sujet. De plus, la matière qu'il traitait le portait à chercher des exemples où le signe extérieur fût nommé du nom de la chose signifiée. Et l'on sait combien ces sortes de vues sont capables d'engager les auteurs à des expressions et à des raisonnements moins ordinaires. Voici

l'occasion qui a porté S. Augustin à celle-ci. Le manichéen Adimante, pour montrer que le Dieu de l'ancien Testament était contraire à celui du nouveau, avait allégué que le Dieu de l'ancien Testament avait défendu de manger du sang, par cette raison que le sang est l'âme de la chair; ce qui supposait qu'on pouvait nuire à l'âme; au lieu que Jésus-Christ avait déclaré dans l'Évangile qu'on ne pouvait nuire à l'âme. Comme cette objection n'était fondée que sur ce que le sang est appelé âme dans le Deutéronome, S. Augustin y répond d'abord qu'il ne s'agit dans le passage du Deutéronome que de l'âme des bêtes, au lieu que Jésus-Christ parle de l'âme de l'homme. Mais pour achever de désarmer le manichéen, il répond en second lieu que le sang est appelé âme, parce qu'il en est le signe. Et comme il avait besoin d'exemples où le signe fût appelé du nom de la chose signifiée, il allègue et celui de l'Eucharistie, où le sacrement, selon lui, est appelé corps de Jésus-Christ, et celui de la pierre du désert, qui est appelée Christ par l'Apôtre. *Le Seigneur*, dit-il, *n'a point fait difficulté de dire* : Ceci est mon corps, *lorsqu'il donna le signe ou le sacrement de son corps.* « *Non enim Deus dubitavit dicere* : Hoc est corpus meum, *cùm signum daret corporis sui.* » Et plus bas : *Le sang est l'âme, comme la pierre était Christ.* « *Sic est sanguis anima, quomodò petra erat Christus.* »

Les ministres, qui prétendent avoir droit d'expliplique tout à leur avantage, au lieu de conclure seulement que S. Augustin a cru que le sacrement était signe du corps de Jésus-Christ présent, comme le sang est signe de l'âme présente, en concluent qu'il est signe de Jésus-Christ absent, comme la pierre du désert était signe de Jésus-Christ absent; mais ils le concluent contre la raison, et par un caprice sans fondement. Car ces deux exemples de S. Augustin, du sang qui est appelé âme, de la pierre appelée Christ, prouvent qu'il y a de deux sortes de signes. Il y a des signes conjoints aux choses, comme le visage, signe de l'esprit, est conjoint à cet esprit. Les signes des maladies, aux maladies, et le sang à l'âme des bêtes, selon l'opinion de S. Augustin. Il y en a de séparés des choses; comme la pierre du désert, qui était séparée de Jésus-Christ selon son humanité, quoiqu'elle lui fût jointe selon sa divinité, qui est éternelle et qui remplit toutes choses. Ces signes conjoints et ces signes séparés conviennent dans cette qualité commune, que l'on donne quelquefois aux signes le nom de la chose signifiée. On dit que le sang est l'âme; on dit que la pierre était Christ. On ne peut donc conclure précisément de ces expressions, ni que la chose est présente, ni qu'elle est absente.

Si l'on conclut de ce qu'il est dit que le sang est l'âme, que l'âme est absente, c'est mal conclure.

Si l'on conclut de ce qu'il est dit que la pierre était Christ, que Jésus-Christ était présent ou joint à cette pierre, ce sera encore mal conlure.

S. Augustin dit que dans ces paroles, *ceci est mon corps*. la chose signifiée est affirmée du signe, et il n'ajoute rien davantage. Que s'ensuit-il de là? Que le corps de Jésus-Christ y est présent? Non. Qu'il en est absent? Non. Ni l'un ni l'autre ne s'ensuit précisément de ces paroles; et le passage ne prouve rien directement, ni pour les catholiques ni pour les calvinistes. C'est un passage indéterminé, dont il faut chercher le sens dans le grand livre de la Tradition de ce siècle-là, et dans les autres ouvrages de S. Augustin. Car comme ce Père, en disant que le sang est l'âme, parce qu'il en est le signe, a joint dans son esprit à cette expression l'idée que ce sang était uni à l'âme, suivant le sentiment qu'il avait de l'âme des bêtes, quoique cette union de l'âme avec le sang ne soit point marquée dans cette expression, *le sang est signe de l'âme*; de même en concevant que le sacrement était appelé le corps de Jésus-Christ comme son signe, il a pu joindre à ces idées celle de l'union de ce sacrement au corps de Jésus-Christ, en la tirant de la doctrine constante de l'Église de son temps. Il l'a fait sans doute, s'il a été persuadé de cette doctrine. Or il l'a été, et on n'en saurait douter après les preuves que nous avons produites du sentiment des Pères des six premiers siècles.

Mais au moins, dira-t-on, il s'ensuit que selon S. Augustin on ne saurait prouver la présence réelle par ces paroles, *ceci est mon corps*, puisqu'il les explique en ce sens, *ceci est la figure de mon corps*; et que si ce sens ne l'exclut pas, au moins il ne l'enferme pas. Je pourrais répondre que quand S. Augustin n'aurait pas vu toutes les conséquences de cette explication, qu'il propose une fois en passant, on ne s'en devrait pas étonner. L'esprit des hommes, quelque grand qu'il soit, n'est pas capable d'une prévoyance si étendue; et vouloir imposer cette loi à ceux qui écrivent, en concluant qu'ils ont admis toutes les conséquences qui semblent naître de ce qu'ils avancent, c'est mal connaître la portée de l'esprit humain. S. Augustin a eu besoin d'un exemple pour autoriser une maxime qu'il avançait. L'Eucharistie s'est présentée; il s'y est arrêté autant de temps qu'il faut pour écrire une ligne; il s'en est servi. Donc il a prévu cette conséquence, qu'il rendait par-là ces paroles, *ceci est mon corps*, inutiles à la preuve de la présence réelle. Est-ce là juger équitablement de la manière dont les hommes parlent? Peut-être que s'il eût prévu cette conséquence, il aurait cherché un autre exemple. Tant y a qu'il n'y a fait aucune réflexion, et qu'on n'a pas droit de supposer qu'il l'ait prévue.

Mais je dis, de plus, que cette conséquence est fausse, et que souvent lors même que l'on nomme le signe du nom de la chose, on peut conclure que cette chose est présente, non par la nature de l'expression, mais par les circonstances qui l'accompagnent, qui donnent l'idée de cette présence. Car si j'entends un médecin dire d'un malade : cette rougeur qui paraît sur son visage est la fièvre; quoiqu'il donne au signe le nom de la chose, ne me donnera-t-il pas lieu de concevoir cette fièvre comme présente? Or, comme nous avons montré amplement ailleurs, les circon-

stances particulières dans lesquelles Jesus-Christ prononça ces paroles, *ceci est mon corps*, portaient de même les apôtres à concevoir qu'il leur donnait effectivement son corps, et ils n'ont pu s'en former une autre idée. Ainsi encore que S. Augustin ait dit en cet endroit que Jésus-Christ avait donné le nom de son corps au signe, il ne s'ensuit pas que selon lui cette expression ne marque pas, par les circonstances avec lesquelles elle a été prononcée, la présence du corps de Jésus-Christ dans ce signe. Car l'on peut bien dire d'un signe connu et établi, *ceci est une telle chose*, encore que cette chose soit absente. Mais l'on ne peut dire raisonnablement d'un signe inconnu et que l'on établit sur l'heure même, *ceci est une telle chose*, à moins que cette chose ne soit effectivement présente et jointe au signe.

Il faut se souvenir sur ce sujet de ce que nous avons déjà dit, qu'il est contre toute apparence que S. Augustin ait eu une autre impression que les autres Pères, de la vérité signifiée par ces paroles, *ceci est mon corps;* mais qu'il est très-possible qu'il ait développé cette impression par un autre tour et par une expression différente des leurs, en concevant néanmoins la même chose; et qu'il est encore très-possible que cette expression ne représente pas par la force les paroles tout ce qu'il concevait. De sorte qu'il en faut toujours revenir à examiner la doctrine de ce Père et de tous les autres des six premiers siècles, puisque c'est par-là seulement qu'on peut savoir ce qu'il a ou n'a pas suppléé à cette expression.

Ainsi la question se réduit toujours à savoir si S. Augustin a cru que l'on prenait la vraie chair de Jésus-Christ dans l'Eucharistie par la bouche du corps. Car s'il l'a cru, il est indubitable que quand il a dit que *Jésus-Christ avait donné le sacrement de son corps à ses disciples*, il a entendu parler d'un signe et d'un sacrement joint à la chose. Or c'est une question déjà décidée, et qu'il est bien aisé de décider par S. Augustin même, comme nous le ferons voir en traitant des expressions de ce Père sur la manducation de la chair de Jésus-Christ.

On produit encore un passage de S. Augustin tiré de sa lettre à Boniface, qu'il est bon de joindre à celui contre Adimante, que nous venons d'expliquer, parce qu'il n'a besoin que du même éclaircissement. Voici tout ce qu'il a dit en ce lieu. *Le sacrement du corps de Jésus-Christ est le corps de Jésus-Christ en quelque manière; comme le sacrement de la foi est la foi.* « *Sicut ergo secundùm quemdam modum, sacramentum corporis Christi, est corpus Christi, sacramentum sanguinis Christi est sanguis Christi, ita sacramentum fidei fides est.* »

On peut remarquer sur ce passage, comme sur l'autre, que S. Augustin ne traite point encore expressément dans ce lieu de l'Eucharistie, et qu'il n'a aucun dessein de marquer précisément ce qu'il en faut croire; qu'il est attiré à considérer dans l'Eucharistie la qualité de signe et de sacrement, parce qu'il avait besoin d'expliquer en quel sens on peut dire que les enfants croient, quoiqu'ils n'aient pas de foi actuelle; et qu'il voulait prouver que l'on pouvait dire que les enfants ont la foi, parce qu'ils ont le sacrement de la foi. Il fallait pour cela montrer que l'on donne aux signes les noms des choses signifiées; et c'est ce qui le porte à alléguer l'exemple de l'Eucharistie, dans laquelle on donne souvent au sacrement extérieur le nom de *corps de Jésus-Christ;* comme quand on dit que *l'on divise le corps de Jésus-Christ*, que *notre langue est rougie du sang de Jésus-Christ*, que *nous goûtons le corps de Jésus-Christ.*

Il est donc vrai que S. Augustin dit dans ce passage (tract. de Corp. et Sang. Dom.), que le sacrement est appelé le corps de Jésus-Christ parce qu'il en est le signe, et qu'il est le corps de Jésus-Christ en quelque manière, comme S. Anselme dit que *l'espèce du pain étant regardée en elle-même et séparément, n'est pas la chair et le corps de Jésus-Christ, et qu'on ne l'appelle ainsi que par une manière de parler commune dans l'Écriture, selon laquelle on donne aux sacrements les noms des choses qu'ils signifient;* et comme tous les théologiens enseignent que l'espèce visible est sacrement sans être la chose du sacrement; d'où il s'ensuit qu'elle n'en peut recevoir le nom qu'*en quelque manière*, et comme son signe. Tout cela n'est que l'effet de ce regard que la nature de l'Eucharistie produit, par lequel on n'attache sa pensée qu'au seul signe extérieur; auquel cas, si l'on vient à le comparer avec le corps de Jésus-Christ, on ne le peut regarder que comme son signe.

Je ne sais si les ministres voudront insister sur ce que S. Augustin compare la manière dont le sacrement est appelé corps de Jésus-Christ avec celle dont le sacrement du baptême est appelé foi, pour en conclure que comme S. Augustin n'a pas cru que le sacrement de la foi fût joint dans les enfants avec une véritable foi, il n'a pas cru aussi que le corps de Jésus-Christ fût joint au sacrement. Mais je sais bien que cette objection est très-vaine, et très-peu digne d'être proposée. Car lorsque S. Augustin veut justifier que les signes reçoivent le nom des choses signifiées, il rapporte indifféremment des exemples de signes joints aux choses, et de signes séparés; parce qu'il n'y regarde que cette unique qualité, de recevoir le nom des choses signifiées, dans laquelle ils conviennent.

Ainsi ayant dessein de montrer dans le livre contre Adimante, comme on l'a déjà remarqué, que l'on pouvait donner au sang le nom d'âme, parce qu'il en était le signe, il rapporte l'exemple de la pierre qui est appelée Christ, *sic est sanguis anima, quomodò petra erat Christus*, sans considérer cette différence, que le sang est signe d'une chose présente, et que la pierre l'était d'une chose absente. C'est donc en cette manière, mais dans un sens contraire, qu'ayant à montrer que le sacrement de la foi peut être appelé foi, il apporte l'exemple du sacrement du corps de Jésus-Christ, qui est appelé corps de Jésus-Christ, sans avoir égard à cette différence dont il n'était pas question, que le sacrement du baptême est le sacremen

de la foi actuelle absente, et que le sacrement du corps de Jésus-Christ est le sacrement du corps de Jésus-Christ présent.

Si on prétendait avoir droit de supposer que les comparaisons des Pères sont parfaitement semblables, et qu'il leur en faut imputer les conséquences, il n'y a point d'hérésie qu'on ne leur pût attribuer. Et pour ne m'éloigner pas de cet exemple de la foi, je dis qu'on s'en pourra servir pour conclure que S. Augustin a nié le péché originel, et l'a réduit à une pure imputation, si l'on veut insister sur une comparaison qu'il en fait avec la foi dans un de ses livres contre les pélagiens (de pecc. Merit. l. 3, c. 2), où il parle en ces termes de l'un et de l'autre : *De même que l'esprit de justice résidant en ceux par qui les enfants renaissent, fait passer en eux la foi qu'ils ne peuvent encore avoir par leur propre volonté, de même la chair de péché de ceux par qui ils naissent, fait passer en eux le crime qu'ils n'ont pu contracter par des actions qu'ils aient faites dans leur vie.* Car on pourrait conclure, selon cette belle manière de raisonner, que comme la foi actuelle dont S. Augustin parle n'est point réelle, mais en quelque sorte imputative, dans les enfants; de même le péché originel n'est qu'une pure imputation de celui d'Adam. Mais toutes ces sortes d'arguments supposent que qui compare deux choses ensemble, les compare en tout. Et c'est la plus fausse de toutes les maximes, et la plus contraire à la nature de l'esprit humain, qui aimant naturellement les comparaisons, et n'en trouvant presque point de parfaitement justes, est obligé par nécessité de se servir des plus approchantes, en ne s'appliquant qu'à ce qu'elles ont de semblable, sans avoir égard aux différences.

CHAPITRE VII.

Explication du passage de Facundus.

Le célèbre passage de Facundus ne contient pas une difficulté différente de celle de ceux de S. Augustin, que nous venons d'examiner. Et ainsi il n'y a qu'à y appliquer ce que nous en avons dit.

Il est certain que l'esprit peut s'attacher au sacrement séparément du corps de Jésus-Christ, quoique l'on considère l'un et l'autre comme joints ensemble. Et il est certain que dans cette comparaison on doit dire, en parlant exactement, que *le sacrement n'est pas proprement le corps de Jésus-Christ, mais qu'il le contient.* Tous les auteurs catholiques parlent de la sorte, quand ils parlent du sacrement seul et séparé du corps de Jésus-Christ par la pensée, comme nous l'avons fait voir. Facundus ne dit rien davantage, et il n'y a qu'à se mettre cela dans l'esprit pour n'y trouver plus de difficulté.

Cet auteur (l. 9, p. 404) avait entrepris de justifier une expression de quelques anciens qui avaient dit que *Jésus-Christ a reçu l'adoption des enfants;* d'où il semble qu'on pouvait conclure qu'ils n'avaient donc considéré Jésus-Christ que comme fils adoptif. Il a recours pour cela à la même solution que S. Augustin, dont il avait beaucoup lu les ouvrages, a employée dans sa lettre à l'évêque Boniface, qui est que l'on peut dire qu'on reçoit une chose quand on en reçoit le sacrement, parce qu'on donne au sacrement le nom de la chose; et qu'ainsi Jésus-Christ ayant reçu le sacrement d'adoption dans sa circoncision et dans son baptême, on pouvait dire qu'il avait reçu l'adoption. *Sacramentum adoptionis suscipere dignatus est Christus et quandò circumcisus est, et quando baptizatus est; et potest sacramentum adoptionis adoptio nominari.*

Toute la difficulté de cette preuve consistait à montrer que les sacrements prenaient le nom de la chose signifiée, les exemples en étant assez rares. Il a donc recours pour cela à l'Eucharistie, en comparant les espèces visibles avec le corps de Jésus-Christ, qu'elles signifient et qu'elles cachent; et il en parle de cette sorte : *Le sacrement de l'adoption peut être appelé adoption, comme le sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ, qui est dans le pain et le calice consacré, est appelé son corps et son sang; non que ce pain et ce calice* (c'est-à-dire l'objet sensible) *soient proprement corps et sang, mais parce qu'ils contiennent le mystère de ce corps et de ce sang.* C'est-à-dire que cet objet extérieur qui s'appelle pain et vin dans le langage commun, n'est pas proprement le corps de Jésus-Christ, et qu'il n'en est que la figure et le sacrement, quoiqu'on ne laisse pas de l'appeler corps de Jésus-Christ; comme quand on dit que *l'on rompt*, que *l'on divise*, que *l'on unit le corps de Jésus-Christ au sang*, quoique ces actions ne s'exercent que sur les symboles.

C'est dans ce même sens que Facundus, prenant toujours le sacrement pour le seul objet extérieur, ajoute que *Jésus-Christ avait appelé le pain et le calice qu'il avait bénits, son corps et son sang, et que comme l'on dit fort bien que les fidèles qui reçoivent le sacrement du corps et du sang, reçoivent le corps de Jésus-Christ, de même l'on a pu dire que Jésus-Christ ayant reçu le sacrement de l'adoption, a reçu l'adoption.*

Mais les fidèles ne reçoivent-ils point le corps de Jésus-Christ en une autre manière qu'en recevant son sacrement? Ne le reçoivent-ils pas lui-même? Oui, ils le reçoivent, et Facundus ne le nie pas. Mais comme l'action de recevoir se termine plus proprement au sacrement qu'au corps de Jésus-Christ, parce que le sacrement agit sur les sens, au lieu que le corps de Jésus-Christ n'y agit point, Facundus a cru devoir suivre ce langage en cet endroit, parce qu'il lui était utile de parler ainsi pour justifier cette expression, que *Jésus-Christ a reçu l'adoption des enfants;* et il ne rapporte le mot de recevoir qu'à la réception du signe. En une autre occasion, il n'aurait pas fait difficulté de dire que nous recevons proprement le corps de Jésus-Christ, et que nous prenons la propre chair de Jésus-Christ, comme tant d'autres Pères l'on dit, et comme on peut dire qu'il l'a dit en leur personne, parce qu'il n'aurait pas eu le même engagement, de

prouver qu'on pouvait dire avec raison que l'on reçoit une chose quand on en reçoit le sacrement. Ce n'est que la nécessité de cette preuve qui l'a déterminé à cette pensée et à ces expressions.

En un mot tout le mystère de ce passage consiste en ce que l'esprit pouvant regarder la réception de l'Eucharistie par deux vues différentes, qui sont toutes deux vraies, Facundus s'attache à l'une, et laisse l'autre, parce qu'il n'y en avait qu'une qui fît à son sujet. Car 1° on peut rapporter la réception, ou l'action de recevoir, à l'objet immédiat, qui est le sacrement ; et cette vue de l'esprit se peut exprimer par ces paroles, *recevoir le corps de Jésus-Christ*, parce que les sacrements reçoivent souvent les noms des choses dont ils sont sacrements; et qu'ainsi le sacrement du corps de Jésus-Christ, est le corps de Jésus-Christ en quelque sens. 2° On peut rapporter cette même réception à l'objet médiat, qui est le corps de Jésus-Christ caché sous le signe : et c'est de cette sorte que les autres Pères en parlent. Ainsi il est vrai que ces paroles ont deux sens; et ces deux sens sont tous deux vrais dans le sentiment des catholiques, qui peuvent dire ainsi que nous recevons le corps de Jésus-Christ en l'une et l'autre manière. Mais Facundus n'ayant besoin que de la première manière, il s'y arrête en cet endroit, en disant que nous recevons le corps de Jésus-Christ, parce que nous en recevons le sacrement ; ce qui est très-véritable. Et pour l'autre, qui est celle en laquelle les Pères prennent ce terme, il n'en parle point, et ne l'exclut point aussi. Et ce serait une conséquence très-fausse que de conclure qu'il l'ait niée.

Que si ce procédé paraît étrange, et que l'on ait peine à croire qu'un homme tel que Facundus ait pu être tellement possédé du désir de prouver ce qu'il avait avancé, qu'il n'ait pas fait difficulté d'employer en argument une expression qu'il prend en un sens extraordinaire et éloigné de l'usage des autres Pères, en omettant le sens ordinaire de cette même expression, comme s'il l'avait ignoré, il est facile de faire cesser cet étonnement, par l'exemple du monde le plus naturel, le plus sensible et le moins recherché, puisqu'il se trouve dans Facundus même immédiatement après les paroles que nous avons rapportées. Car il faut remarquer que cet auteur, ayant entrepris de montrer qu'on pouvait dire que *Jésus-Christ avait reçu l'adoption, parce qu'il en avait reçu le sacrement*, ne se sert pas seulement de l'exemple de l'Eucharistie, mais il en apporte encore un autre, dont on devrait bien être plus choqué que de celui-là, et où il s'éloigne beaucoup plus du sens ordinaire des termes, pour les ajuster à son dessein. Voici comme il parle : *S'il n'est pas vrai de dire que Jésus-Christ ayant reçu le sacrement de l'adoption des enfants, a reçu l'adoption, on ne pourra pas dire de nous-mêmes, que nous ayons reçu l'adoption des enfants, ou que nous sommes rachetés et sauvés, puisque l'Apôtre a dit :* Nous autres aussi, qui possédons les prémices de l'esprit, nous soupirons et nous gémissons en nous-mêmes, attendant l'adoption divine, la rédemption de nos corps : car nous avons été sauvés par espérance; et ce n'est plus espérance quand on voit ce que l'on espère. *De même donc que, quoique nous attendions encore l'adoption, la rédemption et le salut, néanmoins parce que nous recevons le sacrement de l'adoption, de la rédemption et du salut, nous sommes avec raison appelés enfants de Dieu, rachetés et sauvés ; de même Jésus-Christ, ayant reçu le sacrement de l'adoption, non pour son utilité, mais pour celle des autres, selon l'Apôtre, a pu justement être dit, par les anciens Pères, avoir reçu l'adoption des enfants.*

Qui ne s'imaginerait d'abord à entendre parler Facundus de cette sorte, qu'il n'aurait point reconnu que nous fussions autrement enfants de Dieu, adoptés et rachetés, que parce que nous avons reçu le sacrement d'une adoption et d'une rédemption future; qu'ainsi nous ne possédons pas réellement la qualité d'enfants adoptifs, comme Jésus-Christ n'était point réellement enfant adoptif? Ne dit-il pas clairement que *nous sommes appelés enfants de Dieu et rachetés, parce que nous avons reçu le sacrement de l'adoption et de la rédemption que nous espérons?* Il ne se contente pas d'exprimer cela affirmativement, mais il l'exprime même négativement; et il s'avance jusqu'à soutenir que *si l'on ne peut dire de Jésus-Christ, qu'il a reçu l'adoption des enfants, il ne le faut pas dire de nous-mêmes* : « *Alioquin neque de nobis dicendum est, quoniam adoptionem suscepimus filiorum.* » N'est-ce pas dire que nous n'avons pas plus reçu l'adoption que Jésus-Christ? Cependant attribuer ce sens à Facundus, c'est lui faire nier une vérité clairement décidée par l'Ecriture, et qu'il est impossible qu'il ait ignorée. Car il est très-constant, par tout le nouveau Testament, que nous ne sommes pas seulement enfants de Dieu et adoptés par la réception du signe de la consommation de cette adoption, mais que nous le sommes par l'infusion présente de l'Esprit de Dieu, qui nous rend enfants de Dieu et membres de Jésus-Christ. Il est très-constant que nous sommes justifiés et rachetés, selon l'âme, dès ce monde même, par la réception réelle de la grâce justifiante, et de la charité que le S.-Esprit répand dans nos cœurs. Et il est impossible qu'un homme équitable soupçonne seulement Facundus d'avoir ignoré des vérités si communes. Car aurait-il ignoré ce que dit S. Paul aux Galates (chap. 4, v. 4, 5, 6, 7), que *lorsque les temps ont été accomplis, Dieu a envoyé son Fils, formé d'une femme et assujéti à la loi, pour racheter ceux qui étaient sous la loi, afin que nous reçussions l'adoption des enfants? Et parce que vous êtes enfants, Dieu a envoyé en vos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Mon Père, mon Père ! Chacun de vous n'est donc plus serviteur, mais* ENFANT. *Que s'il est enfant, il est donc aussi héritier de Dieu par Jésus-Christ.*

Aurait-il ignoré ce que dit le même Apôtre dans l'Épître aux Hébreux (chap. 12, v. 5), que *Dieu nous parle comme à ses* ENFANTS, *et qu'il s'offre à nous comme à ses enfants?*

Aurait-il ignoré ce que dit S. Jean : *Considérez quel amour le Père nous a témoigné, de vouloir que nous soyons appelés et que nous* SOYONS EN EFFET ENFANTS *de Dieu? Mes bien-aimés, nous sommes déjà enfants de Dieu ; mais ce que nous serons un jour ne paraît pas encore?*

Enfin aurait-il ignoré ce que S. Paul dit dans ce chapitre même qu'il cite, que *tous ceux qui sont poussés par l'Esprit de Dieu, sont enfants de Dieu*, et ce qu'il ajoute (ad Rom. c. 8) : *Vous n'avez point reçu l'esprit de servitude pour vivre encore dans la crainte; mais vous avez reçu l'esprit d'adoption des enfants, par lequel nous crions : Mon Père, mon Père! Car l'Esprit de Dieu rend lui-même témoignage à notre esprit, que nous sommes enfants de Dieu. Que si nous sommes enfants, nous sommes aussi héritiers.*

C'est ce qui ne viendra jamais dans la pensée d'un homme sensé. Pourquoi donc ne rapporte-t-il dans cet endroit la qualité de fils adoptif qu'à la réception du sacrement de l'adoption future et parfaite que nous recevrons dans le ciel? C'est qu'il n'y avait que ce seul sens qui servît à son sujet, et qui pût être employé à justifier que l'on pouvait dire de Jésus-Christ, qu'il avait reçu l'adoption des enfants. Ainsi Facundus suit la même méthode en l'un et en l'autre de ces exemples. On peut dire en deux sens que nous sommes enfants adoptifs de Dieu : l'un commun et ordinaire, qui est que nous le sommes par l'Esprit de Dieu, que nous recevons par la charité de Dieu répandue dans nos cœurs, par la justice de la foi, qui nous est donnée actuellement dès cette vie ; l'autre très-extraordinaire, très-peu commun, et dont peut-être il n'y a que Facundus qui se soit jamais servi, qui est que nous sommes enfants de Dieu par la réception du sacrement, ou du signe de l'adoption parfaite que nous attendons dans le ciel. Cependant parce que ce dernier sens faisait à son sujet, et qu'il a cru pouvoir en tirer un argument qui prouvait ce qu'il prétendait, il l'allègue, il s'en sert, et semble méconnaître l'autre. De même, y ayant deux sens selon lesquels on peut dire que nous recevons le corps de Jésus-Christ : l'un, qu'il entre en effet dans notre bouche, qu'il est reçu dans nos entrailles par sa propre chair ; l'autre, que nous recevons un objet extérieur, qui en est la figure et le sacrement, et à qui on en donne le nom; quoique le premier sens soit le plus autorisé, le plus commun, et peut-être le seul auquel ces paroles sont entendues par les autres Pères, Facundus néanmoins s'attache au second, parce qu'il était le seul qui servît à sa preuve. Mais comme ce serait être injuste et ridicule que de conclure du choix que Facundus a fait de ce second sens de l'adoption des enfants, qu'il n'a donc point reconnu que nous fussions réellement enfants adoptifs dès cette vie, ni que nous y reçussions le S.-Esprit, la charité et la justice, en quoi consiste cette adoption ; de même c'est une injustice manifeste que de prétendre que parce qu'il ne s'est servi que d'un des sens de ces mots, *recevoir le corps de Jésus-Christ*, il ait voulu nier l'autre. Quand il l'aurait même nié, et qu'il aurait dit nettement et négativement que *nous ne recevons le corps de Jésus-Christ que parce que nous recevons ce sacrement*, il ne faudrait pas conclure si vîte qu'il fût contraire aux autres Pères, ni à la doctrine catholique. Ces sortes de termes qui marquent des actions corporelles, peuvent être pris quelquefois avec une certaine rigueur qui donne lieu de les nier quand on les rapporte au corps de Jésus-Christ.

Tous les Pères disent que *nous touchons ce corps;* et néanmoins les scolastiques soutiennent, sans être contraires aux Pères, que nous ne le touchons pas, et que que nous n'en touchons que le sacrement.

Tous les Pères disent que nous mangeons le corps de Jésus-Christ, et ils font voir clairement qu'ils entendent que le corps de Jésus-Christ entre réellement en nous; et néanmoins, comme nous verrons en son lieu, quelques-uns de ces mêmes Pères nient que nous mangions le corps de Jésus-Christ, parce que nous n'exerçons pas à l'égard de ce corps les actions corporelles dans lesquelles ils font consister la manducation, comme de diviser, de goûter et de digérer l'aliment. On pourrait donc dire de même que Facundus a conçu par ce mot d'*accipere*, recevoir, cette action corporelle que l'on fait en recevant le corps de Jésus-Christ, et que comme cette action, qui est une espèce de contact corporel, se termine proprement au sacrement, il a cru que c'était proprement le sacrement qui était reçu, et que le corps de Jésus-Christ n'était reçu qu'improprement et par le sacrement, comme, selon les scolastiques, il n'est touché qu'improprement; et de même que quoique l'on dise proprement qu'on reçoit le corps d'un homme entre ses bras, on ne dit point que l'on y reçoit son âme, encore que son âme ne soit pas séparée de son corps.

C'est donc une folie toute pure, que d'employer une conséquence si fausse pour renverser cent déclarations formelles des Pères, dont on peut dire ce que dit Facundus : *Non hæc ingeniosum lectorem, sed potiùs lectorem non fastidiosum requirunt. Aperta res ac manifesta interpretatione ullâ non indiget. Tantum est ut videre jam velint qui clausis oculis veritati resistunt.*

Quoi! parce qu'un auteur possédé d'une vue particulière, et cherchant des preuves de toutes parts pour justifier une expression, aura employé des termes en un sens un peu extraordinaire, il ne sera plus vrai que *le Seigneur*, comme dit S. Irénée (l. 5, c. 2), *ait déclaré que le calice, qui est une créature, est son propre sang?*

Il ne sera plus vrai que *le S.-Esprit*, comme dit S. Isidore (l. 1, epist. 109), *fasse le pain de l'Eucharistie le propre corps dont Jésus-Christ s'est revêtu dans son Incarnation?*

Il ne sera plus vrai que *le Créateur des natures*, comme dit S. Gaudence (tract. 2 in Exod.), *fasse du pain son propre corps, parce qu'il le peut et qu'il l'a promis?*

Il ne sera plus vrai que *Jésus-Christ*, comme dit S. Cyrille (l. 4 cont. Nestor., p. 113), *s'insinue dans nos corps par sa propre chair?*

Il ne sera plus vrai que *quoique ce que l'on offre ne soit ni semblable ni égal, c'est néanmoins le corps divin proprement*, comme dit l'auteur des Dialogues attribués à Cæsarius (dialog. 3 inter. 169)?

Il ne sera plus vrai que *ce que nous recevons dans l'Eucharistie soit le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ*; que *ce soit son corps dans la vérité*, quoique toutes les églises du monde fassent une profession publique de le croire (1)?

Il ne sera plus vrai que *ce soit sa vraie chair que nous recevons, et son vrai sang qui est notre breuvage*, comme dit l'auteur du livre des Sacrements (l. 6, c. 1)?

Il ne sera plus vrai que *le S.-Esprit fasse du pain le corps même de Jésus-Christ*, comme Procle l'assure dans son traité sur la Liturgie?

Il ne sera plus vrai que *nous voyions dans l'Eucharistie*, comme dit S. Chrysostôme (hom. 24. in Epist. 1 ad Cor.), *ce même corps que les mages ont adoré?*

Il ne sera plus vrai que *nous ne pouvons*, comme dit Sévère (2), *manger le Verbe en lui-même, parce qu'il n'a point de corps*; mais que *nous le mangeons en mangeant la chair que le Verbe rend vivifiante?*

Il ne sera plus vrai que *Jésus-Christ*, comme dit S. Cyrille (in Joan, p. 999), *bénisse tous les fidèles par un seul corps, qui est le sien propre*, et que *nous prenions ce corps unique et indivisible en nos propres corps?*

Il ne sera plus vrai que *nous recevions*, comme dit S. Augustin (l. 2 cont. Adv. leg. et proph. c. 9), *avec un cœur et une bouche fidèles le médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme, qui nous donne son corps à manger et son sang à boire, quoiqu'il semble plus horrible de manger la chair d'un homme que de la tuer, et de boire le sang d'un homme que de le verser?*

Il ne sera plus vrai de dire avec S. Cyrille (In Joan. p. 861) qu'*un être corruptible, comme le nôtre, ne peut être autrement vivifié, qu'étant uni corporellement au corps de celui qui est la vie par essence?*

Il ne faudra plus faire cette profession de foi que fait S. Grégoire de Nysse (orat. cat. cap. 37) : *Je crois que le pain sanctifié par le Verbe est changé au corps de Dieu Verbe*; ni dire avec l'auteur des Homélies attribuées à Eusèbe d'Emèse (hom. 5 de Pasc.), que *le Sacrificateur invisible convertit, par sa parole pleine d'une puissance secrète, les créatures visibles en la substance de son corps et de son sang?*

Il faudra, si l'on en croit les ministres, faire céder tous ces passages, et tant d'autres que nous avons rapportés dans le deuxième volume, au seul passage de Facundus.

(1) Voy. Perp. 2, l. 4, c. 8 (ci-dessus)
(2) Dans la Chaîne sur S. Jean, imprimée à Anvers.

Mais s'il est permis de suivre cette méthode dans l'examen des Pères, quelle vérité de foi pourra demeurer inviolable, puisqu'il n'y en a point qui ne soit combattue par quelque passage difficile? C'est pourquoi Facundus, dont les ministres feraient bien de suivre l'esprit dans l'explication des Pères, n'attribue ce procédé qu'aux hérétiques, et il fait voir que les catholiques en ont toujours suivi un qui est directement opposé. *Comme il n'appartient*, dit-il, *qu'à des hérétiques possédés de l'esprit de calomnie, de vouloir détourner de leur sens véritable des passages clairs et manifestes, par des passages obscurs et ambigus, la piété et la prudence catholique doivent porter, au contraire, à éclaircir les passages obscurs par la lumière de ceux qui sont évidents.* « *Quemadmodum calumniantium hæreticorum est ex dubiis et obscuris quæ certa et manifesta sunt malè interpretari, ita solitum prudentiæ ac veritatis catholicæ, ex indubitatis atque evidentibus ambigua et latentia declarare.* » C'est lui-même qui nous apprend cette belle règle, que *selon que des auteurs traitent des matières différentes, ils ont aussi des vues différentes dans leurs paroles*; « *pro diversitate causarum diversa semper est dicentis intentio;* » par où il nous montre à ne pas insister sur le sens qu'il donne à une expression, dans la vue particulière de la faire servir de preuve à une chose qu'il avait avancée.

Enfin, c'est ce même Facundus qui nous apprend par son exemple à pratiquer envers lui ce qu'il a pratiqué envers les autres Pères, et qui condamne par avance la témérité de ceux qui se servent présentement de son nom pour combattre la doctrine de l'Église. *C'est*, dit-il, *en ces diverses manières qu'un lecteur pieux et intelligent doit entendre les paroles des anciens Pères, et les mettre à couvert des calomnies des hérétiques. Mais lorsque des ignorants présomptueux, qui condamnent tout ce qu'ils n'entendent pas, se mettent à les lire, il est comme inévitable que ces sortes de gens y trouvent des sujets de se troubler, et de troubler les autres; parce que n'ayant pas assez de lumières pour les entendre, ils ont assez de présomption pour ne pas vouloir que d'autres leur en donnent l'intelligence.*

CHAPITRE VIII.

Que l'on ne saurait plus mal instruire les peuples de la doctrine calviniste, que par le sermon de S. Augustin aux nouveau-baptisés, quoique M. Claude le propose pour modèle d'une instruction calviniste.

Outre les quatre passages que je viens d'examiner, où les calvinistes prétendent montrer que l'Eucharistie n'est que la figure du corps de Jésus-Christ, et qu'elle ne le contient pas réellement, ils en ont encore un, qu'ils ne font pas moins valoir que ceux que j'ai rapportés. C'est un sermon de S. Augustin, qui nous a été conservé par S. Fulgence, et que divers autres auteurs ont ensuite inséré dans leurs ouvrages. Aubertin l'a cru si avantageux à sa doctrine, que c'est par là qu'il commence l'examen de

S Augustin. Et M. Claude, qui voulait trouver dans l'antiquité un prédicateur de sa doctrine, pour l'opposer à celui que l'auteur de *la Perpétuité* avait introduit donnant aux Brasiliens ou aux Chinois les premières instructions de ce qu'il faut croire de l'Eucharistie, par les termes mêmes dont S. Cyrille de Jérusalem s'était servi pour en instruire les chrétiens de son temps, a cru qu'il ne pouvait rien trouver de plus propre que ce sermon, à proposer pour modèle d'une instruction calviniste, ni qui lui donnât plus d'occasion d'insulter à cet auteur. Que si l'on s'en veut rapporter à ce qu'il en dit, on ne doit point douter qu'il ne lui soit extrêmement favorable. Car après en avoir cité la moitié, le transport le prend, et s'interrompant lui-même : *Peut-on douter*, s'écrie-t-il (p. 257), *que des catholiques romains ne prissent le prédicateur qui empruntera les termes de S. Augustin pour un calviniste très-zélé, qui voudrait instruire ces infidèles dans la foi de l'église réformée!* Mais parce que les mouvements des autres ne sont pas toujours si vifs et si violents que ceux de M. Claude, et que souvent il paraît très-assuré sur des choses que les autres trouvent très-douteuses, nous ne laisserons pas de mettre d'abord en question si ce discours de S. Augustin est si propre à instruire des infidèles de la créance des calvinistes, et si M. Claude a eu raison d'en conclure sans preuve, et comme par une espèce d'enthousiasme, que *tous les simples catholiques prendraient un prédicateur qui se servirait de ces termes, pour un calviniste obstiné, ou pour le plus impertinent de tous les hommes.* Et comme cette manière de décider des questions importantes par des exclamations en l'air, et des conclusions sans preuves, me semble un peu trop abrégée, je tâcherai d'en suivre une tout opposée, en réduisant la question à des principes particuliers et précis.

On peut avoir deux idées de ce sermon de S. Augustin. Car on le peut prendre ou pour un discours dogmatique, dans lequel S. Augustin ait prétendu instruire ces nouveau-baptisés de ce qu'ils devaient croire de l'Eucharistie, ou pour un discours moral, dans lequel, supposant qu'ils étaient instruits de la substance de la foi, et des dogmes renfermés dans ce mystère, il tâche seulement d'édifier leur piété, en les instruisant des rapports mystérieux qui se trouvent dans la matière de ce sacrement. On aurait tort de demander à ceux qui soutiennent qu'on le doit regarder en la seconde manière, qu'ils y montrassent les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation clairement exprimés, puisqu'ils prétendent au contraire que ce n'est point un discours dogmatique, et que supposant ces nouveau-baptisés pleinement instruits dans la foi de ce mystère, il n'est destiné qu'à leur découvrir les raisons divines que Dieu a eues dans le choix des matières du pain et du vin, pour en faire son corps et son sang. Et comme c'est en cette seconde manière que nous soutiendrons dans le chapitre suivant qu'il le faut considérer, M. Claude n'a pas lieu de nous demander que nous y fassions voir la présence réelle et la transsubstantiation, puisque nous lui déclarons d'abord qu'il n'est pas fait pour cela.

Mais M. Claude n'est pas de même condition que nous sur ce point, non plus que tous les autres ministres. Il soutient que S. Augustin y a voulu instruire ces nouveaux fidèles de ce qu'il faut croire de ce mystère, que c'est un discours dogmatique, propre à établir ceux qui l'écoutaient, dans la foi des calvinistes. Il est donc obligé de nous y faire lire leurs dogmes. Et puisqu'il fait de S. Augustin un catéchiste de sa secte, il doit montrer qu'il ait satisfait au devoir d'un catéchiste, et qu'il ait enseigné à ses auditeurs, d'une manière claire et précise, les principaux points qui composent cette foi, et sans lesquels, selon eux-mêmes, on ne peut participer dignement à ce mystère. C'est par-là qu'il doit vérifier cette étrange alternative, que ce catéchiste qui parlerait le langage de S. Augustin devrait être pris, *ou pour un calviniste obstiné, ou pour le plus impertinent des hommes*

Or ces dogmes essentiels à la créance calviniste se peuvent réduire à quatre : le premier est que le pain et le vin ont été établis par Jésus-Christ, signes, figures et sacrements de son corps naturel; le second, que ces espèces le figurent comme mort; le troisième, qu'il s'est engagé de remplir ce pain et ce vin d'une efficace surnaturelle; c'est-à-dire, de communiquer de nouveaux rayons de lumière, et une augmentation de grâce à ceux qui y participent; le quatrième, qu'il nous est commandé de manger spirituellement le corps de Jésus-Christ dans la participation de ce sacrement, et que cette manducation spirituelle consiste dans la méditation de la mort de Jésus-Christ, comme la cause de notre salut. *La manducation spirituelle*, dit Aubertin, *est un acte spécial de foi, qui a pour objet la chair de Jésus-Christ comme ayant souffert, et comme étant mort, et qui la regarde comme le soutien de notre vie.*

Si S. Augustin a enseigné clairement aux nouveaux fidèles ces quatre dogmes qui composent la créance calviniste, c'est avec raison que M. Claude propose son alternative, qu'*il faut le prendre ou pour un calviniste obstiné, ou pour le plus impertinent homme qui ait jamais été.* Mais s'il se trouvait qu'il ne leur eût enseigné aucun de ces points, et qu'il n'y eût pas même pensé, la raison nous donne droit de faire une alternative toute contraire, et de conclure que S. Augustin n'était pas *calviniste*, ou qu'il *était le plus impertinent des hommes.* Car il n'y a pas de plus grande impertinence que d'avoir pour but d'enseigner les articles dans lesquels consiste la foi d'un mystère, et de n'en dire pas un seul mot. C'est donc à quoi il faut s'appliquer en lisant les paroles de ce sermon, que je rapporterai selon la traduction qu'en fait M. Claude, pour éviter les contestations, après y avoir néanmoins remis la tête, qu'il en a ôtée, parce qu'elle est de quelque importance pour l'intelligence du sens.

Vous avez déjà vu, dit ce saint docteur, *la nuit précédente les choses que vous voyez présentement ; mais on ne vous a pas encore dit ce qu'elles étaient, ce qu'elles signifiaient, et combien celles dont elles sont sacrements sont grandes et excellentes. Ce que vous voyez donc, est du pain, et c'est aussi ce que vos yeux vous déclarent. Mais l'instruction que votre foi demande, est que le pain est le corps de Jésus-Christ, et que le calice, ou ce qui est dans le calice, est son sang. Ceci est dit en peu de mots ; et peut-être que ce peu suffirait à la foi. Mais la foi demande d'être instruite ; car le Prophète dit : « Si vous ne croyez pas, vous n'entendrez point. » Vous me pouvez donc dire : Puisque vous nous avez commandé de croire, expliquez nous ce que c'est, afin que nous entendions. Car cette pensée peut naître dans l'esprit de quelqu'un : nous savons de qui Jésus-Christ a pris sa chair, savoir de la vierge Marie ; nous savons qu'il fut allaité en son enfance ; qu'il fut nourri, qu'il devint grand ; qu'il parvint à l'âge de l'adolescence ; qu'il souffrit les persécutions des Juifs ; qu'il fut pendu au bois ; qu'il y fut mis à mort ; qu'il ressuscita le troisième jour ; qu'il monta au ciel lorsqu'il lui plut d'y monter ; qu'il éleva là son corps, d'où il viendra pour juger les vivants et les morts ; qu'il est maintenant assis à la dextre du Père. Comment donc le pain est-il son corps et le calice son sang ?*

Mes frères, ces choses sont appelées sacrements, parce qu'autre chose est ce que nous voyons, autre chose est ce que nous concevons. Ce que l'on voit, a une espèce corporelle ; ce que l'on conçoit, a un fruit spirituel.

M. Claude fait ici une petite interruption, comme pour laisser un peu évaporer par quelques exclamations la satisfaction que ces paroles lui donnent. Mais comme il y a souvent autant d'adresse que de chaleur dans sa rhétorique, il n'est pas mauvais d'avertir le monde qu'il prétend aussi couvrir par-là un défaut essentiel de l'explication qu'il donne à ce passage de S. Augustin, en faisant considérer cette première partie comme séparée de la seconde qu'il rapporte ensuite ; au lieu que non seulement elle n'en est pas détachée dans S. Augustin, mais qu'elle y est expressément attachée par une particule qui continue le discours, et qui empêche qu'on ne prenne les mêmes mots qui se trouvent dans la première et dans la seconde partie en deux divers sens, comme on verra que le fait M. Claude. Et c'est pourquoi, afin qu'on s'aperçût moins de l'union de ces deux parties, il a trouvé bon de retrancher dans sa traduction la particule *donc* qui les lie. Et au lieu que S. Augustin dit : *Si vous voulez donc savoir ce que c'est que le corps de Jésus-Christ*, il lui fait dire simplement sans cette particule de liaison : *Voulez-vous savoir ce que c'est que le corps de Jésus-Christ ? Ecoutez l'Apôtre S. Paul qui dit aux fidèles : « Vous êtes le corps de Jésus-Christ et ses membres. » Votre mystère est mis sur cette table, et vous y prenez le mystère du Seigneur.* (Il faut traduire : *Et vous avez pris votre mystère, « mysterium vestrum accepistis, »* comme il y a dans le latin que M. Claude met à la marge.) *Vous dites amen à ce que vous êtes, et vous y souscrivez par votre réponse. On vous dit donc : Le corps du Seigneur, et vous répondez :* AMEN. *Soyez membre du corps de Jésus-Christ, afin que votre* AMEN *soit véritable. Mais pourquoi tout cela au pain ? N'apportons ici rien du nôtre ; mais écoutons encore le même Apôtre parlant de ce sacrement. « Nous qui « sommes, dit-il, plusieurs, nous ne sommes qu'un seul « pain et un seul corps. » Entendez ceci, je vous prie, et vous en réjouissez. Car ce n'est ici qu'unité, piété, vérité, charité ; un seul pain et un seul corps, quoique nous soyons plusieurs. Remarquez que le pain n'est pas fait d'un seul grain, mais de plusieurs. Quand on vous a exorcisés, vous avez passé sous la meule ; quand vous avez été baptisés, vous avez été arrosés d'eau ; et quand vous avez reçu le feu du S.-Esprit, on peut dire que vous avez été cuits comme un pain. Soyez donc ce que vous voyez, et recevez ce que vous êtes. Voilà ce que l'Apôtre a dit du pain ; par où il nous montre assez ce que nous devons entendre à l'égard du calice. Car comme pour faire cette espèce visible du pain, plusieurs grains sont réduits en un corps, pour représenter ce que l'Écriture dit des fidèles : « Ils n'avaient qu'une âme et qu'un cœur en Dieu ; » il en est de même du vin. Remarquez comment il est un. Plusieurs grains pendaient au raisin, mais leur liqueur a été confondue en un corps. C'est ainsi que Jésus-Christ nous a voulu représenter et nous faire siens, consacrant sur cette table le mystère de notre paix et de notre unité. Celui qui reçoit le mystère de l'unité, et ne conserve pas le lien de la paix, ne reçoit pas un mystère pour son bien, mais un témoignage contre lui-même.*

Ceux qui auront été attentifs en lisant tout ce sermon, pour voir si S. Augustin y enseignerait les quatre dogmes fondamentaux de la doctrine calviniste sur l'Eucharistie, reconnaîtront d'abord qu'il ne s'y en trouve aucun formellement exprimé. Il n'est dit nulle part en des termes exprès que le pain de l'Eucharistie soit figure du corps naturel de Jésus-Christ. Car pour ces mots, *vous prenez le mystère du Seigneur*, que l'on y lit dans la version de M. Claude, par où il pourrait peut-être entendre que l'on y prend la figure du Seigneur, c'est M. Claude qui les y a mis, comme j'en ai averti, puisqu'il y a dans S. Augustin : *Vous avez reçu votre mystère, « mysterium vestrum accepistis. »* Il n'y est point dit aussi que le pain et le vin représentent Jésus-Christ comme immolé et comme mort.

Il n'y est dit nulle part que Jésus-Christ se soit obligé de donner de *nouveaux rayons de lumière, et une augmentation de grâce* à ceux qui y participeront, ni qu'il ait inondé ce pain d'une efficace spirituelle *dérivée méritoirement* de sa chair divine. Il n'y est dit nulle part que la manducation spirituelle de la chair de Jésus-Christ nous soit commandée, ni que cette manducation consiste à méditer que la mort de Jésus-Christ est la cause unique de notre salut. Quelle espèce de catéchiste est-ce donc là, si l'on en croit M. Claude ? Il parle à de nouveau-baptisés, à des gens qu'il suppose n'être pas instruits de la foi il

leur fait un sermon tout exprès pour les en instruire; et cependant il n'exprime en aucun lieu formellement aucun des points essentiels de la doctrine qu'il leur veut apprendre. C'est-à-dire, qu'en prenant S. Augustin pour un catéchiste calviniste, il faudrait dire qu'il aurait fait comme un homme qui voulant apprendre à des enfants le mystère de la Trinité, ne leur parlerait ni de l'unité de Dieu, ni des trois personnes. Comme un homme qui voudrait instruire de la Passion de Jésus-Christ des gens qu'il supposerait n'en avoir jamais rien appris, et qui ne leur parlerait ni des tourments qu'il y a soufferts, ni de sa croix, ni de sa mort.

En vérité M. Claude nous permettra de lui dire que son alternative est très-mal concertée, puisqu'elle est composée de membres inséparables; et que bien loin qu'il faille prendre ce catéchiste, *ou pour un calviniste obstiné, ou pour le plus impertinent des hommes*, S. Augustin aurait été au contraire le plus impertinent des hommes, s'il avait été calviniste. Mais comme cette épithète ne saurait jamais s'allier avec l'idée que tout le monde a de l'éminence de l'esprit de ce grand saint, il faut par nécessité que M. Claude cesse de lui donner la qualité de *calviniste* que l'on n'en pourrait séparer.

M. Claude prétendra peut-être que si ces dogmes ne sont pas en termes formels et exprès dans ce sermon, ils y sont au moins par des conséquences nécessaires. Mais quand cela serait, S. Augustin n'en serait pas moins tombé dans cette *impertinence* signalée. Car que pourrait-on s'imaginer de moins judicieux, que d'entreprendre un discours dans l'intention d'enseigner à des personnes ignorantes les dogmes renfermés dans un mystère, dont la connaissance était nécessaire à leur salut, et de ne leur exprimer formellement aucun de ces dogmes, mais de les leur laisser à deviner, et de vouloir qu'ils les tirent de son discours par des conséquences éloignées? Ce procédé est-il digne d'un homme sage et judicieux? Y a-t il quelque ministre assez ennemi du bon sens pour l'imiter? M. Claude voudrait-il lui-même le suivre? Comment ose-t-il donc faire parler S. Augustin d'une manière dont aucun calviniste ne voudrait parler, et nous proposer ensuite cet exemple, qu'il ne voudrait pas suivre, comme *le modèle* du discours d'un *calviniste obstiné?*

Mais encore quelles sont ces conséquences? Sont-elles claires? Sont-elles faciles? Sont-elles sensibles? Examinons ce que M. Claude nous dit sur ce point, ou plutôt ce qu'Aubertin nous dit pour lui. Ce ministre (p. 606) suppose que ces nouveau-baptisés n'entendaient pas le sens de ces paroles : *Le pain est le corps de Jésus-Christ;* c'est-à-dire que ne concevant pas qu'il ne l'était qu'en figure, ils proposent une objection fondée sur les différences du pain et du corps de Jésus-Christ en cette manière : *Comment le pain peut-il être corps de Jésus-Christ, et le calice son sang, puisque le corps de Jésus-Christ est né d'une vierge; qu'il a été nourri de lait, qu'il a été mis à mort, qu'il est ressuscité;* ce que l'on ne saurait dire du pain et du calice?

2° Il suppose que la réponse de S. Augustin à cette question proposée, est uniquement contenue dans ces paroles : *Ista, fratres, ideò dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur; quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritualem.* Ce qu'il glose en cette manière : *S. Augustin veut dire*, dit-il, *que le pain et le vin sont appelés et sont après la consécration le corps et le sang de Jésus-Christ, parce qu'ils en sont sacrements; qu'on ne leur donne pas ce nom comme étant proprement ce corps et ce sang, mais parce qu'ils les signifient. Car c'est ce qui arrive communément dans toutes les choses qui sont appelées et qui sont sacrements, qu'elles reçoivent les noms des choses signifiées. Si les sacrements, dit ce saint dans un autre lieu, n'avaient point de rapport aux choses dont ils sont sacrements, ce ne seraient pas des sacrements, et c'est à cause de ce rapport, qu'on leur donne souvent les noms des choses mêmes.*

Que veulent dire ces paroles : On voit une chose, et on en conçoit une autre, dit encore ce ministre, *sinon que ce qui se présente aux yeux n'est pas ce que l'esprit y conçoit? Car le pain et le vin sont une chose, et ils en signifient une autre; savoir le corps et le sang de Jésus-Christ.*

Il veut donc que ces nouveau-baptisés comprissent par ces paroles de S. Augustin, que *dans le sacrement on voit une chose, et l'on en conçoit une autre*, qui ne disent pas un seul mot du corps naturel, et qui ne contiennent point ce principe, que les sacrements reçoivent le nom des choses signifiées : il veut, dis-je, qu'ils entendissent que le pain prenait le nom du corps naturel, parce qu'il en était la figure. Et il fait consister dans ces paroles tout l'éclaircissement que S. Augustin donne à la question proposée.

Aubertin suppose, en troisième lieu, que le mot de corps de Jésus-Christ s'entendant du corps naturel, jusques à ces paroles : *Quod videtur, speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spirituale*m, ce terme change tout d'un coup de sens, et s'entend du corps mystique dans celles qui suivent immédiatement : *Corpus ergo Christi si vis intelligere, Apostolum audi dicentem fidelibus : Vos estis corpus Christi.*

Mais tout cet amas de suppositions n'est qu'un amas de fausseté, de témérités et d'illusions. Il ne trouve ce dogme fondamental du calvinisme, que le pain est figure du corps naturel, que dans ces paroles : *Ces choses, mes frères, sont appelées sacrement, parce qu'autre chose est ce que nous y voyons, autre chose, ce que nous concevons*, et ne l'y trouve qu'en supposant que par cette *chose conçue*, S. Augustin a voulu marquer le corps naturel de Jésus-Christ.

Mais il n'y a qu'à rapporter les paroles mêmes de S. Augustin, pour montrer que l'on ne saurait faire une supposition plus absurde. Voici toute la suite : *Mes frères, ces choses sont appelées sacrement, parce*

qu'autre chose est ce que nous voyons, autre chose, ce que nous concevons. Ce que l'on voit, a une espèce corporelle; ce que l'on conçoit, a un fruit spirituel. Voulez-vous donc savoir ce que c'est que le corps de Jésus-Christ; ou, comme il y a mot à mot, *si vous voulez donc concevoir le corps de Jésus-Christ, écoutez l'apôtre S. Paul, qui dit aux fidèles :* « *Vous êtes le corps de Jésus-Christ et ses membres.* »

Qui ne voit plus clair que le jour, par cette suite, que ces mots de S. Augustin : *Ces choses sont appelées sacrement, parce qu'autre chose est ce que nous voyons, et autre chose ce que nous concevons,* ne contiennent qu'un principe général et indéterminé, qui fait le commencement de sa solution ; et que quand il vient à déterminer quelle est cette chose qu'il faut entendre, il marque expressément que c'est le corps mystique de Jésus-Christ, d'où il est clair qu'il ne s'agit en aucune sorte dans ce qui précède, du rapport du sacrement au corps naturel ? C'est ce qui paraît encore manifestement par le terme d'*ergo,* donc, *corpus ergo Christi si vis intelligere.* Car ce terme fait voir qu'il n'avance rien de nouveau, mais que ce qu'il ajoute était déjà contenu dans ce qui avait été dit, comme une conclusion particulière dans une thèse générale. Il avance généralement que *dans les sacrements on voit une chose, et l'on en conçoit une autre ;* et il applique à l'Eucharistie cette maxime générale, en marquant que cette *chose conçue* est le corps mystique de Jésus-Christ ; de sorte que le rapport du sacrement au corps naturel n'est marqué en aucune sorte, non plus dans le commencement qu'en cet endroit. Le mot même d'*intelligere,* qui est dans cette dernière clause, fait voir qu'elle se rapporte à ce qui précède. Car S. Augustin, dès le commencement du sermon, promet de donner à ses auditeurs cet éclaircissement des vérités de la foi qui s'exprime par ce terme, suivant ce passage : *Si vous ne croyez, vous n'entendrez pas.*

Enfin pour faire comprendre combien le sens qu'Aubertin attribue à S. Augustin est ridicule, en voulant qu'il ait passé du corps naturel au corps mystique dans deux clauses consécutives, où bien loin qu'il y paraisse aucune marque de passage d'une idée à une autre, toutes choses au contraire contribuent à appliquer l'esprit à la même idée, il n'y a qu'à représenter tout cet endroit avec cette glose. Car voici de quelle sorte il veut que S. Augustin ait parlé : *Mes frères, ces choses sont appelées sacrements, parce qu'autre chose est ce que nous voyons,* savoir le pain, *et autre chose, ce que nous concevons,* savoir le corps de Jésus Christ. *Ce que l'on voit,* qui est le pain, *a une espèce corporelle; ce que l'on conçoit,* savoir le corps naturel de Jésus-Christ, *a un fruit spirituel. Si vous voulez donc entendre le corps* mystique *de Jésus-Christ, écoutez l'apôtre, qui dit aux fidèles :* « *Vous êtes vous-mêmes le corps* mystique *de Jésus-Christ.* »

Il faut être sans sincérité, ou sans lumière, pour ne pas reconnaître qu'il n'y a pas de sens commun dans ce discours, et que le seul moyen de faire parler S. Augustin raisonnablement, est d'ôter cette glose ridicule de *corps naturel,* et de réduire ces deux clauses à un même sens, en prenant la première pour une maxime générale, que *dans les sacrements on voit une chose, et l'on en conçoit une autre ;* et la deuxième pour l'application de cette maxime, qui marque que cette *chose que l'on conçoit* dans l'Eucharistie est le corps mystique de Jésus-Christ.

Mais en ôtant cette idée du *corps naturel* de Jésus-Christ, qu'Aubertin fait entrer ridiculement dans ce passage, on voit en même temps qu'il n'en est pas dit un mot dans tout le sermon ; de sorte que selon les ministres S. Augustin voulant instruire de nouveau-baptisés de la doctrine de l'Eucharistie, n'a pas songé à leur en dire la chose capitale, qui est la source et le fondement de toutes les autres.

M. Claude dira peut-être que cette preuve, qui montre qu'on ne doit point désunir ces deux clauses, et que la première ne peut s'entendre du corps naturel, non plus que la seconde, tombe autant sur le cardinal du Perron que sur Aubertin, parce que ce cardinal prétend aussi que la première, qui est, *ces choses sont appelées sacrements, parce que l'on y voit une chose, et que l'on en conçoit une autre,* s'entend du corps naturel de Jésus-Christ, et qu'il rapporte la seconde au corps mystique. Mais il y a une extrême différence entre la manière dont le cardinal du Perron explique ces deux clauses, et celle dont elles sont expliquées par Aubertin. Ce cardinal a très-bien vu qu'en l'état où nous avons ce sermon, il était impossible de ne rapporter pas ces deux clauses consécutives au même sujet. C'est pourquoi, pour avoir droit de les entendre différemment, il a prétendu qu'il manquait quelque chose en cet endroit, et que ces paroles, *corpus ergo Christi si vis intelligere,* n'avaient aucun rapport à ce qui les précède.

Je n'examine point ici si cette prétention est solide ; mais au moins elle ne choque point le sens commun. Il n'y a que celle d'Aubertin qui le choque, en voulant, d'une part, que ce Sermon soit entier, et de l'autre, qu'il soit parlé dans la première partie du corps naturel, et dans la seconde, du corps mystique, sans qu'il paraisse aucune trace de ce changement d'idée.

Ce n'est pas là la seule absurdité du sens qu'Aubertin donne à ce passage : il suppose, de plus, que ces néophytes, au doute desquels S. Augustin veut remédier, étaient choqués de ce qu'on appelait le *pain, le corps de Jésus-Christ à cause de la diversité de ces deux objets ;* et il veut que la solution que ce Père leur donne, soit que le pain est le sacrement de ce corps, et que les sacrements prennent les noms des choses signifiées. En effet, il exprime nettement ce principe dans la réponse qu'il fait au nom de S. Augustin, et sans doute S. Augustin l'aurait exprimé aussi bien que lui, s'il avait voulu remédier à cette sorte de doute : car ce principe n'est point si clair qu'on doive le laisser à deviner à des néophytes. Cependant on le voit dans Aubertin expliquant S. Augustin ; mais on ne le voit point dans S. Augustin

parlant à ces néophytes. Il dit bien que *dans les sacrements on voit une chose, et l'on en conçoit une autre;* mais il ne dit point que l'on donne au sacrement le nom de la chose entendue; et la liaison de ces deux maximes n'est pas assez claire pour prétendre que l'une emporte l'autre. On voit de l'eau dans le baptême, et on y conçoit le S.-Esprit. Il ne s'ensuit pas néanmoins que l'on puisse dire que l'eau est le S.-Esprit. Cela dépend d'un autre principe.

Cette raison fait voir que les ministres n'entendent ni le doute proposé par S. Augustin, ni la solution de ce doute; et que le doute qu'il marque ne peut être fondé, comme ils le prétendent, sur l'ignorance du sens de ces termes : *Le pain est le corps de Jésus Christ*. Nous verrons dans le chapitre suivant en quoi il consiste. Il me suffit d'avoir prouvé que les ministres ne l'entendent pas.

Mais comment M. Claude ne s'est-il point élevé lui-même contre la manière dont Aubertin explique ce doute? Car elle rompt toutes ses mesures, et met tous ses principes et toutes ses suppositions en désordre. 1° Si ces gens ignoraient encore le sens de figure, comment les avait-on fait communier la nuit précédente; puisque c'est par-là qu'il fallait commencer à les instruire? 2° Avec quelles pensées avaient-ils communié, et quelles autres idées pouvaient-ils avoir eues que celle de la présence réelle?

Si S. Augustin a craint, comme le suppose Aubertin, que ces gens n'entendissent pas le sens de figure, il a donc jugé que ce sens n'était pas si clair, qu'il n'eût besoin d'explication. Et si cela est, d'où vient qu'il l'explique ici si obscurément? D'où vient qu'il ne l'explique nulle part ailleurs? D'où vient qu'aucun des autres Pères ne l'a éclairci? Est-ce que les chrétiens d'Afrique avaient l'esprit autrement fait que les autres? Et comment S. Augustin, en les supposant si grossiers qu'ils n'entendaient pas ce qui ne doit jamais avoir été regardé comme obscur, selon M. Claude, les suppose-t-il en même temps assez subtils pour entendre à demi-mot que le pain est la figure du corps naturel de Jésus-Christ, quoiqu'il ne leur parle que du corps mystique; et que les signes s'appellent du nom des choses, quoiqu'il ne prenne pas la peine de leur marquer ce principe?

Il est donc visible que toute cette explication d'Aubertin est une pure vision; qu'il n'entend ni le doute que S. Augustin a craint, ni la réponse qu'il y a faite. Et surtout il est clair que ce dogme capital du calvinisme, que le pain est la figure du corps naturel de Jésus-Christ, n'est contenu en aucun endroit de ce sermon.

Pour les trois autres dogmes, je ne sais si M. Claude voudra seulement tenter de les tirer par conséquences. Mais il est bien certain au moins qu'il ne le saurait faire à l'égard de ces deux, que le pain et le vin représentent le corps et le sang de Jésus-Christ en état de mort, et que *la manducation spirituelle qui nous est commandée, est un acte de foi par lequel on regarde la mort de Jésus-Christ comme la source de notre vie.* Car il n'est pas plus parlé de ces deux dogmes dans ce sermon, que de la création du monde, ou de la prise de Jérusalem.

Ce serait aussi vainement qu'il prétendrait tirer son efficace, et *ses nouveaux rayons de lumière*, de ce que S. Augustin dit, que ce que l'on entend dans l'Eucharistie a un fruit spirituel; puisqu'il est clair qu'il ne parle que d'un fruit d'édification, qui naît de la considération d'une vérité édifiante, et qu'il serait ridicule d'établir sur cela une promesse d'une efficace particulière à l'Eucharistie. Toutes les vérités de Dieu ont des fruits spirituels; et l'on peut dire de même que si l'on considère ce que les créatures corporelles nous signifient, nous y trouverons *un fruit spirituel*, sans que personne s'imagine sur cela que ces créatures soient des sacrements. Ainsi l'efficace sacramentale et particulière de l'Eucharistie n'est marquée en aucune sorte dans ce passage; et par conséquent on n'y trouve aucun des dogmes qui composent la créance calviniste.

Que M. Claude juge lui-même ce que l'on devrait dire d'un tel catéchiste; et si étant très-certain qu'il serait *le plus impertinent des hommes*, pour user de ses termes, *s'il était calviniste*, on n'a pas droit d'en conclure que S. Augustin, à qui cette épithète ne peut convenir, ne l'est donc pas, et que les ministres lui font outrage, lorsqu'ils le veulent rendre partisan de leurs erreurs, et qu'ils prétendent les autoriser par ce sermon, qu'ils n'entendent pas.

CHAPITRE IX.

Explication sincère et véritable du sermon de S. Augustin ad Infantes.

Quand je ne m'engagerais pas plus avant dans l'explication de ce sermon, les ministres n'auraient aucun droit d'en prendre avantage. Il suffit qu'il soit clair que S. Augustin ne leur est pas favorable, et qu'il n'enseigne aucun de leurs dogmes, pour les obliger, s'ils ont quelque reste d'équité, de mettre ce sermon à part, et de chercher à s'éclaircir du sentiment de ce Père par des passages plus clairs. Afin néanmoins de ne rien oublier de ce que je puis pour leur satisfaction, je veux bien ne me pas contenter de ce qu'ils ont droit de prétendre, et m'accommoder même à ce qu'ils peuvent désirer, en expliquant en particulier ce qu'il y a de plus difficile dans ce sermon. Pour en trouver le véritable sens, il faut d'abord établir ce qu'il y a de certain, afin de s'en servir comme de principe pour l'éclaircissement du reste. Or il est certain : 1° qu'il n'y a point d'apparence de prendre ce sermon pour un discours dogmatique, où S. Augustin ait dessein d'instruire ces nouveau-baptisés de ce qu'ils avaient à croire sur l'Eucharistie. Car il paraît clairement par ce sermon même, et par un autre tout semblable, qu'il fit aux nouveau-baptisés à un jour pareil, et sur le même sujet, que ces nouveau-baptisés avaient déjà participé aux mystères. *Vous avez reçu votre mystère*, dit S. Augustin dans le sermon dont il s'agit, *mysterium vestrum accepistis.*

Vous avez déjà été faits participants du sacrement de la table du Seigneur, leur dit-il dans l'autre (serm. 83 de Div.). Or s'ils avaient déjà participé aux saints mystères, il est certain qu'on leur avait déjà dit ce qu'il en fallait croire, étant incroyable qu'après leur avoir caché ces mystères avec tant de soin lorsqu'ils n'étaient que catéchumènes, on ne les en instruisit pas au moins lorsqu'ils étaient sur le point d'y participer, pour les préserver de faire un sacrilége en communiant, et les empêcher de tomber dans cette ignorance criminelle marquée par Hésychius, dont on se rend coupable en mangeant le corps de Jésus-Christ sans connaître sa vertu et sa dignité; c'est-à dire, dit cet auteur, *sans savoir qu'il est le corps de Jésus-Christ en vérité.*

Ce n'est pas seulement la raison qui nous convainc que les Pères ne pouvaient se dispenser d'un devoir si pressant et si nécessaire; mais c'est la discipline de l'Église, marquée par S. Cyrille de Jérusalem dans ses Catéchèses. Car il témoigne, dans la dix-huitième, qu'avant que de conférer aux nouveau-baptisés chacun des sacrements qu'ils recevaient le samedi-saint, on leur faisait une instruction sur ce que la foi les obligeait d'en croire, et sur les dispositions avec lesquelles ils les devaient recevoir. *La veille du grand jour de Pâque*, dit ce Père, *et de votre régénération, nous vous enseignerons ce qui sera convenable; avec quelle révérence et avec quel ordre il faut entrer dans le lieu où vous serez baptisés; quelles sont les raisons de toutes les saintes cérémonies que l'on y pratique; avec quelle dévotion il faut, au sortir du baptême, s'approcher de l'autel de Dieu, et participer aux mystères spirituels et célestes que l'on y offre, afin que, votre âme étant illuminée par nos instructions et nos discours, chacun de vous connaisse la grandeur des présents que Dieu lui fait.*

Il est donc constant par cette discipline que ces nouveau-baptisés auxquels S. Augustin parle, avaient déjà reçu une instruction dogmatique sur l'Eucharistie, qui leur faisait *connaître la grandeur du présent que Dieu leur y faisait.* Cependant il témoigne, dans tous ces deux sermons, c'est-à-dire, dans ce sermon *ad Infantes*, rapporté par S. Fulgence, et dans le sermon 83 *de Diversis*, qu'il prétendait leur dire ce qui ne leur avait point encore été dit. *Vous avez*, dit-il dans le premier, *déjà vu, la nuit dernière, sur l'autel les choses que vous voyez présentement; mais on ne vous a pas encore dit ce qu'elles étaient, ce qu'elles signifiaient, et combien les choses dont elles sont sacrements sont grandes et importantes. Vous voyez*, dit-il dans le sermon *de Diversis*, *le sacrement de la table du Seigneur, et vous y avez déjà participé la nuit dernière. Mais vous devez savoir ce que vous avez reçu, ce que vous recevez, et ce que vous y devez recevoir tous les jours.*

Il est donc évident que ces nouveau-baptisés ayant déjà été instruits des dogmes essentiels, ce n'était pas de ces mêmes dogmes que S. Augustin les voulait instruire, puisqu'il ne pourrait dire à l'égard de ces dogmes, qu'*ils ne les avaient point ouïs.* « *Nondùm audistis.* »

Supposons donc, comme nous avons tout droit de le faire, qu'avant cette instruction que S. Augustin leur donne le jour de Pâques, on leur en avait fait une autre le samedi saint, ou un peu auparavant, sur la substance même du mystère. Supposons qu'on leur avait dit ce que S. Cyrille de Jérusalem dit aux nouveau-baptisés : *Puisque c'est Jésus-Christ même qui nous assure et nous dit du pain :* Ceci est mon corps, *qui désormais en osera douter? Et puisque c'est lui-même qui nous confirme et nous dit que c'est son sang, qui osera en douter, et dire que ce n'est pas son sang? Autrefois en Cana de Galilée il changea l'eau en vin, qui approche du sang, et on ne le jugera pas digne d'être cru lorsqu'il change le vin en son sang?* Qu'on leur avait dit ce que le même Père dit encore : *Recevons donc ces choses avec une entière certitude comme le corps et le sang de Jésus-Christ; car dans le type du pain le corps vous est donné, et le sang dans le type du vin.* Qu'on les avait avertis, comme il en avertit ceux de son Église, que *le pain qu'ils voyaient n'était pas du pain, quoique le goût rapportât que c'était du pain, mais le corps de Jésus-Christ; et que le vin qui était exposé à leurs yeux n'était pas du vin, quoiqu'il parût tel au goût, mais le sang de Jésus-Christ.* Qu'on leur avait dit ce que dit S. Gaudence des chrétiens qui étaient dans la même disposition que ceux à qui S. Augustin parlait, que *le Créateur des natures, qui de la terre crée le pain, fait ensuite du pain son propre corps, parce qu'il le peut et l'a promis.* Qu'on leur avait prouvé la vérité de ce mystère, et combattu les doutes qui pouvaient s'élever dans leur esprit, par les mêmes raisons dont S. Ambroise se sert pour affermir les nouveaux fidèles dans la créance qu'ils en doivent avoir. Qu'on leur avait rapporté les miracles de la toute-puissance de Dieu, pour leur rendre croyable ce changement du pain au corps de Jésus-Christ. Qu'on les avait excités à faire profession de la vérité de cette foi en répondant *amen*, c'est-à-dire, en vérité, au prêtre qui leur donnait le corps de Jésus-Christ en les assurant que ce l'était.

Voilà la disposition où étaient ces nouveau-baptisés à qui S. Augustin parle. Et ainsi ne nous étonnons plus qu'il ne se mette pas en peine de les établir dans cette foi; qu'il ne leur en développe pas les dogmes, et qu'il prenne pour sujet de son discours, l'explication des rapports mystérieux de la matière du sacrement au corps mystique de Jésus-Christ.

Le deuxième principe que l'on doit avoir dans l'esprit en expliquant ce sermon, c'est que l'explication que l'on y donnera, pour être solide et véritable, ne doit point séparer ces deux clauses consécutives, dont la première est : *Ista, fratres, ideò dicuntur sacramenta, quia aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritualem.* Et la seconde : *Corpus ergo Christi si vis intelligere, Apostolum audi dicentem fidelibus : Vos estis corpus Christi.* Car l'opinion du cardinal du

Perron, qui veut qu'il y ait quelque interruption entre deux, étant peu probable, puisque S. Fulgence qui rapporte ce sermon de S. Augustin, témoigne qu'il le rapporte tout entier; et celle d'Aubertin qui reconnaissant que ces deux clauses se suivent immédiatement, entend néanmoins la première du corps naturel, et la deuxième du corps mystique, étant ridicule, comme nous l'avons prouvé; il s'ensuit que la véritable interprétation doit avoir pour caractère de réunir ces deux clauses dans un même sens.

Enfin le troisième principe est qu'étant visible que le sermon 83 *de Diversis* n'est différent du sermon *ad Infantes* que par quelques termes, et que S. Augustin s'y est proposé de donner à ces nouveau-baptisés les mêmes instructions, il faut que le sens qui conviendra à l'un, convienne à l'autre, et faire en sorte que ces deux discours s'entr'éclaircissent mutuellement.

Nous commencerons donc par le Sermon 83 *de Diversis*, dont le sens réglera celui du sermon rapporté par S. Fulgence. Voici de quelle manière S. Augustin y parle : *Je me souviens de la promesse que je vous ai faite. Je me suis engagé de vous faire un discours, à vous qui avez été baptisés, pour vous expliquer le sacrement de la table du Seigneur, lequel vous voyez présentement, et dont vous avez été participants la nuit passée.*

Le sujet de ce discours est d'expliquer, non les dogmes renfermés dans ce mystère, comme l'effet de la consécration, le changement du pain au corps de Jésus-Christ; S. Augustin suppose les baptisés instruits de toutes ces choses; mais c'est d'expliquer *mensæ dominicæ sacramenta;* c'est-à-dire, quelles sont les choses signifiées par le pain et le vin dont on se sert dans ce mystère; c'est de faire voir pourquoi la matière de ce mystère est le pain et le vin; *cur in pane*, comme il dit dans le même sermon; c'est de montrer que ce pain et ce vin signifient le corps mystique, comme il le dit dans la suite.

Vous devez, ajoute S. Augustin, *savoir ce que vous avez reçu, et ce que vous recevez, et ce que vous devez recevoir chaque jour;* c'est-à-dire, vous devez savoir les mystères renfermés dans ces choses que vous devez recevoir chaque jour. Voilà ce qu'il veut expliquer. L'explication suit immédiatement après en ces termes : *Ce pain que vous voyez sur l'autel étant consacré par la parole de Dieu, est le corps de Jésus-Christ. Ce calice, ou plutôt ce qui est contenu dans ce calice, est le sang de Jésus-Christ. Il nous a voulu confier et donner dans ces choses le corps et le sang qu'il a versé pour la rémission des péchés, pourvu que vous le receviez bien; car l'Apôtre nous dit : « Quoique nous soyons plusieurs, nous ne sommes qu'un seul pain et un seul corps. »*

S. Augustin répète ici quelque chose de dogmatique, en disant que *le pain est le corps de Jésus-Christ, et le calice son sang;* ce qui est l'abrégé des instructions qui avaient été données à ces nouveau-baptisés; mais il le répète, non pour s'y arrêter, mais pour passer à l'instruction principale, qui fait le sujet particulier de son sermon, qui est de savoir pourquoi Dieu nous donne ce corps et ce sang sous la forme de pain et de vin; et c'est cette instruction principale qu'il propose ensuite par ces paroles : *Jésus-Christ nous a voulu confier son corps et son sang par ces choses*, c'est-à-dire par le pain et le vin, et sous la forme du pain et du vin. Et pourquoi? *C'est*, dit-il, *ce que l'Apôtre explique par ces paroles : Quoique nous soyons plusieurs, nous ne sommes qu'un corps et qu'un pain.* C'est-à-dire, en un mot, que la raison du choix que Jésus-Christ a fait des matières du pain et du vin pour en faire son corps et son sang, est principalement le rapport que ces matières ont avec le corps mystique de Jésus-Christ. Le sacrement désigne principalement l'unité des fidèles, dit Thomas Valdensis. C'est ce rapport avec le corps mystique qui fait que Jésus-Christ nous donne son corps naturel et le sang qu'il a versé pour nous sous ces espèces sensibles. Le rapport naturel du pain comme pain, et du vin comme vin, regarde directement le corps mystique. C'est le corps mystique qui est représenté par cette diversité de grains de blé qui composent un même pain, et de grains de raisin qui composent un même vin. Mais c'est à cause de ce rapport que Jésus-Christ qui voulait se servir de son propre corps naturel pour unir tous les fidèles, a voulu nous le donner sous les espèces du pain et du vin.

Voilà ce que S. Augustin appelle *expliquer les sacrements de la table du Seigneur*, et ce qu'il prétend que l'Apôtre a fait. Ce n'est pas enseigner ce que le pain est fait par la consécration : c'est faire entendre ce que le pain et le vin signifient, et pourquoi Jésus-Christ s'en est servi dans son mystère. Et c'est ce que ce saint docteur développe encore avec plus de clarté dans la suite. *Jésus-Christ*, dit-il, *nous recommande par ce pain d'aimer l'unité. Ce pain est-il composé d'un seul grain? N'y en avait-il pas plusieurs dans le froment dont il est formé? Mais avant qu'ils entrassent dans la composition du pain, ils étaient séparés. C'est par l'eau qu'ils ont été réunis après avoir été broyés. Car si l'on ne broie le froment, et que l'on n'en fasse de la pâte avec de l'eau, on ne le peut réduire à cette forme qu'on appelle pain. Il en est de même de vous. Vous avez comme passé sous la meule par l'humiliation des jeûnes et du sacrement de l'exorcisme. Ensuite vous avez été arrosés de l'eau du baptême, afin d'avoir la forme du pain. Mais ce n'est point encore du pain quand il n'a point encore passé par le feu. Que signifie donc ce feu? C'est le chrême : car cette huile de notre feu est le sacrement du S.-Esprit.*

Il n'y a qu'à considérer tout cette suite, pour reconnaître que le sermon *ad Infantes*, rapporté par S. Fulgence, ne contient que les mêmes instructions. S. Augustin le commence en disant aux nouveau-baptisés, qu'ils avaient déjà vu la nuit précédente ce qui était sur l'autel; c'est-à-dire, le pain et le vin; mais qu'on ne leur avait pas dit *quid esset, quid sibi vellet, quàm magnæ rei sacramentum contineret : ce que c'était que ces espèces, ce qu'elles signifiaient, et combien la chose dont elles étaient sacrements, était grande et excellente.* Voilà donc le dessein de S. Augustin bien marqué. Il veut apprendre à ces nouveau-baptisés *ce que ces*

espèces étaient, non dans la nature, car il était impossible qu'ils ne le sussent, mais dans la religion ; c'est-à-dire, qu'il leur veut apprendre ce qu'elles signifiaient, et de quelle chose elles étaient sacrement. Il les veut faire connaître en qualité de signes, en marquant et la chose signifiée, et la raison du rapport à cette chose signifiée ; c'est-à-dire, en un mot, qu'il leur veut apprendre, *sacramenta cœnæ dominicæ*, comme il parle dans l'autre sermon. Et comme ce sacrement de la cène du Seigneur consiste, comme nous avons vu, dans le rapport du pain au corps mystique, qu'il représente par la multitude de ces grains unis qui ont servi de motif à Jésus-Christ pour nous donner son corps et son sang dans ces espèces, nous ne devons pas attendre que S. Augustin nous y donne une autre instruction que celle-là. Elle est seulement un peu différemment proposée. *Ce que vous voyez*, leur dit-il, *sur l'autel, c'est du pain, et c'est aussi ce que vos yeux vous déclarent ; mais l'instruction que votre foi demande, est que le pain est le corps de Jésus-Christ.*

Cette réponse de S. Augustin ne contient pas encore l'éclaircissement qu'il avait promis à ces nouveau-baptisés. Ce n'est pas encore ce qu'ils n'avaient jamais entendu dire, et ce qu'ils ignoraient ; c'est la répétition d'une vérité déjà connue ; mais connue imparfaitement, dont S. Augustin leur veut donner une connaissance plus entière et plus pleine.

Il faut donc supposer que ces nouveau-baptisés, ayant déjà participé à l'Eucharistie, savaient *que le pain était le corps de Jésus-Christ*, et qu'ils le savaient selon les idées que la doctrine de la présence réelle peut donner de ces termes ; c'est-à-dire, qu'ils considéraient cet objet extérieur appelé *pain*, comme un signe sacré ou un sacrement, qui contenait réellement le corps de Jésus-Christ, et qui y était joint comme le sang l'est à l'âme. Voilà l'impression que ces paroles de S. Augustin formaient dans leur esprit ; et c'est ce qu'ils concevaient par ces paroles : *Panis est corpus Christi.*

Comme cette doctrine ainsi conçue enferme deux vérités : l'une de la présence du corps de Jésus-Christ dans ce signe ; l'autre que cet objet extérieur appelé pain, est sacrement ou signe sacré du corps de Jésus-Christ, elle pouvait aussi être combattue dans l'esprit des auditeurs de S. Augustin par deux sortes de difficultés : les unes, qui sont les plus considérables, regardaient le fond même du mystère, c'est-à-dire, le changement du pain au corps de Jésus-Christ ; et ce sont celles que S. Ambroise, que l'auteur du livre des Sacrements, que S. Cyrille de Jérusalem, que S. Epiphane et plusieurs autres Pères combattent. Ce sont ces difficultés que les Pères étouffent par la fermeté immobile de la parole de Dieu, et par les autres exemples de sa toute-puissance. Ce sont celles que S. Ambroise en particulier condamne par l'exemple de l'Incarnation, en disant que *ce corps que les prêtres forment est le corps né de la Vierge* : « *Et hoc quod conficimus corpus ex Virgine est ;* » qu'*il ne faut pas chercher l'ordre de la nature dans le corps de Jésus-Christ, puisque Jésus-Christ est lui-même né d'une vierge contre l'ordre de la nature.* « *Quid hic quæris naturæ ordinem in Christi corpore, cùm præter naturam sit ipse Dominus Jesus partus ex virgine ?* »

Mais comme ces sortes de difficultés naissent de ce qu'il y a de principal dans ce mystère, c'est-à-dire, de la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans les symboles, on les détruisait en proposant cette doctrine, et en l'appuyant et la fortifiant de raisons. C'est pourquoi, comme ce sermon de S. Augustin n'est pas destiné pour donner à ces nouveau-baptisés cette sorte d'instruction, ce ne sont pas aussi là les doutes contre lesquels il a dessein de les fortifier. Il les suppose déjà détruits dans leur esprit par les instructions précédentes.

Les autres difficultés naissent de la deuxième vérité, qui est que l'objet extérieur appelé *pain* est le sacrement du corps de Jésus-Christ ; et ce sont celles que S. Augustin a dû combattre dans ce sermon, parce qu'ayant eu dessein d'y expliquer *sacramenta cœnæ dominicæ, les sacrements de la table du Seigneur*, comme il parle dans le sermon 83, *de Diversis ; ce que signifiaient* le pain et le vin ; *combien ils étaient sacrements d'une grande chose* : « *quid sibi vellet, quàm magnæ rei sacramentum contineret,* » comme il dit dans celui-ci, il était obligé d'éclaircir les difficultés qui se trouvaient dans cette matière qu'il traitait en particulier. Or il ne se peut guère élever qu'une difficulté sur ce point : savoir, qu'afin qu'une chose soit sacrement d'une autre, il faut qu'il y ait quelque ressemblance et quelque rapport naturel entre ces deux choses. *Car si les sacrements*, dit le même S. Augustin (ad Bonif. epist. 23), *n'avaient aucun rapport avec les choses signifiées, ils n'en seraient point du tout sacrements.* « *Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sunt sacramenta non haberent, omnino sacramenta non essent.* » Il faut donc, selon ce principe du sens commun, que S. Augustin avait fort dans l'esprit, qu'afin que l'objet extérieur appelé *pain*, soit sacrement du corps de Jésus-Christ, il ait quelque rapport avec le corps de Jésus-Christ. Cependant ce rapport était assez difficile à découvrir, parce qu'il n'est pas aisé de comprendre quel rapport ont des matières mortes et insensibles avec le corps et le sang de Jésus-Christ, ni avec aucune action de sa vie.

C'est donc là le doute que S. Augustin a dessein d'éclaircir dans ce sermon ; c'est le doute qu'il veut exprimer ; et toute la difficulté consiste en ce que les termes dont il se sert pour l'exprimer, et les raisons sur lesquelles il se fonde, sont en quelque sorte équivoques, et peuvent marquer par elles-mêmes, ou un doute de réalité, ou un doute de sacrement ; car le fondement de ce doute, comme Aubertin en convient, est la diversité qui paraît entre le pain d'une part, et le corps de Jésus-Christ et toutes ses actions de l'autre. Or cette raison combat et la réalité, parce qu'il est difficile de croire que cet objet si différent de Jésus-Christ contienne Jésus-Christ même ; et la qualité du sacrement,

parce que l'esprit ne voyant de lui-même aucun rapport entre un pain et Jésus-Christ, considéré dans toutes ses actions, il ne voit pas aussi tout d'un coup par quelles raisons Jésus-Christ a plutôt choisi le pain qu'une autre matière pour en faire le sacrement de son corps.

Comme la raison du doute est équivoque, l'expression du doute l'est aussi. Car une personne que la diversité du pain et du corps de Jésus-Christ ferait douter de la présence réelle, pourrait fort bien exprimer son doute par ces paroles : *Comment le pain est-il le corps de Jésus-Christ?* « *Quomodo est panis corpus ejus?* »

Et de même une personne qui aurait peine à comprendre pourquoi Jésus-Christ nous donne son corps sous la forme de pain, *cur in pane*, parce qu'il ne lui paraîtrait aucun rapport entre un pain et le corps de Jésus-Christ, quoiqu'il y en doive avoir entre le sacrement d'une chose et la chose signifiée; cette personne, dis-je, pourrait exprimer ce doute par ces paroles : *Quomodò panis est corpus ejus*, pour signifier seulement : *Comment le pain peut-il être sacrement de ce corps*, puisque je n'y vois aucune ressemblance?

Mais ces doutes équivoques dans l'expression, et équivoques dans le fondement du doute peuvent être distingués par d'autres circonstances; et c'est faute de les avoir observées, que les ministres se sont égarés sur ce passage, en s'imaginant que le doute qu'il contient était proposé contre la présence réelle, au lieu qu'il n'est proposé que contre la qualité de sacrement. Et c'est pourquoi, comme ils se sont formé une fausse idée du doute, il se trouve aussi que la réponse de S. Augustin est impertinente selon leur sens; puisque pour répondre à cette question : *Comment le pain est-il le corps de Jésus-Christ?* il se serait contenté de dire que le pain signifie le corps mystique, ce qui est ridicule. *Corpus ergo Christi si vis intelligere, Apostolum audi dicentem fidelibus : Vos estis corpus Christi.* Mais en se formant une autre idée de ce doute, on ne trouve rien que de raisonnable dans la réponse de S. Augustin, et on reconnaîtra qu'il y a un parfait accord entre la question, la résolution, l'objection, la réponse, et toute la suite. La question traitée est : *Quid sibi vellet panis et calix, et quam magnæ rei sacramentum contineret?* La résolution est que le pain est le sacrement du corps de Jésus-Christ, contenu réellement sous les espèces : *panis est corpus Christi.* Mais ces paroles donnent lieu à un doute et à une objection considérable. L'objection ou le doute est contenu dans ces paroles de la traduction de M. Claude : *Vous me pouvez donc dire : Puisque vous nous commandez de croire, expliquez-nous ce que c'est, afin que nous entendions. Car cette pensée peut naître dans l'esprit de quelqu'un : nous savons de qui Notre-Seigneur a pris sa chair, savoir de la vierge Marie; nous savons qu'il fut allaité en son enfance; qu'il fut nourri; qu'il se fit grand; qu'il parvint à l'âge de l'adolescence; qu'il souffrit les persécutions des Juifs; qu'il fut pendu au bois; qu'il y fut mis à mort; qu'il ressuscita le troisième jour; qu'il monta au ciel lorsqu'il lui plût d'y monter; qu'il éleva là son corps, d'où il doit venir pour juger les vivants et les morts; et qu'il est maintenant assis à la dextre du Père. Comment donc le pain est-il son corps, et le calice son sang?* C'est-à-dire, s'il y a donc si peu de rapport de toutes ces circonstances de la vie de Jésus-Christ avec ce pain et ce vin, comment peuvent-ils être les sacrements du corps de Jésus-Christ, puisque cette qualité enferme quelque ressemblance et quelque rapport, et que nous ne voyons qu'une entière diversité entre ces objets?

Voilà l'objection et le doute auquel S. Augustin entreprend de répondre. Et il le fait d'une manière aussi juste et aussi précise, quand on l'entend de cette sorte, qu'il l'aurait fait d'une manière extravagante, si l'on prend et le doute et la réponse selon la pensée des ministres. Car pour montrer à ses auditeurs que c'était leur faute de ce qu'ils ne trouvaient pas de rapport entre le pain et le corps Jésus-Christ, qu'avait-il autre chose à faire que de leur découvrir un rapport effectif entre le pain et ce corps? Mais pour cela il ne fallait pas considérer ce corps séparément de celui des fidèles auquel il est joint; c'est-à-dire, qu'il fallait considérer le corps de Jésus-Christ tout entier comme la chose signifiée par le sacrement; et en le regardant de la sorte, on voit tout d'un coup qu'il y a beaucoup de rapport entre le pain composé de plusieurs grains, et le corps de Jésus-Christ, n'en faisant qu'un avec celui des fidèles; ce qui s'appelle son corps mystique. C'est l'abrégé de la réponse de S. Augustin qu'il exprime de cette sorte : *Mes frères, ces choses sont appelées sacrement, parce qu'autre chose est ce que nous voyons, et autre chose, ce que nous concevons. Ce que l'on voit a une espèce corporelle; ce que l'on conçoit a un fruit spirituel. Si vous voulez donc concevoir le corps de Jésus-Christ* (signifié par le sacrement, et auquel les espèces ont rapport), *écoutez l'apôtre S. Paul : « Vous êtes le corps de Jésus-Christ et ses membres. » Votre mystère est mis sur cette table : vous avez reçu votre mystère. Vous dites* AMEN *à ce que vous êtes, et vous y souscrivez par votre réponse. On vous dit donc : Le corps de Jésus-Christ, et vous répondez :* AMEN. *Soyez membre du corps de Jésus-Christ, afin que votre* AMEN *soit véritable. Pourquoi donc ce mystère s'accomplit-il dans le pain* (1)*? N'apportons ici rien du nôtre, mais écoutons encore le même apôtre parlant de se sacrement. « Nous qui sommes, dit-il, plusieurs, nous sommes un seul corps. » Entendez ceci, je vous prie, et vous en réjouissez. Car ce n'est ici qu'unité, piété, vérité, charité : un seul pain et un seul corps, quoique nous soyons plusieurs. Remarquez que le pain n'est pas fait d'un seul grain, mais de plusieurs. Quand on vous a exorcisés, vous avez passé sous*

(1) *Quare ergo in pane?* M. Claude traduit : *Mais pourquoi tout cela au pain?* Ce qui est mal traduit : car ces mots marquent une nouvelle question, au lieu que l'*ergo* de S. Augustin marque que ce n'est que la répétition de la question proposée, *quomodò est panis corpus Christi?*

la meule. Quand vous avez été baptisés, vous avez été arrosés d'eau; et quand vous avez reçu le feu du S.-Esprit, on peut dire que vous avez été cuits comme un pain. Soyez donc ce que vous voyez, et recevez ce que vous êtes. Voilà ce que l'Apôtre a dit du pain, par où il nous montre assez ce que nous devons entendre à l'égard du calice. Car, comme pour faire cette espèce visible du pain, plusieurs grains sont réduits en un corps, pour représenter ce que dit l'Écriture, « Ils n'avaient qu'une âme et qu'un cœur en Dieu », il en est de même du vin. Remarquez comment il est un, Plusieurs grains pendaient au raisin, mais leur liqueur a été confondue en un corps.

Qu'y a-t-il de plus juste que cette réponse? Car n'est-ce pas comme si S. Augustin avait dit à ces nouveau-baptisés, qui ne concevaient pas comment le pain pouvait être sacrement du corps de Jésus-Christ, ne trouvant aucun rapport entre ces deux objets: Vous ne comprenez pas comment le pain est sacrement du corps de Jésus-Christ, parce que vous n'y voyez rien qui ait du rapport ni avec ce corps de Jésus-Christ, ni avec aucune des actions de sa vie. Je vais vous aider à le comprendre. Ces choses sont appelées sacrements, parce que l'on y voit une chose, et l'on y en conçoit une autre. On y voit le pain, on conçoit le corps de Jésus-Christ. Mais ce corps de Jésus-Christ, qu'il faut entendre comme la chose signifiée par le sacrement, n'est pas le seul corps naturel : c'est le corps de Jésus-Christ tout entier, c'est-à-dire, le chef et les membres, qui s'appelle le corps mystique. Écoutez ce que dit l'Apôtre : *Vous êtes le corps de Jésus-Christ.* Or ce rapport, que vous ne trouvez pas entre le pain et le corps de Jésus-Christ considéré seul, vous le trouverez entre le pain et le même corps de Jésus-Christ joint à ses membres; c'est-à-dire, entre le pain et le corps mystique. Si vous me demandez donc pourquoi Jésus-Christ nous donne son corps dans le pain, *quare in pane*, ce n'est pas moi, c'est l'Apôtre qui vous en découvre la raison par ces paroles : *Un seul pain et un seul corps.* Remarquez que le pain n'est pas fait d'un seul grain, mais de plusieurs. Remarquez que le vin ne se fait que de plusieurs grains. Voilà le rapport que vous cherchiez. Voilà la raison du choix de cette matière. Voilà pourquoi Jésus-Christ nous donne son corps *dans le pain.* Voilà comment le pain est sacrement du corps de Jésus-Christ.

Cette explication n'est pas seulement probable, mais elle est certaine par plusieurs circonstances : 1° Parce que l'autre doute que l'on attribue à ces nouveaux fidèles, qui est de ne savoir pas le sens de ces paroles, *le pain est le corps de Jésus-Christ,* est contre toute apparence, puisqu'ayant déjà communié, ils avaient déjà reçu cette instruction.

2° Les deux clauses de la réponse de S. Augustin, dont la première est : *Ces choses sont appelées sacrements, parce qu'on voit une chose et l'on en conçoit une autre* · et la seconde : *Si vous voulez donc concevoir le corps de Jésus-Christ, écoutez l'Apôtre qui dit aux fidèles, « Vous êtes le corps de Jésus-Christ, »* qu'Aubertin sépare contre toute sorte d'apparence, sont réunies par cette explication, et font partie de la même solution.

3° Il est clair que ces paroles : *Si vous voulez donc entendre le corps de Jésus-Christ,* font partie de la solution de la difficulté proposée. Cependant l'explication d'Aubertin les en sépare absolument, et celle qu'on a apportée les y rend essentielles.

4° Il est encore visible que la question proposée par ces paroles : *Quomodò est panis corpus Christi?* est la même que celle qui est exprimée plus bas par ces mots, *quare ergo in pane?* la particule *ergo* marquant que celle-ci n'est qu'une répétition d'une question déjà proposée. Or il n'y en a point d'autre que celle-là. Il ne s'agit donc plus que de savoir le sens de cette question : *Quare in pane?* Mais ce sens est clair par la solution que S. Augustin y donne, qui est que le pain, étant fait de plusieurs grains, représente l'unité des fidèles ; ce qui fait voir que le sens de la question proposée était : Mais pourquoi le corps de Jésus-Christ nous est-il donné dans le pain? Donc c'est aussi le sens de cette même question exprimée par ces autres paroles : *Quomodò est panis corpus Christi?*

Enfin le rapport de cette question avec celle qui est proposée et résolue dans le sermon 83 *De diversis*, fait voir clairement que S. Augustin n'a prétendu autre chose que de faire connaître à ces nouveaux chrétiens les raisons mystérieuses du choix de la matière dn pain et du vin, qui sont que ces espèces représentent l'unité de tous les fidèles avec Jésus-Christ. Car cette raison était si fortement gravée dans l'esprit de ce Père, qu'il ne perd point d'occasion de la marquer, et qu'on ne voit point qu'il en rende d'autres, lorsque la matière le porte à en alléguer. On en voit encore un exemple dans le traité 26 sur S. Jean. *Notre-Seigneur Jésus-Christ,* dit-il (epist. 6 et 7), *nous a laissé son corps et son sang en des choses qui de plusieurs sont réduites en un; car le pain, qui est un, est formé de plusieurs grains de froment, et le vin, de plusieurs grains de raisin.* Aussi avait-il emprunté cette raison de S. Cyprien, et peut-être encore de S. Gaudence, qui s'en sert de même dans son second traité sur l'Exode; de sorte que n'y ayant point de rapport plus autorisé que celui là, ni qui fût plus édifiant, puisqu'il tend à faire connaître l'importance de l'union des fidèles, qui est une des fins de l'Eucharistie, il n'est pas étrange que S. Augustin ait fait un sermon exprès aux nouveau-baptisés pour les en instruire ; ni que S. Fulgence, qui n'y considérait que cette unique vérité de l'unité du corps de Jésus-Christ, signifiée par l'Eucharistie, ait appelé ce sermon, *admodùm luculentum et aptum ædificationi fidelium.* Car il mérite en effet cet éloge, en l'expliquant comme nous avons fait, et en le prenant, non comme un discours dogmatique, mais, comme dit S. Fulgence, pour un discours moral, propre à édifier les fidèles; au lieu qu'il ne contient qu'un amas de pensées et d'expressions déraisonnables si l'on y cherche, comme fait M. Claude, une instruction calviniste.

LIVRE TROISIÈME.

REPONSE AUX OBJECTIONS TIRÉES DES RAPPORTS DE LA MATIÈRE DE L'EUCHARISTIE, ET DES DIFFÉRENTES MANIÈRES DE CONCEVOIR CE MYSTÈRE.

CHAPITRE PREMIER.

Que les rapports de la matière du sacrement au corps mystique de Jésus-Christ n'empêchaient pas que les fidèles ne comprissent facilement qu'il n'y avait que le corps essentiel de Jésus-Christ qui fût réellement contenu dans le sacrement. Abus que M. Claude fait de divers passages des Pères qui marquent ces rapports.

Nous avons souvent remarqué que la cause ordinaire de l'égarement des ministres dans l'intelligence des passages des anciens Pères, c'est qu'ils n'ont jamais fait assez de réflexion sur les diverses manières dont les hommes pensent et expriment leurs pensées. Comme leur préoccupation les attache fortement à regarder la doctrine des catholiques d'un certain biais, et à la renfermer sous certaines expressions, ils s'imaginent qu'on ne peut l'avoir dans l'esprit sans la regarder de la même sorte, et sans répéter à tout moment ces expressions sous lesquelles ils la conçoivent. Mais pour les détromper de cette imagination, il ne faut que les rappeler à eux-mêmes, et leur faire considérer ce qui se passe dans leur propre esprit, et ils reconnaîtront d'abord que lorsqu'ils sont une fois persuadés d'une vérité, et qu'ils la supposent connue de ceux à qui ils parlent, ils se mettent peu en peine de l'exprimer distinctement, et que, sans entrer dans le fond, ils s'arrêtent souvent à en expliquer certaines circonstances extérieures, selon que le sujet les y porte. C'est un effet nécessaire de la crainte que nous avons naturellement de lasser l'esprit en ne lui présentant rien de nouveau, et plus encore de la faiblesse de notre vue, qui, ne nous permettant pas d'envisager un objet tout entier et de comprendre d'un seul regard tout ce qu'il contient, nous oblige de le séparer en diverses idées qui ne se conçoivent et ne s'expriment que séparément.

En appliquant ces principes du sens commun à la doctrine de la présence réelle, il est aisé d'en conclure qu'il ne faut pas s'attendre que ceux mêmes qui en auront été les plus persuadés l'aient dû mettre continuellement devant les yeux de leurs auditeurs ou de leurs lecteurs Quelque important que fût ce mystère, il était trop connu pour en user de la sorte. Et ainsi ils en ont dû parler comme l'on parle des choses connues, c'est à dire que comme ils l'ont dû exprimer distinctement, lorsqu'il en a été question, ils ont eu aussi une entière liberté de ne parler souvent que des circonstances qui l'accompagnent, sans en expliquer le fond.

Or une circonstance inséparable de cette doctrine, c'est que Jésus-Christ est présent dans ce mystère, couvert de voiles mystérieux. Car l'état de foi, qui est celui de cette vie, ne permettant pas qu'il s'y montre à découvert, ne souffre pas aussi qu'il s'y cache tellement, que rien de ce que nos sens y aperçoivent ne puisse servir à aider et à édifier notre foi.

Jésus-Christ a choisi le pain et le vin pour en faire la matière de son sacrement. Nos sens sont toujours frappés de l'idée et de l'image subsistante du pain et du vin. Est-ce sans raison qu'il a fait choix de ces matières terrestres et de ces voiles sensibles, pour un usage si noble et si divin? Et peut-on croire que n'ayant rien fait dans l'économie de notre salut où il n'ait gardé des proportions admirables des choses sensibles aux spirituelles et intelligibles, il les ait entièrement négligées dans le plus éminent de ces mystères, et qui est la fin et la consommation de tous les autres? L'analogie de la foi et les plus communes lumières de la piété ne nous permettant pas d'avoir cette pensée, nous portent par conséquent à chercher ces rapports, et à nous persuader, après en avoir trouvé de raisonnables et de justes, que ce sont ceux que Dieu a pu avoir en vue. Et comme ces rapports servent d'une part à fixer la matière de ce sacrement, et à empêcher qu'on n'en puisse substituer une autre, étant fondés sur la qualité de cette matière; et qu'ils tendent de l'autre directement à l'édification des fidèles; il est clair que, soit qu'il ait été question de la matière de l'Eucharistie, soit qu'on ait eu en vue l'édification des peuples, il n'y a rien dû avoir de plus ordinaire que l'explication de ces mystérieuses analogies. Mais doit-on croire qu'en les expliquant, et en déduisant les raisons du choix que Dieu a fait de ces matières et de ces voiles, on ait toujours dû y joindre une explication distincte de la doctrine de la présence réelle, en sorte qu'il y ait lieu de conclure que ceux qui ne l'auraient pas ajoutée ne l'auraient pas crue? C'est ce qu'il faut que tous les ministres aient supposé et particulièrement M. Claude, qui ramasse avec soin les passages des Pères qui expliquent ces rapports, pour en faire la sixième preuve contre la présence réelle. *Ils descendent*, dit-il (2e *Réponse*, p. 64), *jusqu'à une particulière explication des rapports ou des conformités qui sont entre le pain et le corps de Jésus-Christ, et qui servent de fondement à la signification. Car ils disent que comme le pain est fait de plusieurs grains, il en est de même du corps de Jésus-Christ, et que son sang est comme un vin exprimé au pressoir de la croix, qui est reçu dans le cœur des fidèles comme dans des vaisseaux spacieux; que comme le pain et le vin fortifient, nourrissent et réjouissent notre corps, de même Jésus-Christ entretient le bien qui est en nous;*

et nous réjouit d'une véritable joie; que comme dans l'action du sacrement, ce pain est couvert, et puis découvert, un et puis divisé, distribué et mangé, de même Jésus-Christ a été caché dans le sein de son Père, et puis manifesté au monde un en soi-même, et fait divisible par l'assomption de notre nature, et enfin communiqué aux hommes pour être leur vie spirituelle.

Ce discours n'est qu'un tissu que M. Claude fait à sa mode des passages de Bède, de S. Gaudence, de Valfridus, de S. Cyprien, de Théophile d'Antioche, de S. Isidore de Séville, de Raban et de Christian Drutmar; et il prétend conclure de tout cela que ces Pères ayant reconnu ces rapports dans l'Eucharistie, n'y ont rien reconnu au-delà, et qu'ils ne l'ont regardée que comme une figure des objets qu'elle représente, sans qu'elle contienne en aucune sorte le véritable corps de Jésus-Christ. Mais cette conséquence a si peu de fondement, qu'après ce que nous venons d'établir, il ne serait presque pas nécessaire de la réfuter plus amplement, si ce que nous avons à en dire ne servait à donner encore plus de jour pour entendre le langage des anciens Pères. Car que prétend-il par cet amas de passages? Est-ce qu'il veut que quiconque marque un rapport de la matière que Jésus-Christ a choisie pour en faire son sacrement, ne reconnaisse dans ce mystère qu'un simple rapport? Mais qui lui a donné droit de supposer une maxime si déraisonnable? Ces rapports ne sont-ils pas aussi des suites nécessaires de la doctrine de la présence réelle? Et faut-il que Jésus-Christ soit absent, pour faire que le pain et le vin soient des matières propres à représenter l'union de plusieurs corps, par la multiplicité des grains qui les composent? Quoi! s'il se rencontre effectivement que Jésus Christ nous donne sa propre chair sous le type et la figure du pain et du vin, ne sera-t-il plus permis de dire qu'il a choisi ces matières plutôt que d'autres, pour montrer, par cet assemblage de plusieurs grains, qu'il ne fait qu'un corps avec tous les fidèles, dont il est le chef; ou que son corps et son sang font dans nos âmes les mêmes effets que le pain et le vin font dans nos corps? Cela serait ridicule à penser. Et par conséquent les catholiques ayant eu droit de faire ces questions, et de demander : Pourquoi Jésus-Christ a choisi ces matières terrestres plutôt que d'autres pour en faire son corps? Pourquoi il l'a plutôt couvert de ces voiles que d'autres, dont il se pouvait servir? Les Pères ont dû leur répondre comme ils ont fait, et s'exprimer comme ils se sont exprimés.

Si M. Claude en doute, et s'il prétend abuser de ce que les Pères parlent toujours du pain et du vin, comme s'ils subsistaient dans ce mystère, parce qu'ils subsistent en effet à l'égard des sens, et qu'il n'est pas question d'expliquer en tous lieux le changement intérieur qui s'opère par la puissance de Dieu, il ne faut que lui montrer les mêmes questions résolues de la même sorte dans des auteurs qui ne sont assurément pas de son parti. Qu'il consulte donc les écrits que les théologiens latins les plus déclarés pour la transsubstantiation ont faits contre les Grecs, ou ceux que les Grecs ont faits contre les Latins, il y verra non seulement que tous ces rapports y sont expliqués dans les termes mêmes des Pères, mais qu'ils servent même de principe et de fondement à toute cette dispute; les uns et les autres convenant dans ce principe commun, qu'il doit y avoir un rapport et une analogie mystérieuse entre les symboles et la vérité de ce mystère.

C'est sur ce fondement que Humbert (1), le grand adversaire de Bérenger, supposant la nécessité de ce rapport, veut qu'on examine *laquelle des deux églises représente la vérité et la propriété du corps du Seigneur par un rapport plus exact et plus précis*; et que poursuivant dans la suite l'explication de ces rapports, il se sert de tous les termes qui les marquent; comme ceux de *significare, assimilare, imitari, annuntiare*, sans prétendre par là exclure la vérité de la présence réelle du corps de Jésus-Christ. Et il fait si peu difficulté d'appeler l'Eucharistie du nom de pain dans cette dispute, qu'il dit clairement que *c'était du pain azyme que le Seigneur Jésus distribua aux premiers fondateurs de son Église en mémoire de sa passion*: Azymum *panem fuisse quem ipse Dominus in cœnâ primis Ecclesiæ suæ fundatoribus distribuit, in memoriam suæ passionis.*

Que ne dirait point M. Claude, s'il avait trouvé un passage de cette sorte dans quelque ancien auteur, et avec quelle hardiesse en conclurait-il qu'il fallait bien, selon cet auteur, que le pain demeurât, puisque c'était du pain que Jésus-Christ a distribué! Cependant cette conséquence ne serait pas plus véritable à l'égard de cet ancien qu'à l'égard de Humbert, dont le nom seul a détruit, et peut faire connaître à M. Claude quelles sont les expressions qui peuvent subsister avec la plus forte persuasion de la présence réelle et de la transsubstantiation. Humbert dit que c'était du pain azyme que Jésus-Christ distribua à ses disciples, c'est-à-dire que Jésus-Christ prit du pain azyme pour en faire le sacrement de son corps qu'il distribua. Il est vrai qu'après l'avoir pris, il le changea; mais il n'était point question d'expliquer là ce changement, et ainsi il n'en parle point. C'est ce qu'on a déjà montré ailleurs, et que l'on montrera encore plus amplement dans la suite.

L'auteur du traité contre les Grecs qui est dans la Bibliothèque des Pères, et qui a été fait par quelque dominicain missionnaire, parle ainsi de ces rapports : *N'y ayant rien de superflu dans notre Sacrement à l'égard même des significations, on n'y trouve que trois choses : la farine, l'eau et le feu, qui sert à joindre l'eau et la farine. La farine signifie la chair de Jésus-Christ; l'eau signifie son âme; et le feu, la divinité qui a pris l'un et l'autre en unité de personne.* Donc, dirait un homme qui raisonnerait à la mode d'Aubertin, la farine et l'eau subsistent dans le sacrement. Donc, selon cet auteur, le corps de Jésus-

(1) In Opusc. cont. Græc. cal., Bibl. Patr. t. 4, pag. 107.

Christ ne s'y trouve pas, puisqu'il ne s'y trouve, selon lui, que de la farine, de l'eau et du feu pour signifier le corps, l'âme et la divinité de Jésus-Christ. Mais ceux qui parlent naturellement, comme cet auteur a fait, ne prévoient point ces sortes de chicaneries. Ils disent qu'il se trouve de la farine et de l'eau et du feu dans le sacrement, parce que, pour le faire, il est besoin de pain, qui est fait d'eau et de farine par le moyen du feu. Ils disent qu'il ne s'y trouve que cela, c'est-à-dire, comme matière de sacrement, quoique cette matière étant changée par l'opération du Saint-Esprit, rien de tout cela ne s'y trouve en effet, mais seulement le corps de Jésus-Christ.

Que si M. Claude veut qu'on lui montre dans des auteurs qu'il met lui-même au nombre des *transsubstantiateurs*, les mêmes rapports marqués par les Pères, il n'a qu'à consulter tous ceux qui ont écrit sur la Liturgie, ou qui ont expliqué les significations mystérieuses de ce sacrement.

Il faut, dit Robert Pullus (part. 8, c. 2), *un amas de plusieurs grains pour ce sacrement, parce qu'il est préparé pour divers fidèles, et que comme plusieurs grains font un même pain, de même les divers fidèles à qui cette nourriture est due, ne font qu'une Église.*

Rien n'est plus propre, dit S. Bonaventure (in Brevil., c. 9), *pour signifier l'unité tant du corps naturel de Jésus-Christ que de son corps mystique, que du pain fait de grains de blé très-purs, et du vin formé de grains de raisin.*

S. Thomas ramasse aussi dans sa Somme tous ces divers rapports marqués par les Pères. Enfin il n'y a presque point d'auteur qui ait écrit sur ce sujet, qui ne parle de ces analogies de la matière eucharistique au corps de Jésus-Christ et à l'Église, dans les lieux mêmes où il soutient le plus fortement la vérité de ce mystère.

Qui s'étonnera donc de trouver le même langage dans les Pères, puisqu'ils n'ont pas été moins appliqués à découvrir ces rapports? ou plutôt, qui ne s'étonnera de voir que les ministres aient prétendu tirer avantage de ces expressions, qui s'accordent si parfaitement avec la doctrine des catholiques? Cependant il n'y a rien de si commun dans leurs écrits; et il ne faut que lire l'examen qu'Aubertin fait du passage de S. Cyprien à Cæcilius, qu'il divise en dix arguments, pour admirer comment les ministres font valoir les moindres chicaneries. Je ne m'arrêterai pas à discuter cette foule de petits arguments, qui ne méritent pas d'être proposés : comme ce qu'il allègue, que S. Cyprien dit que *le calice est offert en commémoration de Jésus-Christ;* ce qui n'est que le langage commun de tous les catholiques du monde; qu'il conclut de ce que Jésus-Christ dit : *Je suis la vraie vigne,* que *ce n'est pas l'eau, mais le vin, qui est le sang de Jésus-Christ;* c'est-à-dire, ce n'est pas de l'eau, mais du vin que Jésus-Christ a dit que c'était son sang; qu'il dit que *c'est par le vin que le sang de Jésus-Christ est signifié et montré;* c'est-à-dire que le rapport qui doit être entre la matière du sacrement et la vérité se trouve, non entre l'eau et le corps de Jésus-Christ, mais entre le vin et ce même corps; qu'il dit que *notre sacrifice avait été aussi figuré par Melchisédech,* et que *Jésus-Christ avait offert la même chose que Melchisédech; c'est-à-dire, le pain et le vin.* Ce qui ne signifie autre chose sinon que Jésus-Christ a employé dans son sacrifice la même chose que Melchisédech, savoir le pain et le vin, quoiqu'il en ait fait un usage différent en le changeant en son corps, comme nous le montrerons ailleurs. Ainsi le sacrifice de Jésus-Christ est le même que celui de Melchisédech, à l'égard de l'être original de la matière, et dans l'apparence qui en subsiste; et il ne laisse pas d'en être différent comme la vérité le doit être de la figure. *Jésus-Christ,* dit S. Jérôme, *passe au vrai sacrement de la Pâque, afin que ce que Melchisédech, prêtre du Très-Haut, avait fait en offrant le pain et le vin en préfiguration de lui, il le fît aussi en nous donnant la vérité de son corps et de son sang.* « *Ut quo modo in præfiguratione ejus Melchisedech summi Dei sacerdos panem et vinum offerens fecerat, ipse quoque veritatem sui corporis et sanguinis repræsentaret.* » Ce qui est la même chose que ce que S. Cyprien exprime en moins de paroles, mais qui ont le même sens : *Obtulit hoc idem quod Melchisedech, id est, panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem.*

Je m'arrêterai donc seulement à quelques raisonnements qui ne sont pas plus solides que les autres, mais qu'Aubertin répète si souvent qu'il les faut au moins réfuter une fois pour toutes. Le premier est que tous les Pères, et entre autres S. Cyprien, établissent toujours le signe du corps de Jésus-Christ tant naturel que mystique, dans le pain et dans le vin, et jamais dans les accidents du pain et du vin. Il n'y a que de vrai pain et de vrai vin qui soient composés de plusieurs grains. Il n'y a que du pain et du vin effectifs qui puissent nourrir et fortifier le corps de l'homme. Et tous ces autres rapports marqués par les Pères ne se trouvent vrais que dans de vrai pain et de vrai vin, et nullement dans de simples accidents du pain et du vin. Cependant, selon la doctrine des catholiques, le pain et le vin ne subsistent plus. Ce qui tient lieu de signe ne subsiste donc plus aussi. Et par conséquent cette doctrine, détruisant tous ces rapports, ne peut être celle des Pères.

Il suffit de répondre en un mot à cette chicanerie, qu'il est vrai que les rapports marqués par les Pères, sont entre le pain et le vin, et le corps et le sang de Jésus-Christ, et non entre les accidents du pain et du vin et ce corps et ce sang; mais qu'il n'est nullement nécessaire, ni pour établir, ni pour faire subsister ces rapports, que le pain et le vin subsistent sans changement intérieur. Il suffit, pour l'établir, que Jésus-Christ ait choisi le pain et le vin pour être la matière de son sacrement. Car la raison de ce choix est, selon les Pères, l'analogie que le pain et le vin ont avec le corps naturel et le corps mystique de Jésus-Christ. Ce choix suffirait même pour le faire

subsister, quand il n'en resterait de traces que dans la mémoire des hommes. Il suffit donc, d'autant plus que le pain et le vin subsistent sensiblement. Car tant que ces apparences demeurent et frappent les sens, l'esprit est toujours frappé de l'idée du pain et du vin, et il est conduit par-là à comprendre que comme le pain et le vin fortifient le corps, de même le corps et le sang de Jésus-Christ sont la force et la joie de l'âme, et que comme ces deux êtres matériels sont formés de l'union des diverses parties, de même le corps mystique de Jésus-Christ est composé de tous les fidèles unis ensemble.

Il faut que ceux qui font ces sortes d'objections n'aient jamais bien compris ce que c'est qu'un signe, et qu'ils n'aient pas même fait réflexion sur la définition qu'on en donne dans les écoles, et dont S. Augustin se sert dans ses livres de la Doctrine chrétienne. Le signe, dit-on, est une chose qui, outre l'idée qu'elle imprime dans les sens, porte l'esprit à en concevoir une autre. Car ils auraient conclu de là sans peine que tant que l'idée imprimée dans les sens subsiste, il est impossible que le signe ne subsiste aussi; et qu'ainsi le pain et le vin demeurant selon l'apparence, et la même impression se faisant sur les sens, le signe subsiste tout entier, puisqu'il ne consiste qu'à exciter par cette impression qu'il fait sur les sens, l'idée des objets signifiés.

Que le pain subsiste ou ne subsiste pas intérieurement, les yeux en voient-ils moins du pain? L'esprit le conçoit-il moins, et lui est-il plus difficile de comprendre le rapport que ce pain a avec le corps des fidèles? Qui ne voit donc que la subsistance intérieure du signe ne sert du tout de rien pour produire cet effet dans l'esprit? L'arc-en-ciel, par exemple, n'étant marqué dans les nues que par la diversité des couleurs que les réflexions du soleil y forment, on peut dire que Dieu a rendu ces couleurs signes de la promesse qu'il a faite à Noé de ne détruire plus le genre humain par un déluge semblable à celui qui arriva de son temps. Qui ne se rirait cependant d'un philosophe qui, pour réfuter l'opinion de ceux qui n'admettent point de couleurs réelles dans les objets, alléguerait que cette opinion détruit la réalité du signe que Dieu a établi dans le ciel? Car que les couleurs soient réelles ou non réelles, ne suffit-il pas que nos yeux soient frappés de la vue de cette figure dans les nues, pour se souvenir de la promesse de Dieu? Il en est de même du signe qu'il a mis dans l'Eucharistie, qui consiste à nous donner l'idée de la nourriture et de la force spirituelle que nous recevons par le corps et le sang de Jésus-Christ, et de l'union des membres qui font son corps mystique. Sa subsistance et l'anéantissement de la matière du pain et du vin n'y fait rien du tout; et pourvu que nos sens soient également frappés des impressions du pain et du vin, notre esprit sera également porté à concevoir ces divins objets que le pain et le vin lui représentent. Quoique ce soient les propriétés d'une vraie colombe qui aient du rapport aux attributs du S.-Esprit, et qui représentent sa douceur et sa bonté, les Pères croient néanmoins que celle sous laquelle le S.-Esprit se fit voir au baptême de Jésus-Christ, n'était point une colombe véritable et vivante. Mais en était-elle moins propre pour représenter le S.-Esprit? Nullement; parce qu'elle n'en formait pas moins dans l'esprit l'idée d'une vraie colombe et de ses propriétés, et ne conduisait pas moins à concevoir par-là le S.-Esprit. Et il ne sert de rien d'alléguer, comme fait Aubertin, que cette colombe était toujours une vraie substance; car elle ne représentait pas le S.-Esprit comme substance, mais comme colombe. Or elle n'était pas plus réellement colombe, que les accidents sont pain.

Mais, dit M. Claude (2e *Réponse*, p. 81), que peut-on répondre à ceci, que les SS. Pères veulent que le vin et l'eau mêlés signifient l'union de Jésus-Christ et de son peuple, *par la substance et la solidité de leur union, qui emporte nécessairement la subsistance de leur être?* Sur quoi il cite S. Cyprien qui dit que *ce mélange de l'eau et du vin au calice est tel, que ces choses ne peuvent plus être séparées; d'où il s'ensuit que rien ne pourra séparer l'Église de la communion de Jésus-Christ.* On y peut répondre que c'est un sophisme pitoyable, et que M. Claude se moque de nous de le proposer de cet air. Quand S. Cyprien dit que l'eau ne se peut séparer du vin, il ne veut dire autre chose sinon qu'on ne l'en voit jamais séparée; c'est-à-dire que l'on n'aperçoit jamais une séparation sensible entre l'eau et le vin; ce qui suffit pour nous donner l'idée de l'union indivisible de Jésus-Christ et de l'Église. Que l'eau et le vin subsistent ou ne subsistent pas, quant à leur substance, cela n'y fait rien du tout. Il suffit qu'on ne les voie jamais séparés. L'esprit ne forme l'idée de cette union spirituelle que sur cette union sensible qui subsiste et qu'il voit, et non sur l'union actuelle des substances, qu'il ne saurait voir.

Le second raisonnement que nous réfuterons ici n'est pas plus solide. C'est celui qu'Aubertin forme sur ces paroles de S. Cyprien : *Que le peuple est conçu par l'eau, et que le vin désigne le sang de Jésus-Christ.* Et sur ce qu'il ajoute ensuite, que *si quelqu'un n'offre que du vin, le sang de Jésus-Christ commence à être séparé de nous; et s'il n'offre que de l'eau, le peuple commence à être séparé de Jésus-Christ. Mais quand on mêle l'un avec l'autre, et que par ce mélange on en fait un même corps, c'est alors qu'on fait un sacrement spirituel.* De là Aubertin prend sujet de conclure que S. Cyprien parlant de Jésus-Christ et du peuple de la même sorte, et disant d'une part, que par l'eau le peuple est conçu, et de l'autre que le sang de Jésus-Christ est marqué par le vin, il fait voir évidemment qu'il n'entend pas que le propre sang de Jésus-Christ soit contenu plus réellement dans le calice que le peuple, et qu'il veut simplement que l'un et l'autre y soit contenu représentativement. Mais c'est encore ici un exemple de l'égarement des ministres dans l'examen des auteurs. Il est vrai que le passage de S. Cyprien ne marque pas plus que le

sang de Jésus-Christ soit réellement dans le calice que le peuple; et si nous voyons ce passage détaché de toute suite sans savoir de quel auteur il est, on ne pourrait juger de son sentiment. Mais n'avons-nous rien d'ailleurs qui nous puisse déterminer à l'égard de S. Cyprien? Et Aubertin a-t-il été en droit de juger par là de ce qu'il croyait de l'Eucharistie? Cette erreur, comme je l'ai déjà dit, ne peut venir que de cette maxime particulière aux ministres, qu'un auteur est obligé de dire en chaque lieu tout ce qu'il croit d'un sujet; ce qui est faux, impossible et contraire à la nature des hommes, comme nous l'avons tant prouvé. Le corps de Jésus-Christ a cela de commun avec le corps des fidèles, selon la doctrine catholique, qu'il est signifié par la matière de l'Eucharistie. Mais il a cela de particulier, et qui ne convient qu'à lui seul, et non au peuple, qu'il est réellement contenu dans ce mystère. S. Cyprien exprime en cet endroit la première de ces vérités. Donc, dit Aubertin, il ne croit pas la seconde. C'est une conséquence ridicule, et le bon sens fait voir d'abord que ce n'est pas par là qu'on doit juger du sentiment de ce Père, et que pour s'en assurer il faut rassembler toute sa doctrine et toute celle des auteurs des premiers siècles, auxquels il est certain qu'il a été conforme en ce point.

Si l'on trouve qu'ils aient tous et partout parlé de la même sorte de Jésus-Christ et du peuple à l'égard de l'Eucharistie, il faudra conclure qu'ils ont cru que Jésus-Christ n'y était présent qu'en signification, non plus que le peuple. Mais si unissant le peuple avec Jésus-Christ dans cette qualité d'être signifié par l'Eucharistie, ils l'en séparent par plusieurs expressions qui marquent que l'Eucharistie contient le corps de Jésus-Christ tout autrement qu'elle ne contient le peuple, il faudra conclure que S. Cyprien n'explique en cet endroit qu'une partie de sa doctrine, et qu'il a reconnu dans ce mystère, non seulement cette présence de figure et de signification commune à Jésus-Christ et au peuple, mais encore une présence réelle qui convient à Jésus-Christ, et non au peuple. Voilà l'examen qu'il faut entreprendre pour décider cette question raisonnablement. Et comme nous l'avons pleinement exécuté dans le second tome de *la Perpétuité*, nous avons droit de tirer ici cette conclusion, et de renvoyer le lecteur à en chercher la preuve dans ce volume.

Il suffit de remarquer ici à l'égard de S. Cyprien, que quoiqu'il ait parlé en cet endroit de la même sorte de Jésus-Christ et du peuple, il en a parlé fort différemment ailleurs. Il n'a jamais dit, par exemple, que ceux qui voulaient communier contre l'ordre de l'Église, *péchaient contre le peuple chrétien par leurs mains et par leur bouche;* mais il dit d'eux par rapport à Jésus-Christ (de Laps.), *qu'ils commettent un plus grand crime contre le Seigneur par leurs mains et par leur bouche que lors même qu'ils l'ont renié.*

Il reproche bien à ceux qui communiaient indignement qu'*ils recevaient le corps du Seigneur dans des mains pollues, et qu'ils buvaient son sang avec une bouche souillée*, mais il n'a jamais dit qu'ils reçussent le peuple dans leur main ni dans leur bouche. Il dit que nous *touchons le corps de Jésus-Christ* en communiant, mais on ne trouvera point qu'il en ait autant dit à l'égard du peuple.

Que si l'on ajoute encore cette foule d'autres expressions dont les Pères, qui ont précédé ou suivi S. Cyprien, se sont servis en comparant l'Eucharistie avec le corps de Jésus Christ, et dont ils ne se sont jamais servis en la comparant avec le peuple, et que l'on considère que ces expressions n'avaient pas justement fini à S. Cyprien, pour recommencer incontinent après lui, on verra que les fidèles devaient être tellement accoutumés à distinguer la manière dont le corps de Jésus-Christ est dans l'Eucharistie, de celle dont on peut dire que le peuple y est, que S. Cyprien a eu une entière liberté de marquer ce qu'il y avait de commun entre Jésus-Christ et les fidèles, sans en marquer les différences. Car toutes les fois qu'une différence est bien établie par les expressions communes, et que l'on n'a point lieu de soupçonner qu'il y ait personne qui l'ignore, on se dispense du soin de la marquer, et la pensée même n'en vient pas.

Aussi ne trouvera-t-on pas un auteur grec ou latin qui n'ait usé de cette liberté aussi bien que S. Cyprien et qui n'ait souvent confondu dans l'expression, des manières d'être très-différentes; parce qu'ils supposaient avec raison que les lecteurs suppléeraient sans peine à ce qui manquait à ces paroles, et qu'ils prendraient quelques-unes de ces expressions dans un sens de réalité, et les autres dans un sens de figure. C'est ainsi que Germain, archevêque de Constantinople, auteur de la Théorie des mystères, qui apparemment a écrit au treizième siècle, comme M. Claude lui-même l'a reconnu, et dont la foi sur ce mystère ne peut être par conséquent douteuse, ne laisse pas, en comparant les particules que les Grecs offrent à l'honneur des saints avec celles qu'ils offrent en mémoire de Jésus-Christ, de les unir tellement par l'expression, que, comme il dit en parlant de la grande portion qu'*elle est le Seigneur et le Roi*, c'est-à-dire Jésus-Christ, il dit des autres qu'*elles sont les membres de Jésus-Christ*, τὰ δὲ ἄλλα τίμια δῶρα μέλη Χριστοῦ. Et comme il dit des dons par rapport à l'effet de la consécration, que Jésus-Christ y est vu, et qu'il souffre d'y être touché, il dit pareillement, en parlant des dons non consacrés, qui sont portés avec grand respect parmi les Grecs à l'autel où on les doit consacrer, que *le grand Roi Jésus-Christ s'avance vers le sacrifice mystique*, et qu'*il est porté par des mains mortelles*. Que comme il dit encore, que *dans le divin pain est montrée et figurée la divine et vivifiante passion de celui qui a été immolé pour la vie de tout le monde*, il dit de même que *la triple immersion qui se fait dans le baptême signifie les trois jours de sa sépulture;* ce qu'il porte encore plus loin dans la suite, en expliquant les significations mystiques des habits sacerdotaux, et de toutes les cérémonies de la Liturgie,

par les mêmes termes qu'il emploie pour marquer les rapports du pain consacré au corps de Jésus-Christ.

C'est la liberté qu'on prend naturellement quand on a raison de supposer qu'une doctrine est connue de ceux à qui l'on parle. Germain savait bien que ses lecteurs ne lui imputeraient jamais de croire que les petites portions fussent aussi réellement les membres de Jésus-Christ, c'est-à-dire les fidèles, que la grande est véritablement son corps. Il savait bien qu'ils distingueraient sans peine la manière dont on peut dire que Jésus-Christ est touché dans les dons avant et après la consécration, et qu'ils ne croiraient pas non plus que Jésus-Christ ne fût que figuré dans les dons, comme la sépulture de Jésus-Christ n'est que figurée dans le baptême.

Comme ces doutes ne se formaient pas dans son esprit, il ne craignait pas aussi qu'ils s'élevassent dans l'esprit des autres; et bien loin qu'il crût blesser, en parlant ainsi, la doctrine de la présence réelle, c'est la ferme persuasion de cette doctrine qui lui donnait la liberté de parler de cette sorte.

Hugues de S. Victor, dans le traité qu'il a fait sous le titre de *Miroir de l'Église*, parle de la même sorte que S. Cyprien, et avec aussi peu de précaution. *Le prêtre*, dit-il, *offre les dons pour le sacrifice, savoir le pain et le vin; mais on ajoute l'eau au vin. Et si vous vous en étonnez, sachez que c'est un grand sacrement. Car l'eau mêlée au vin figure l'homme mêlé à Jésus-Christ par le sang de Jésus-Christ. Celui qui sépare l'eau du vin, rompt l'union de Jésus-Christ et de l'Église.* On voit que, selon cet auteur, comme l'eau figure l'Église, le vin figure Jésus-Christ; et qu'il ne fait point en ce lieu-là de différence entre l'un et l'autre; mais qu'il supposait que les lecteurs la feraient.

On pourrait rapporter une infinité d'exemples de cette sorte : car il n'y a point d'auteur catholique qui ne tombe naturellement dans ces expressions, et qui ne mêle indifféremment à celles qui marquent la présence réelle, d'autres expressions qui marquent une autre sorte de présence sans en marquer la différence. Je lisais, par exemple, il y a quelques jours, un traité édifiant, fait par une personne qui n'a songé en le faisant qu'à exprimer les mouvements de sa piété, où on lit ces paroles très-saintes à la vérité, mais sur quoi les ministres ne manqueraient pas de chicaner s'ils le trouvaient dans quelqu'un des anciens Pères. « Jésus-Christ est dans l'Eucharistie pour être l'exercice de notre foi; et il est dans nos frères non seulement pour y être de même l'exercice de notre foi, mais aussi pour y être l'exercice de notre charité et de notre patience. Nous n'avons rien à souffrir de Jésus Christ dans l'Eucharistie, et il ne fait que nous y consoler; ce qui nous rend peut-être si ardents à l'y chercher; au lieu que nous avons quelque chose à souffrir de lui dans nos frères, et qu'il a souvent besoin que nous l'y consolions; ce qui ne vient néanmoins que du désir qu'il a de nous consoler nous-mêmes avec plus de tendresse. Il nous nourrit et nous fortifie dans l'Eucharistie; au lieu qu'il veut que nous contribuions à le nourrir et à le fortifier lui-même dans ses membres, pour le moins par nos prières, par le témoignage de notre bienveillance, et par toutes sortes de bons exemples.

« Comme il se cache dans l'Eucharistie, afin que nous n'ayons pas horreur de manger sa chair, il se cache de même sous la faiblesse de ses membres, afin que nous ayons plus de zèle pour l'assister. Il nous est avantageux qu'on ne puisse s'apercevoir de sa présence dans son auguste Sacrement que par la foi; et il nous est utile, quand nous le regardons dans ses membres, que ce ne soit point par le ministère des sens, qui nous éblouiraient par l'éclat de sa magnificence, et qui nous priveraient de la plus grande partie du fruit que nous en recevons. »

On voit clairement que c'est la nature qui a porté l'auteur de ce traité, aussi bien que tous les autres, à ces sortes de comparaisons et d'expressions. Car comme il y a du plaisir à considérer les ressemblances des choses, parce que toute sorte de justesse plaît à l'esprit, c'est aussi un des plus grands ornements de l'éloquence que de les faire remarquer aux autres. Mais comme elles ne sont jamais parfaitement justes, on se porte naturellement à cet artifice de supprimer ces différences, et d'unir dans l'expression les choses dont on nous veut faire connaître le rapport, en laissant à l'esprit à concevoir obscurément les différences qui ôteraient tout l'agrément, si on les marquait si expressément et si clairement.

C'est donc une règle très-fausse et très-trompeuse, que de s'imaginer qu'un auteur ait eu les mêmes sentimens de deux choses, parce qu'il les a confondues dans quelques expressions. Pour avoir lieu de tirer cette conclusion, il faudrait qu'il les eût unies en toutes, et qu'il n'eût rien dit de l'une qu'il n'eût aussi dit de l'autre. Mais quand il se trouve que s'étant servi de quelques expressions communes à l'égard de ces deux sujets, il vient à les séparer par une infinité d'expressions particulières qui déterminent cette expression générale, et ne se disent jamais que de l'un de ces deux sujets, il faut conclure, au contraire, que l'expression commune ne se disait pas de l'un et de l'autre au même sens. C'est ainsi, par exemple, que quoique Germain, patriarche de Constantinople, déclare que Jésus-Christ est touché par des mains matérielles avant et après la consécration, il est visible néanmoins qu'il a entendu qu'on le touchait réellement après la consécration, et qu'on ne le touchait pas auparavant, parce qu'il dit un grand nombre de choses de l'hostie consacrée, qu'il ne dit point, et que personne n'a jamais dites de l'hostie non consacrée.

On ne dit point, par exemple, de l'hostie non consacrée qu'elle soit changée au corps de Jésus-Christ. On n'exhorte point les chrétiens à n'en point douter. On ne dit point que Jésus-Christ ait donné aux prêtres la force de rendre l'hostie corps de Jésus-Christ comme cet auteur dit tout cela à l'égard de l'hostie consacrée.

Voilà la règle qu'il faut suivre et sur ces passages de

S. Cyprien, et sur tous les autres semblables, et non pas passer sa vie à chercher un à un dans les Pères quelques endroits écartés où ils aient parlé de l'Eucharistie dans les mêmes termes dont ils se servent à l'égard de diverses choses dans lesquelles ils ne reconnaissent point de présence réelle, ou qui ne marquent qu'une simple représentation. L'importance est de découvrir s'ils ne disent point de ce mystère, de certaines choses que l'on ne saurait dire de ce qui n'est qu'image et figure. Et comme nous avons fait voir, dans le second tome de cet ouvrage, que cela leur arrive souvent, c'en est assez pour montrer que toutes les expressions communes et équivoques, telles que sont celles de S. Cyprien, se doivent prendre au sens de la doctrine catholique, et que c'est ce que le bon sens prescrit à tous ceux qui ne veulent pas s'aveugler eux-mêmes.

CHAPITRE II.

Examen de la philosophie des ministres sur la distinction des images et de leurs originaux.

Si l'on examine la distinction qui se doit rencontrer entre l'image et l'original par le seul sens commun et sans rapport à l'autorité, il n'y a point de gens de bonne foi qui ne conviennent aisément de ce qu'on en doit croire.

Car il est certain d'une part qu'il faut qu'il y en ait, puisque cette distinction est une espèce d'opposition relative, qui donne lieu de conclure que l'image n'est pas l'original, au moins en tant qu'elle est image. Mais il est certain aussi que cette distinction n'empêche pas que la chose représentée ne puisse être jointe à l'image qui la représente; comme l'arche, figure de l'Église, était jointe à Noé et à ses enfants, qui étaient la véritable Église de ce temps-là, figurée par l'arche; comme nos temples matériels sont joints à l'assemblée des fidèles dont ils ne sont que les images; comme le St.-Esprit était joint à la colombe et aux langues de feu qui le figuraient; comme l'ablution extérieure qui se fait dans le baptême est jointe à l'intérieure qu'elle figure; comme la manducation corporelle du signe est jointe, selon les calvinistes, à la spirituelle qu'elle signifie.

L'évidence de cette vérité est telle, qu'Aubertin même n'a pu la désavouer entièrement. Car après avoir rapporté un excellent passage du cardinal du Perron, qui distingue deux sortes d'images, dont les unes sont destinées à suppléer l'absence des choses, et les autres à suppléer au défaut de l'apparence, et allègue pour exemples de ce dernier genre d'images, le buisson ardent que vit Moïse, les figures d'hommes sous lesquelles les anges apparaissaient, le serpent dont le diable emprunta la forme pour tenter Ève, il en demeure d'accord. Je conviens, dit-il (p. 794), que *d'être signe et figure, n'exclut pas par la force de ces termes mêmes, la présence de la chose signifiée.*

M. Claude fait le même aveu en quelque endroit de ses livres; car il a bien vu qu'il n'y avait pas moyen de s'en défendre. Mais il aurait bien fait, et Aubertin aussi, de porter cet aveu un peu plus loin, et de reconnaître qu'il est très-possible non seulement qu'une chose soit jointe à son image, mais aussi qu'une chose dans un certain état soit figure d'elle-même dans un autre état. Car M. Claude, par exemple, étant dans sa chambre avec ses amis, ne peut-il pas se représenter lui-même prêchant à Charenton, et imiter son geste et sa posture? Et n'y aurait-il pas de la chicanerie à nier qu'il ne fût alors une figure de lui-même. Ne se moquerait-il pas lui-même d'un homme qui se servant de ce principe, si ordinaire aux ministres, que *rien ne peut être figure de soi-même,* lui en ferait l'application par cet argument : *Rien ne peut être figure et image de soi-même; or, cet homme est la figure de M. Claude, puisqu'il le représente prêchant : donc ce n'est pas M. Claude?* Ou d'un autre qui tirerait une conclusion toute différente du même principe, par cet autre raisonnement : *Rien ne peut être figure de soi-même; or cet homme est M. Claude; donc il ne représente pas M. Claude.*

Ne se contenterait-il pas de leur dire qu'il sait bien qu'il est M. Claude, et qu'il sait bien encore qu'il se représente lui-même?

C'est en vain qu'Aubertin prétend éluder cet exemple, et cent autres semblables qu'on peut apporter, en disant qu'une action peut bien être image d'une action, mais qu'un homme ne le saurait être de soi-même. C'est n'entendre pas même ce que l'on dit, que de répondre de la sorte. Car on ne saurait représenter une action qu'on ne représente en même temps celui qui la fait, puisqu'une action est un mode que l'on ne saurait concevoir sans l'attacher à un sujet. Il est donc certain que lorsque l'on représente le geste et l'air de quelqu'un, on le représente lui-même, ce qui s'appelle en effet le contrefaire; et qu'ainsi M. Claude représentant les actions publiques qu'il fait à Charenton, se représente lui-même, et est très-proprement image de lui-même.

Il est clair par là qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait entre l'image et la chose représentée une distinction telle que celle qui se trouve entre des êtres séparés; mais qu'il suffit en quelque rencontre qu'il y ait une distinction de mode et de manière; comme M. Claude n'est distingué dans sa chambre de lui-même prêchant à Charenton, que parce qu'il est d'une autre manière dans sa chambre qu'à Charenton.

Il n'y a encore rien en tout cela qui reçoive la moindre difficulté raisonnable, non plus que dans la remarque qu'il est nécessaire d'y ajouter, et qui donne lieu de découvrir quantité de sophismes d'Aubertin. C'est que quand il arrive que le signe et la chose signifiée sont joints ensemble, l'esprit les peut concevoir en deux manières différentes. Car il peut concevoir le signe séparément de la chose signifiée; ou bien il peut réunir l'un et l'autre en une même idée, en faisant de la chose signifiée l'idée principale, et du signe l'idée accessoire. Ainsi, parce qu'un vêtement est joint à un homme, on peut concevoir et le

vêtement et l'homme par deux notions distinctes, ou l'homme et le vêtement réunis dans une même idée, en concevant un homme vêtu, ou une chose vêtue.

Or, quand il arrive ainsi que deux idées sont considérées comme un tout avec cette subordination, que l'une est regardée comme substance et l'autre comme accident, la nature du langage humain est d'attribuer à la partie principale de ce tout, ce qui ne convient au tout que par la partie accessoire. Ainsi l'on dit qu'un homme est bien mouillé, quoiqu'il n'y ait que ses habits qui le soient, et on ne laisserait pas de dire qu'on voit un soldat, encore qu'il fût entièrement caché sous ses armes.

Les conclusions qui se tirent de ces principes à l'égard de l'Eucharistie, ne sont pas difficiles à découvrir. Car il s'ensuit à la vérité que ce qui y tient précisément lieu d'image, c'est-à-dire, le voile extérieur, est distingué du corps de Jésus-Christ, qu'il figure et qu'il représente; et c'est ce que personne ne nie, puisque nous avons fait voir qu'on peut même dire que ce qui est image n'est pas le corps de Jésus-Christ. Mais cela n'empêche nullement que le corps de Jésus-Christ ne puisse être caché sous ce voile, comme le St.-Esprit l'était sous la figure de la colombe, et la nature de Dieu sous la forme de ce buisson ardent qui parut à Moïse dans le désert. Cela n'empêche pas non plus qu'on ne puisse regarder Jésus Christ dans cet état comme figure de lui même dans un autre état. Enfin cela n'empêche pas que par l'esprit on ne puisse faire un tout du corps de Jésus-Christ, et du voile qui le couvre, et que par une suite naturelle de cette idée, on n'attribue au corps de Jésus-Christ ce qui ne lui convient que par ce voile, comme d'être visible et d'être symbole de son corps naturel.

Toutes ces conséquences sont si justes, qu'il est étrange que des gens d'esprit aient pu entreprendre de les combattre. Cependant il n'y a guère d'endroits où les ministres fassent de plus grands efforts, et où par conséquent ils tombent en un plus grand nombre d'égarements. Le livre d'Aubertin en est tout rempli, et M. Claude (p. 73) n'a pas manqué de le suivre en ce point aussi bien que dans les autres.

C'est pour combattre ces principes de sens commun qu'Aubertin, par exemple, nous fait en plusieurs endroits des listes ennuyeuses de passages des Pères qui marquent qu'il y a de la différence entre l'image et la chose représentée; que l'image n'égale pas la vérité, qu'elle n'est pas la chose même qu'elle représente; comme s'il s'ensuivait de là que les Pères eussent voulu nier que la chose représentée peut être jointe à celle qui la représente, et qu'un homme peut imiter dans un certain état ce qu'il fait dans un autre, et se représenter ainsi lui-même, qui sont deux choses si claires par elles-mêmes, qu'Aubertin a été contraint de reconnaître la première, et qu'il ne combat la seconde que par une distinction chimérique, en soutenant qu'on représente une action sans représenter celui qui la fait.

La raison veut donc qu'on réduise les expressions des Pères, touchant la distinction des images et de leurs originaux, aux bornes que le sens commun y met, puisqu'apparemment ils n'en ont pas manqué. Ainsi, quand Tertullien nous dit que *l'image n'égale pas la vérité*, et qu'*autre chose est d'être la vérité même, et autre chose d'être conforme à la vérité*, il veut dire simplement que l'image comme image n'est pas l'original : car ce serait une hérésie que de prétendre qu'une image ne puisse égaler la chose dont elle est image, puisque le Verbe est l'image de son Père, et égal à son Père. Ainsi quand Athanase dit que *ce qui est semblable à quelque chose n'est pas la chose même à laquelle il est semblable*, il veut dire qu'il ne l'est pas en tant que semblable, et par la chose qui le rend semblable, quoiqu'il le puisse être absolument. Et c'est ce qui se prouve par l'exemple même qu'apporte S. Athanase. Car il est vrai d'une part, comme il le dit, que l'homme étant image de Dieu, n'est pas Dieu; c'est-à-dire, qu'il ne l'est pas par l'âme et l'intelligence, qui l'en rend image; mais il serait faux absolument de dire que l'homme ne puisse être Dieu, puisque Jésus-Christ est Dieu et homme tout ensemble, et qu'ainsi il est vrai que l'homme est Dieu.

Ainsi il est vrai, comme le dit S. Ambroise, que *rien n'est image de soi-même;* mais il faut entendre cela des choses considérées absolument et sans rapport à des états différents. Et c'est pourquoi, comme ce n'est pas par rapport à un certain état, que l'on dit du Verbe qu'il est image du Père, S. Ambroise en conclut fort bien qu'il en est distingué. Mais cela n'empêche pas qu'une chose considérée en un état ne puisse être la figure d'elle-même dans un autre état. Ainsi les Pères remarquent que lorsque Jésus-Christ dans la croix convertit un des larrons, et rejeta l'autre, il était une image de lui-même, lorsqu'il fera dans son dernier jugement le discernement des élus et des réprouvés. *Jam significabat quod facturus est de vivis et mortuis, alios posiurus ad dexteram, alios ad sinistram* (1). Car il ne faisait pas connaître cette séparation terrible par des paroles qui la prédissent, mais par une action réelle qui la représentait. Et les anges mêmes avertirent les apôtres que Jésus-Christ montant aux cieux était l'image de lui-même descendant des cieux pour juger les hommes. *Hic Jesus, qui assumptus est à vobis in cœlum, sic veniet quemadmodùm vidistis eum euntem in cœlum.*

Ainsi il est vrai, en un sens, que *l'image a des figures et non pas des choses*, comme Théodoret dit, c'est-à-dire que la qualité d'image n'enferme point du tout d'être la chose même, et que l'on ne peut conclure de ce qu'une chose est image, qu'elle enferme la vérité de ce qu'elle représente; de sorte que lorsque nous ne savons rien d'une chose, sinon qu'elle est image d'une autre, nous avons droit d'en conclure qu'elle n'en contient pas la vérité.

C'est ainsi qu'il est vrai que l'image ne peut être la chose même comme les Grecs orthodoxes le soute-

(1) Aug., tract. 32 in Joan.

naient contre les iconoclastes ; mais cela se doit entendre de ce qui n'a point d'autre qualité que celle d'image ; comme l'Eucharistie n'en aurait point d'autre si ces paroles : *Ceci est mon corps*, ne signifiaient rien autre chose, ni par les termes, ni par les circonstances, sinon que c'est l'image du corps de Jésus-Christ. Et c'est pourquoi ils avaient raison de conclure que si l'Eucharistie était l'image, elle n'était pas le corps même ; c'est-à-dire, que si elle n'était qu'une figure et une simple image, elle ne pouvait être le corps même de Jésus-Christ.

Comme le sens commun ne permet donc pas qu'on pousse ces maximes des Pères dans les autres sujets, jusqu'à des conséquences qui seraient visiblement ou absurdes ou hérétiques, personne ne doit trouver étrange que le même sens commun les fasse aussi modérer à l'égard de l'Eucharistie ; et qu'encore que l'on avoue que ce qui est précisément image dans l'Eucharistie n'égale pas Jésus-Christ, n'est pas Jésus-Christ, est différent de Jésus-Christ, on ne laisse pas de soutenir que Jésus-Christ est joint et uni à cette image ; et qu'étant considéré comme y étant joint, de même qu'un homme qui serait enfermé dans sa statue serait joint à sa statue, il peut être appelé image de lui-même dans l'état de sa mort et de sa résurrection ; et il peut même être conçu d'une connaissance confuse sous l'idée de symbole, de sacrement et d'image, quoiqu'il ne soit rien de tout cela que par le voile qui le couvre. Ainsi il sera vrai de dire de cet objet, et qu'il est le corps de Jésus-Christ, et qu'il en est image tout ensemble, avec cette différence néanmoins, que l'un de ces attributs lui convient essentiellement, et l'autre seulement par accident, en tant qu'il est regardé comme faisant un tout avec ces voiles mystérieux dont il tire la qualité d'image.

CHAPITRE III.

Sophismes d'Aubertin contre les maximes établies dans le chapitre précédent.

Comme il est impossible de combattre des maximes tirées de la lumière du sens commun, sans tomber dans des absurdités qui choquent le sens commun, on ne doit pas s'étonner de celles qu'on remarquera dans le raisonnement d'Aubertin que nous allons rapporter. On doit s'y attendre, et assurément on n'y sera pas trompé, car il est difficile d'en trouver de plus grossières dans quelque auteur que ce soit. Il ne faut que l'entendre discourir sur ce sujet dans la page 274, pour s'assurer de ce que je dis. Car après y avoir proposé cet amas de passages sur la distinction qui se doit rencontrer entre l'image et l'original, dont nous venons de voir l'inutilité, il forme un nouvel argument sur la nature des images en cette sorte : En second lieu, dit-il, *l'image doit exposer aux yeux la chose dont elle est image. Mais comment le corps de Jésus-Christ invisible et caché sous les accidents du pain, pourra-t-il démontrer son corps visible étendu dans la croix? Qui a jamais ouï parler d'une image invisible d'une chose visible? Et comment, dit S. Grégoire de Nysse, une chose invisible pourra-t-elle nous conduire à la connaissance de ce qui est visible?*

Qui ne serait tenté de rire en voyant un ministre qui veut faire le subtil, proposer sérieusement un sophisme si puéril? Car qui ne sait qu'une chose invisible devenant visible par quelque chose d'extérieur auquel elle est jointe, peut être signe d'une autre chose ou visible ou invisible? Les pensées sont invisibles par leur nature ; mais étant revêtues de mots, elles deviennent les signes de la qualité de notre esprit et de nos mœurs. Un discours écrit ou imprimé, c'est-à-dire, des pensées revêtues de caractères, sont des signes de ce même discours prononcé, et donnent lieu souvent de se figurer l'action de celui qui l'a fait. Les anges par lesquels Dieu manifestait aux hommes ses volontés dans l'ancien Testament, étaient invisibles par leur nature ; mais par le moyen des corps qu'ils empruntaient, ils devenaient les images de Dieu le Père et de Jésus-Christ.

Quelle difficulté y a-t-il donc à concevoir que le corps de Jésus-Christ étant invisible dans l'Eucharistie, mais y étant couvert d'un voile sensible, soit une figure, ou de lui-même dans un autre état, ou de son corps mystique? Et comment Aubertin a-t-il pu s'imaginer qu'il y eût de l'incompatibilité?

Ce qu'il y a de plus étonnant est qu'il n'a pas tout-à-fait ignoré la réponse qu'on pouvait faire à cet étrange argument, et qu'après se l'être proposée, il la rejette par un autre raisonnement encore plus ridicule. *Il ne servirait de rien de répondre*, dit-il, *que Christ, pour se représenter comme étendu dans la croix, se sert des espèces du pain et du vin sous lesquelles il est caché, et qu'étant considéré avec ces espèces, il peut se représenter à nous.* Et pourquoi cela ne servirait-il de rien? La raison qu'il en donne est admirable. *C'est*, dit-il, *qu'on ne saurait dire que par raillerie, que Jésus-Christ prenne pour se manifester des espèces qui le cachent. Ce serait dire qu'il a pris les ténèbres pour éclairer, comme dit Tertullien, en parlant d'une fantaisie semblable de certains hérétiques. Or personne*, dit le même auteur, *pour faire voir le visage d'un homme, ne lui met un casque ou un masque.*

Cet argument paraît sans réplique à Aubertin. Mais il pourrait bien paraître sans raison à tout le reste des hommes. Car pour me servir de l'exemple que j'ai déjà allégué, est-ce qu'on ne peut dire que par raillerie que les anges pour figurer Dieu qui est invisible, se cachaient sous des formes visibles? Ne saurait-on dire que par raillerie que Dieu se rendait visible sous la nature humaine de Jésus-Christ qui le cachait? S. Paul n'a-t-il dit que par raillerie que Dieu s'est manifesté dans la chair, *Deus manifestatus est in carne?* Y aurait-il de la raillerie à dire d'un homme caché dans sa statue, qu'il se fait voir par le voile même qui le cache? Y a-t-il de la raillerie à dire d'un casque qui cache le visage d'un homme, qu'il le découvre souvent en qualité de signe? Et tous les habits qui sont propres à certaines personnes, ne font-ils pas ce double effet de les découvrir et de les cacher?

Que nous veut donc dire Aubertin avec cette plaisante maxime? Et comment n'a-t-il point vu que le dessein qu'a eu Jésus-Christ en instituant l'Eucharistie, demandait au contraire qu'il y fût et caché et découvert tout ensemble? Il y devait être caché aux sens, puisque c'est un mystère de foi, et que la foi n'a point de part à ce qui s'aperçoit par les sens; mais comme la foi a besoin d'être excitée, il fallait aussi qu'il y fût découvert à notre esprit par quelque image. Qu'y a-t-il donc de plus convenable à ce dessein que de s'être caché aux sens sous des voiles, et de s'être découvert à nos esprits par le moyen de ces mêmes voiles? Ce ne sera donc pas, dit-il, le corps de Jésus-Christ qui est invisible; mais les accidents du pain et du vin, qui auront la qualité de signe, puisqu'il n'y a que les accidents qui soient visibles. Il est vrai qu'on les peut appeler signes, et qu'ils sont tellement signes, qu'ils sont réellement distincts de ce qu'ils signifient. Et ainsi Aubertin n'a qu'à appliquer à la lettre à ces accidents, toutes ses maximes de la distinction qui doit être entre les figures et leurs objets.

Mais bien loin de conclure de là que la qualité d'image et de figure ne peut donc convenir au corps de Jésus-Christ caché sous ces figures, il en devait conclure tout le contraire. Car dès-là que Jésus-Christ est joint à ces signes, et qu'il leur est intimement présent, il devient capable de recevoir les noms qui ne conviennent proprement qu'au voile; comme dès-lors qu'un homme est vêtu, il devient capable de recevoir des attributs et des noms qui ne lui conviennent que par ses habits ou ses ornements. On dira, par exemple, qu'un homme est brillant de pierreries, quoiqu'il n'y ait proprement que les pierreries qui brillent. Et cela a encore plus de lieu quand le sujet n'est conçu que confusément sous l'idée de chose présente et de substance présente.

C'est ce qui fait voir que non seulement les mots d'*antitype*, de *symbole* et de *sacrement* peuvent être pris pour le voile extérieur, qui est le sens dans lequel Eutychius, patriarche de Constantinople, dit que *le corps de Jésus-Christ est mis dans les antitypes*, ἀντιτύποις ἐντιθέμενον, mais qu'il est aussi très-naturel de les prendre pour l'objet présent, pour la substance présente considérée comme image. Et selon ce sens, les symboles ne contiennent pas Jésus-Christ, mais sont Jésus-Christ même. C'est ce qu'il est important de remarquer, pour démêler divers sophismes qu'Aubertin fonde sur cette équivoque, et dont nous donnerons plus bas des exemples.

Il n'y a rien en cela à quoi le sens commun ne nous conduise de lui-même. Cependant Aubertin croit avoir trouvé une raison admirable pour montrer qu'on ne saurait dire, sans se rendre ridicule, que le corps de Jésus-Christ est signe par les apparences qui le couvrent. *Si cet auteur*, dit-il, *sur un passage attribué au pape Hilaire, prétend que le corps est signe par les accidents, il donnera lieu de le traiter de ridicule, ridendum* SE PROPINABIT. *Car c'est de même que si quelqu'un disait qu'un homme est figure de lui-même à cause des habits dont il est revêtu.* Mais c'est Aubertin lui-même qui se rend ridicule par le peu de discernement qu'il témoigne dans cette comparaison. Car afin qu'une chose puisse être appelée figure par sa partie extérieure, il faut qu'elle soit entièrement cachée. C'est par le défaut de cette condition qu'on ne dit pas qu'un homme soit figure de soi-même à cause de ses habits, parce que ses habits ne le couvrent point entièrement, et que l'esprit, ayant moyen de s'appliquer à la chose même, n'a que faire de tirer son idée de ses vêtements. Mais si une chose était entièrement cachée, comme si un homme était renfermé dans une statue, et qu'il la fît mouvoir, on appellerait tantôt cet objet du nom d'image, et tantôt du nom de la chose même qui y serait cachée. Ainsi le Saint-Esprit descendant sur Jésus-Christ sous l'image de colombe, est tantôt appelé colombe, et tantôt Saint-Esprit. Ainsi Gabriel parlant à Daniel sous la figure d'un homme, est tantôt appelé du mot de *vir*, et tantôt de celui de Gabriel.

Ce qui a causé cet obscurcissement d'esprit à Aubertin, est qu'il n'a pas compris de quelle manière le corps de Jésus-Christ est appelé image de lui-même présent dans l'Eucharistie. Ce n'est pas le corps de Jésus-Christ distinctement conçu comme corps de Jésus-Christ et sans rapport au voile: c'est le corps de Jésus-Christ conçu comme objet présent, comme substance présente. Et c'est de cet objet présent, conçu par rapport à sa partie extérieure, qu'on affirme qu'il est image, comme on affirme du Saint-Esprit couvert de l'image de colombe, et conçu non distinctement comme Saint-Esprit, mais confusément comme objet présent, que c'est l'image du Saint-Esprit.

Je pense qu'il y a peu de personnes qui ne demeurent d'accord qu'on ne peut guère raisonner moins solidement qu'Aubertin ne fait en tous ces endroits. Cependant tout cela lui paraît si juste, que c'est d'ordinaire sur quoi il se jette quand il rencontre dans les Pères les mots de *type*, d'*antitype* et de *symbole;* comme, par exemple, ayant rapporté le passage des Dialogues de S. Justin avec Thriphon, où ce Père dit que *Jésus-Christ nous a commandé de faire le pain de l'Eucharistie en mémoire de son Incarnation*, pour montrer qu'on ne saurait entendre par ce pain le corps de Jésus-Christ, il ne manque pas d'alléguer qu'une chose qu'on ne voit point ne peut être le monument de ce qu'on voit, et de rapporter encore son passage de S. Grégoire de Nysse, qui dit que *ce qui est invisible ne nous peut conduire à la connaissance de ce qui est visible.* A quoi Aubertin ajoute encore un autre sophisme, aussi grossier que celui dont nous parlons, et qui n'est appuyé que sur le même fondement. Le corps de Jésus-Christ, dit-il, étant glorieux, ne saurait être le mémorial de ce même corps en état de souffrance; car il doit y avoir quelque ressemblance entre le mémorial et son objet. Or il n'y en a point entre un corps glorieux et invisible, et un corps visible et ensanglanté.

Je dis que ce n'est encore que le même sophism

dont nous parlons. Car il est vrai qu'il faut qu'il y ait quelque ressemblance entre le signe et la chose signifiée ; mais il n'est pas nécessaire que ce qu'on appelle signe contienne en soi-même cette ressemblance ; il suffit qu'elle lui convienne par quelqu'autre chose à laquelle il soit joint. Or quoiqu'il n'y ait point de ressemblance entre le corps glorieux et invisible de Jésus-Christ, et un corps visible et sanglant, il y en a néanmoins entre un corps glorieux couvert de signes visibles qui représentent la mort, et ce même corps considéré dans l'état de sa passion et de sa mort. Ainsi l'un peut être le signe de l'autre.

Il se sert encore du même argument sur un passage d'Origène (p. 351), sur un autre d'Eusthate (p. 389), patriarche d'Antioche ; sur un de S. Éphrem (p. 451), et sur deux de Théodoret (p. 819 et 824), et toujours avec la même confiance, que si s'était une démonstration à laquelle tout le monde se dût rendre ; tant il se connaissait peu en bonnes et en mauvaises raisons. Quelle meilleure marque en peut-on encore avoir, que de lui voir avancer sérieusement, comme une raison décisive, cet autre argument (p. 498) : *Le signe est inférieur à l'objet signifié : donc si le corps glorieux de Jésus-Christ était dans l'Eucharistie signe de lui-même, il serait inférieur à ce même corps inanimé, immolé et mort ; et par conséquent il n'en est pas signe.* Mais comment n'a-t-il pas vu qu'à prendre son axiôme à la lettre, on en conclurait une hérésie, qui est que le Fils de Dieu est inférieur à son Père, puisqu'il en est image ; que l'eau et le sang qui sortirent du côté de Jésus-Christ étaient inférieurs aux sacrements, puisqu'ils en étaient les figures, selon les Pères ; qu'un homme dans un certain état serait inférieur à lui-même dans un autre état, puisque la raison nous dicte qu'il se peut représenter lui-même.

Il faut donc, par nécessité, modérer cet axiôme, ou en l'entendant des signes tout purs, qui n'ont point d'autre avantage que d'être signes ; ou en ne prenant pas le mot d'inférieur pour une infériorité réelle, mais pour un certain ordre que l'esprit met entre les choses, qui ne détruit point l'égalité. Et en ce cas rien n'empêchera de dire que Jésus-Christ dans l'Eucharistie est en quelque sorte inférieur à lui-même considéré dans d'autres états ; puisqu'en effet il y a plus couvert sa grandeur, et qu'il s'y est, pour le dire ainsi, plus anéanti que dans tous les autres mystères.

CHAPITRE IV.

Explication d'un passage difficile de Théodote d'Antioche.

Aubertin et M. Claude rapportent chacun deux fois un passage d'un ancien auteur appelé Théodote d'Antioche, qui mérite qu'on y fasse une réflexion particulière ; parce que non seulement il appelle l'Eucharistie *antitype*, c'est-à-dire image, mais qu'il le fait même d'une manière qui pourrait paraître surprenante, si on le séparait des éclaircissements que l'on y peut apporter par la doctrine des Pères. Ce passage, qui nous a été donné par Bullinger, porte expressément que *comme le roi et son image ne sont pas deux rois ; de même le corps personnel de Jésus-Christ qui est dans le ciel, et le pain qui en est l'image, et qui est béni dans les églises par les prêtres et distribué aux fidèles, ne sont pas deux corps.* Aubertin ne manque pas de conclure nettement de ce passage que comme l'image d'un roi et un roi sont distingués de substance, et que l'image n'est pas proprement le roi, aussi le pain de l'Eucharistie n'est pas proprement le corps de Jésus-Christ, et en est substantiellement distingué. Et M. Claude le cite comme un de ces passages clairs pour l'opinion des calvinistes, qui pouvaient dissiper les doutes que les lieux où les Pères appellent l'Eucharistie corps et sang de Jésus-Christ auraient pu faire naître dans les esprits.

Mais quoiqu'il y ait de la couleur dans *le raisonnement d'Aubertin*, comme je l'ai déjà reconnu, et que l'apparence de ce passage semble favoriser l'usage que M. Claude en a voulu faire, je ne laisserai pas de dire qu'ils ne l'ont pu alléguer qu'avec beaucoup de mauvaise foi, et qu'étant entendu dans son véritable sens, il n'est propre qu'à établir la doctrine catholique. La raison en est qu'Aubertin n'ignore pas que ce principe, que *le roi et l'image du roi ne sont pas deux rois, mais un seul et unique roi*, a été employé par les Pères sur d'autres sujets que celui de l'Eucharistie, et que le principal usage qu'ils en ont fait, est qu'ils l'ont appliqué à la Trinité, pour montrer que le Père et le Fils ne sont pas deux dieux, mais un même et unique Dieu. Car les Pères étant en peine de prouver contre les sabelliens et les ariens l'unité de la nature divine dans la distinction des personnes, et que quoique le Fils de Dieu soit par sa notion personnelle l'image et le caractère de la substance de son Père, il n'a néanmoins que la même essence et la même nature ; comme ils ne trouvaient point dans les créatures de comparaison qui pût proprement exprimer cette unité, ils ont été obligés de se servir de ce principe et de cette comparaison, que le roi et l'image du roi ne sont pas deux rois, pour en conclure que le Père et le Fils ne sont pas deux dieux. C'est l'usage qu'en fait S. Athanase dans sa quatrième oraison contre les ariens, et dans celle qu'il a faite contre les sabelliens ; S. Basile, dans son livre du Saint-Esprit, chapitre 18, et dans son homélie contre les sabelliens, page 524 ; S. Cyrille d'Alexandrie, dans son Trésor, aff. 12, et Nicéphore, patriarche de Constantinople, dans son livre des Images. Et il est remarquable que tous ces endroits sont rapportés par Aubertin, dans la même page où il cite celui de Théodote ; mais qu'il se donne bien de garde d'avertir les lecteurs que tous ces Pères parlaient de la divinité du Père et du Fils, et ne se servaient de cette comparaison que pour prouver que ce ne sont pas deux dieux.

Cependant il est bien clair que dans cette comparaison des Pères, ce serait une hérésie que de tirer une conséquence pareille à celle d'Aubertin. Le Père et le Fils ont entre eux la même unité qu'un roi et son

image. Or l'image n'est pas proprement roi, et diffère substantiellement du roi. Donc le Fils diffère substantiellement du Père, et n'est pas proprement Dieu. Et il est clair, au contraire, que les Pères emploient cette comparaison pour établir l'unité individuelle, numérique, réelle et substantielle de la nature divine dans le Père et dans le Fils; et qu'ils ne considèrent point l'image d'un roi et ce même roi dans leur substance et dans leur être propre, en quoi ils sont assurément différents; mais dans la notion de roi, que ces deux idées de roi et d'image ne multiplient point dans nos esprits. La comparaison donc ne consiste point, selon les Pères, ni dans la substance et l'être de l'image et du roi, ni dans la manière de participer à la royauté; mais dans l'unité de l'idée de roi, que l'image ne multiplie pas; c'est-à-dire qu'elle ne fait point qu'on se représente deux rois. Et cette comparaison, tout imparfaite qu'elle est, est employée par les Pères pour nous faire entendre la plus grande, la plus réelle, la plus individuelle, la plus substantielle, la plus parfaite de toutes les unités, qui est celle de la nature divine dans le Père et dans le Fils.

Cette seule remarque dissipe entièrement toute la difficulté apparente de ce passage. Car quel sujet y a-t-il de s'étonner que Théodote voyant cette comparaison appliquée par les Pères qui l'avaient précédé à exprimer l'unité individuelle du Père et du Fils, dont l'un est appelé image de l'autre, l'ait aussi appliquée pour exprimer l'unité individuelle du corps de Jésus-Christ et du pain eucharistique, qui est aussi appelé l'image de ce corps? Et la conséquence qu'en tire Aubertin, que le pain consacré n'est donc pas proprement le corps de Jésus-Christ, comme l'image d'un roi n'est pas proprement le roi, est aussi fausse que si l'on concluait de cette comparaison, dans l'usage qu'en ont fait les Pères, que le Fils de Dieu n'est donc pas proprement et substantiellement Dieu, comme l'image du roi n'est pas substantiellement le roi.

J'ai dit qu'il y avait de la mauvaise foi à Aubertin; parce qu'étant impossible qu'il ait ignoré l'usage que les Pères font de cette comparaison, puisqu'il cite les lieux où ils l'appliquent au Père et au Fils, la sincérité voulait qu'il n'en retranchât pas l'application comme il fait. Il a donc voulu nous empêcher de voir cette application, et nous porter à concevoir par la différence substantielle qui est entre l'image du roi et le roi, une différence substantielle entre l'Eucharistie et le corps de Jésus-Christ; au lieu que l'application qu'il a retranchée détruit nettement et précisément cette conséquence.

M. Claude n'est pas plus sincère, puisqu'il a vu ces passages dans Aubertin, et qu'il en cite lui-même quelques uns, page 355. Et par conséquent la bonne foi l'obligeait de ne pas rapporter ce passage, qui sous une apparence fâcheuse, est néanmoins dans le fond très-favorable aux catholiques. Car comme dans l'application ordinaire que les Pères font de ce principe, que *le roi et son image ne sont pas deux rois*, ils en concluent que le Père et le Fils ne sont pas deux dieux, et qu'il y a une unité individuelle entre le Père et le Fils; de même dans cette autre application de ce même principe à l'Eucharistie faite par Théodote, à l'imitation des Pères, où le pain eucharistique et le corps de Jésus-Christ contiennent la place du Père et du Fils, et sont comparés à la même chose, on en doit conclure que cet auteur a mis la même unité entre le corps de Jésus-Christ et l'Eucharistie, que les Pères mettent entre le Père et le Fils; c'est-à-dire, qu'il y a mis une unité très-parfaite.

CHAPITRE V.

Que la nature nous porte à concevoir et à exprimer le mystère de l'Eucharistie selon les manières ordinaires dont les hommes conçoivent et expriment les autres objets. Première manière : séparation d'un même objet en diverses idées. Sophismes grossiers d'Aubertin, nés de l'ignorance de cette manière ordinaire de concevoir les objets.

Quelque disproportion que les mystères de notre religion aient avec l'esprit humain, dès-lors néanmoins qu'ils en deviennent l'objet, il faut qu'il s'y forme quelque espèce de proportion avec son intelligence, c'est-à-dire qu'il faut que les hommes s'en fassent des idées conformes à celles qu'ils ont des objets communs. C'est ainsi qu'ils séparent les choses simples en divers attributs; qu'ils renferment sous des idées finies des objets immenses et infinis, et qu'ils conçoivent par des idées corporelles des objets purement spirituels. Souvent même ils sont obligés de reconnaître et de corriger l'imperfection de leurs idées, lorsqu'ils viennent à les considérer plus exactement; et c'est ce qui leur arrive surtout à l'égard du mystère de la Trinité, et de celui de l'Incarnation. Car soit que l'on conçoive l'unité de la nature divine dans les trois personnes, soit que l'on conçoive la distinction de ces personnes dans la même nature, soit que l'on se forme une idée de la distinction des natures dans Jésus-Christ, soit que l'on s'en forme une de l'unité de sa personne, on ne réduit guère toutes ces idées à une exacte vérité, qu'en retranchant ce qu'on y met du sien, et en désavouant ce que l'on en peut retrancher.

Si nous ne concevons donc rien que nous ne rabaissions, ajustions, et proportionnions à la portée de notre esprit, il n'est pas étrange que quoique le mystère de l'Eucharistie soit fort éloigné des idées communes, néanmoins lorsqu'il devient l'objet de l'imagination, de l'intelligence, et des paroles des hommes, il soit conçu et exprimé par les manières ordinaires que l'esprit a de concevoir et d'exprimer les autres choses. Il y en a plusieurs qui doivent être particulièrement considérées sur ce sujet : et l'on verra dans la suite, que le ministre Aubertin et plusieurs autres ne se sont engagés en divers sophismes peu dignes de gens habiles, que faute d'y avoir fait assez de réflexion.

La première est si générale, qu'elle s'étend presque à toutes sortes de jugements et de raisonnements : c'est que quand on conçoit un objet quoique présent aux yeux, on ne le conçoit pas toujours par tous ses attributs

particuliers qui le distinguent des autres; mais l'on s'en forme souvent des idées confuses, comme sont celles qui ne le font connaître que sous la qualité d'être présent, d'objet présent, de substance présente, et qui n'excluent par elles-mêmes aucun des attributs particuliers que l'on y peut joindre. C'est de là qu'il arrive que le même objet étant présent à diverses personnes, elles s'en forment une certaine idée confuse, qui peut compatir avec des attributs particuliers incompatibles entre eux. Si plusieurs personnes voient de loin un corps en mouvement, elles s'en formeront toutes une idée de substance qui se meut, de corps qui se meut; mais les unes y joindront l'idée particulière d'un homme, en disant : *C'est là un homme;* les autres, celle d'un cheval, en disant : *C'est un cheval;* les autres, celle d'un arbre agité par le vent, et diront : *C'est un arbre.* L'idée confuse sera la même en toutes, et recevra dans leur esprit tous ces différents attributs, qui sont néanmoins incompatibles; car un même être ne saurait être homme, cheval, et arbre tout à la fois.

C'est encore de cette diversité d'idées, par lesquelles nous nous pouvons représenter un même objet, qu'il arrive que nous en pouvons faire diverses propositions dans lesquelles nous n'en affirmons effectivement que son propre être, sans que pour cela la proposition soit ridicule. Et l'on peut dire même que toutes les propositions affirmatives sont de ce genre, et particulièrement les essentielles; c'est-à-dire, celles dont l'attribut est un terme essentiel. Car la nature de toute proposition affirmative est de marquer que le sujet est la même chose que l'attribut. Or une chose n'est une qu'avec elle-même, et elle est distincte de toute autre chose.

Tant s'en faut donc que ce soit un défaut dans une proposition qu'une chose soit affirmée d'elle-même, que c'est une condition générale de toute sorte de propositions affirmatives. Et l'on peut dire que quiconque ignore ce principe ignore le fondement de tout le langage humain et de toute la logique.

Mais il est vrai que comme il est nécessaire qu'une chose soit affirmée d'elle-même dans toute proposition affirmative, il est nécessaire aussi, pour en être affirmée raisonnablement, qu'elle soit conçue par différentes idées; et que c'est cette diversité d'idées que nous nous formons d'une même chose, qui empêche que les propositions ne soient du genre de celles que l'on appelle identiques et vaines; c'est-à-dire, où l'on affirme une chose d'elle-même sans aucun changement d'idées.

Pour appliquer ces principes à l'Eucharistie, il s'ensuit que le pain étant changé au corps de Jésus-Christ, et le corps de Jésus Christ étant ainsi présent à nos sens sous ces voiles sensibles, l'esprit des hommes ne le conçoit pas néanmoins toujours par ces attributs distincts et particuliers, de *corps de Jésus-Christ*, de *sang de Jésus-Christ*, de *chair de Jésus-Christ*; mais qu'il le peut aussi concevoir sous des idées plus confuses, d'*objet présent*, de *substance présente*, de *chose qui frappe nos sens, qui est en un tel lieu*, et même sous l'idée de symbole, comme nous l'avons déjà dit.

Il n'y a rien en cela que de nécessaire, et qui ne soit une suite de la manière dont les hommes conçoivent les objets. Car il faudrait qu'ils changeassent de nature, et qu'ils fussent des anges, ou plus que des anges, pour n'avoir que des idées distinctes du corps de Jésus-Christ en cet état, et pour pénétrer par une seule vue tout ce qu'il est, sans avoir besoin de le concevoir par différentes idées, qui s'éclaircissent les unes les autres. Or, le concevant par différentes idées, il faut bien qu'ils expriment l'union de ces idées dans le même objet, en les affirmant les unes des autres.

Il est clair par là qu'en concevant le corps de Jésus-Christ comme objet présent, c'est une proposition fort raisonnable que de dire : *Ceci est le corps de Jésus-Christ; ceci est la chair de Jésus-Christ.* Et quand on conçoit de même cet objet présent, comme marquant et figurant quelque chose, et qu'on exprime cette qualité par le mot de symbole, de sacrement ou de mystère, on peut dire véritablement : *Ce symbole est le corps de Jésus-Christ;* ou : *Ce mystère est le corps de Jésus-Christ;* ou : *Ce sacrement est le corps de Jésus-Christ.*

Il s'est néanmoins trouvé des gens qui, bien loin d'entrer naturellement dans le sens de ces propositions si faciles, si communes et si conformes à toutes les règles du langage des hommes, ont prétendu y trouver des absurdités, et détruire par là la doctrine des catholiques. Cet égarement serait incroyable, si je n'en allais faire voir des exemples dans un des hommes du monde qui s'est le plus piqué des subtilités de logique. Je n'en choisirai que trois ou quatre entre plusieurs qu'il a eu soin de nous fournir.

PREMIER EXEMPLE TIRÉ D'AUBERTIN.

Il examine dans la page 287 de son livre ces paroles de S. Ignace, martyr : *Ces hérétiques n'admettent pas les eucharisties et les oblations, parce qu'ils ne confessent pas que l'Eucharistie soit la chair de notre Sauveur Jésus-Christ qui a souffert pour nos péchés, et que le Père a ressuscité par sa bonté.* Et après s'être bien travaillé pour les tourner à son sens, il prétend lever toutes les difficultés par un argument clair et décisif. *Mais pourquoi*, dit-il, *m'amusa-je à perdre le temps dans une chose claire?* CUR TEMPUS TERO IN RE PERSPICUA? *Je n'ai qu'à rétorquer contre mes adversaires les paroles d'Ignace. Car quand il donne lieu de conclure que la créance des orthodoxes* était que l'Eucharistie est la chair de Jésus-Christ, il entend par *l'Eucharistie, ou le corps même de Jésus-Christ, ou les accidents du pain, ou du pain proprement dit. Or il n'entend point le corps de Jésus-Christ : car c'est une proposition vaine et ridicule que de dire : Le corps de Jésus-Christ est le corps de Jésus-Christ. Ce ne sont pas aussi les accidents : car des accidents ne peuvent être appelés chair de Jésus-Christ que figuré-*

ment; et de plus nous soutenons qu'aucun des anciens n'a entendu par le mot d'Eucharistie des accidents sans substance. C'est donc du pain proprement.

C'est ainsi que ce ministre raisonne. Et ce raisonnement, comme l'on voit, n'est fondé que sur l'ignorance de ces deux manières de concevoir les choses : l'une confuse, l'autre distincte. Car s'il les eût comprises, il n'eût trouvé aucune difficulté à concevoir que le mot d'Eucharistie signifiant le corps de Jésus-Christ confusément, on en ait dit qu'elle est le corps de Jésus-Christ. Et bien loin de traiter cette proposition de ridicule et vaine, parce qu'on y affirme une chose d'elle-même, il aurait reconnu que ce qu'il y blâme, se doit trouver par nécessité dans toutes les propositions affirmatives.

SECOND EXEMPLE.

Aubertin avait ce bizarre principe si fortement imprimé dans l'esprit, qu'il s'en sert en je ne sais combien d'autres occasions; comme dans l'examen qu'il fait de ces paroles de S. Cyrille de Jérusalem : *Puisque Jésus-Christ affirme et dit du pain que c'est son corps, qui en osera douter?* Sur quoi il forme encore ce rare raisonnement. *Je demande aux adversaires s'ils prétendront que Jésus-Christ ait affirmé son corps de la figure extérieure du pain; c'est-à-dire, des accidents du pain consacré, ou de la substance même du pain céleste; c'est-à-dire, de son propre corps. S'ils disent le premier, ce serait une fausseté à S. Cyrille de nous dire : Puisque le Seigneur nous assure du pain que c'est son corps, qui en osera douter? Car non seulement il est douteux, mais il est absolument faux que des accidents soient le corps même du Seigneur. S'ils s'arrêtent au second, il nous aurait dit que le Seigneur aurait affirmé son corps de son corps, et qu'il aurait dit en effet par une tautologie impertinente : Ce mien corps est mon corps. Et ce serait ainsi en vain qu'il exhorterait à n'en point douter, puisque personne ne saurait douter que le corps de Jésus-Christ ne soit le corps de Jésus-Christ.* C'est-à-dire que, selon Aubertin, on ne saurait affirmer le corps de Jésus-Christ du corps de Jésus-Christ, sans impertinence; au lieu que, selon tous les autres hommes du monde, on ne saurait sans impertinence affirmer du corps de Jésus-Christ autre chose que le corps de Jésus-Christ.

TROISIÈME EXEMPLE.

Mais il triomphe particulièrement sur ce même principe chimérique, dans l'examen de ce lieu de Théodoret : *Le Seigneur ayant pris le symbole dit* : Ceci est mon corps. *Je demande*, dit-il, *à du Perron, ce qu'il prétend que Théodoret a voulu signifier par le mot de symbole.* Puis ayant fait son argument ordinaire, qu'il ne peut avoir entendu par ce mot ni les accidents du pain, qui ne sont pas le corps de Jésus-Christ, ni le corps de Jésus-Christ; *parce*, dit-il, *que personne, sans être fou, ne dira que Jésus-Christ ait honoré son corps du nom de son corps*, comme le dit Théodoret, il insulte à ce savant cardinal, en s'écriant : *Où se tournera du Perron? Quò se vertet Perronius?*

On voit qu'il y va de bonne foi, et qu'il n'avait aucune défiance de son argument. Et c'est ce qui donne lieu d'admirer, ou plutôt de plaindre, la petitesse de l'esprit humain, en voyant un homme comme Aubertin ébloui par un si ridicule sophisme. Car pourquoi ne comprenait-il pas que l'objet présent qui est pain avant la consécration, et corps de Jésus-Christ après la consécration, peut être conçu sous cette qualité commune d'objet présent; que l'on y peut encore joindre la qualité de symbole; et qu'étant conçu par cette double idée générale, on peut y ajouter l'idée du corps de Jésus Christ, et dire : Ce symbole est le corps de Jésus-Christ? Mais quoiqu'on affirme dans ces sortes de propositions une chose d'elle-même, ce n'est, comme il a été dit, qu'en la concevant par des idées différentes. Par celle du sujet on la regarde comme objet présent et comme figure. Par celle de l'attribut du corps de Jésus-Christ, on conçoit ce même objet présent sous l'idée distincte de corps de Jésus-Christ, et l'on joint ces deux idées par une affirmation régulière, selon la loi générale de toutes les propositions affirmatives.

Je n'ai rapporté ces trois endroits que pour montrer le cas que l'on doit faire de la confiance dont Aubertin propose ses arguments : car d'ailleurs cette illusion est si grossière, qu'il suffirait de l'avoir une fois démêlée pour empêcher que personne ne s'y pût tromper.

CHAPITRE VI.

Seconde manière dont les hommes conçoivent les objets, qui est, de rassembler en une même idée ceux en qui ils ne remarquent aucune différence sensible. Usage qui a été fait de cette manière de concevoir à l'égard de l'Eucharistie par les auteurs les plus attachés à la transsubstantiation.

La seconde manière que les hommes ont de concevoir, qu'il est important d'expliquer ici, et dont l'ignorance a encore engagé Aubertin, et engage tous les jours les ministres en une infinité de sophismes, comme nous le ferons voir, est plus fine et plus subtile : c'est que lorsque deux ou plusieurs sujets se succèdent dans le même lieu sans qu'il y paraisse de différence, quoique les hommes les distinguent quand ils les considèrent exactement, ils ne les distinguent point néanmoins dans leurs discours ordinaires; ils en parlent souvent comme d'une même chose, et les réunissent sous une même idée, qui n'en fait point voir la différence, et qui n'exprime que ce qu'ils ont de commun. C'est ainsi qu'encore que nous changions d'air presque à tout moment, nous regardons néanmoins l'air qui nous environne comme étant toujours le même air; et nous disons que de froid il est devenu chaud, comme si c'était le même, au lieu que souvent cet air que nous sentons froid n'est pas le même que nous avions trouvé chaud. Cette eau, disons-nous aussi, en parlant d'une rivière, était trouble il y a

deux jours, et la voilà claire comme du cristal. Cependant combien s'en faut-il que ce ne soit la même eau? *In idem flumen bis non descendimus*, dit Sénèque, *manet idem fluminis nomen, aqua transmissa est.*

Nous considérons les corps des animaux, et nous en parlons comme étant toujours les mêmes, quoique nous ne soyons pas assurés qu'au bout de quelques années il reste aucune partie de la matière qui les composait. Et le langage ordinaire nous permet de dire : Le corps de cet animal était composé, il y a dix ans, de certaines parties de matière, et maintenant il est composé de parties toutes différentes. Il semble qu'il y ait de la contradiction dans ce discours : car si les parties sont toutes différentes, ce n'est donc pas le même corps. Il est vrai : mais on en parle comme d'un même corps ; et ce qui rend ces propositions véritables, c'est que ce même terme est pris pour des sujets différents dans cette différente application.

Il est visible, par cette règle, que le corps de Jésus-Christ succédant au pain dans le même espace, et n'en étant distingué par aucun accident sensible, lorsqu'il vient à être conçu par une idée confuse d'objet présent, de substance présente, cette idée ne le distingue nullement d'un pain matériel ; comme l'idée confuse qu'on a d'eau présente, en voyant une rivière, n'a rien qui distingue les eaux différentes qui passent et se succèdent continuellement. Et il arrive de là que les hommes concevant ainsi deux choses différentes par la même idée, en forment un certain sujet confus, à qui ils attribuent les qualités différentes de ces deux sujets. De sorte que de même qu'on parle de cette eau claire, comme si c'était la même eau qu'on a vue trouble, on parle aussi et on raisonne du pain et du corps de Jésus-Christ, comme si c'était un même sujet qui fût tantôt pain et tantôt corps de Jésus-Christ. C'est ce qui paraîtra clairement par les exemples que nous allons rapporter, tirés des auteurs les plus déclarés pour la transsubstantiation.

Gabriel de Philadelphie, dont l'opinion apparemment ne sera plus mise en doute par M. Claude, après l'impression qui en a été faite depuis peu, où le mot même de transsubstantiation est employé seize ou dix-sept fois, parle de cette sorte dans ce traité : « Le pain que l'on sacrifie possède et reçoit trois dignités : il possède la première par la nature; il reçoit la seconde par participation ; et il est revêtu de la troisième par la transsubstantiation. » Ne semble-t-il pas que ce soit le même pain qui reçoit la qualité de corps de Jésus-Christ par la transsubstantiation, et qui avait eu les deux autres auparavant? Aussi M. Claude, que les subtilités de l'école calviniste ont rendu incapable d'entendre le langage de la nature, se récrie sur cela d'une étrange sorte : *Si cette métousiose*, dit-il (contre le P. Nouet, p. 369), *est la transsubstantiation romaine, cet homme a perdu le sens de dire que le pain reçoit une troisième dignité, lorsqu'il est détruit, et détruit de telle sorte que ce n'est plus le même sujet qui était auparavant. Il est évident*, dit-il encore, *que quand Gabriel dit que le pain possède trois dignités, il veut dire que c'est un même pain, un même sujet sous ces trois dignités différentes.*

Mais que M. Claude ne se mette point si fort en colère contre cet archevêque : il va voir qu'il n'a parlé que le langage des théologiens latins, et qu'il a considéré, aussi bien qu'eux, le pain et le corps de Jésus-Christ comme un même sujet, non en effet, mais en idée ; puisque les sens n'y découvrant point de distinction, donnent occasion à l'esprit d'en former cette idée confuse, à qui l'on attribue ce qui convient et au pain et au corps de Jésus-Christ. Car n'est-ce pas en suivant cette idée que Geoffroy de Vendôme dit que *le pain et le vin avant la consécration n'ont rien que leur propre nature de pain et de vin; mais qu'après la consécration ils ne retiennent plus la nature de pain et de vin* (1). Quel est ce sujet qui ne retient plus la nature du pain et du vin après la consécration. N'est-ce pas le pain et le vin même? Ainsi ce pain et ce vin sont considérés comme un même sujet, qui a la nature de pain et de vin avant la consécration, et qui ne l'a pas après la consécration. Or ce sujet qui a la nature de pain, est le pain. Ce sujet qui n'a plus la nature du pain, est le corps de Jésus-Christ. Ce sont donc deux sujets bien différents, mais qui étant conçus sous la même idée, ne font qu'un même sujet confus.

Que veut dire de même Hildebert dans ces vers, où il parle du pain et du vin offerts par Melchisédech :

Utraque sub typico ritu formâque futuri
Melchisedech Domino sacrificâsse ferunt.
Utraque discipulis cœnantibus ipse Redemptor
Tradidit in corpus utraque versa suum.

La transsubstantiation est clairement établie dans ces vers. Cependant qui voudrait chicaner à la manière de M. Claude, s'écrierait comme lui : Comment peut-il dire que Jésus-Christ a donné à ses disciples les deux mêmes choses que Melchisédech avait offertes, puisque ce n'était plus du pain et du vin, mais son corps et son sang, *in corpus utraque versa suum?* C'est qu'il considérait cet objet comme un même sujet, à qui ces qualités d'être pain et vin, et d'être corps de Jésus-Christ, convenaient en divers temps.

C'est encore de cette unité d'idée que naissent les expressions qui représentent la transsubstantiation comme l'acquisition d'une nouvelle dignité, et d'une nouvelle force au sujet que l'on conçoit. On en peut voir un exemple dans ces vers du même Hildebert :

Nescit homo, latet et superas quo provehat escas
Gratia verborum mysteriumque crucis
His verbis utrumque novas acquirere vires
Majoresque suis scripta probata docent.

(1) Traité *de Corpore et Sanguine*, tom. 15 Bibl. Patr., pag. 544.

Comment se peut-il faire, dira M. Claude, qu'une chose acquière des forces lorsqu'elle est détruite? Elle n'en acquiert point en effet; mais on ne laisse pas de parler ainsi, parce qu'on ne fait point d'attention à cette destruction, et que l'on regarde le pain et le corps de Jésus-Christ comme un même sujet. Ainsi parce que cet objet présent est tantôt pain, et tantôt corps de Jésus-Christ, on en dit et l'on en peut dire, qu'il acquiert une dignité qu'il n'avait pas : car M. Claude ne dira pas sans doute que cet auteur ne croyait point la transsubstantiation; et s'il le prétend, il n'a qu'à lire les vers qui suivent ceux que j'ai cités :

Sub cruce, sub verbo natura novatur, et aram
Panis honorificat carne, cruore calix.

Et ces autres dans lesquels il peut encore remarquer la confusion de ces deux sujets en une même idée :

Fit cibus hic ex pane caro Deus elemento,
Mysterio simplex, utilitate triplex.

Car ne semble-t-il pas qu'il parle d'un même sujet, qui soit pain en un temps et chair dans un autre, mais qui subsiste dans tous les deux temps?

Et que M. Claude ne s'imagine pas que cet auteur n'ait ainsi parlé que par ce qu'on appelle licence poétique. Ceux qui écrivent en prose et d'une manière très-simple en font tout autant.

Odon, évêque de Cambrai, dans son traité de l'Exposition de la Messe, dit qu'*on ne doit point toucher les saints sacrifices avant qu'ils aient reçu une force spirituelle, et qu'ils aient été changés au corps et au sang de Jésus-Christ.* Neque *enim contingi debent priusquàm sumpserint vim spiritualem et conversa fuerint in Christi corpus et sanguinem.* Que M. Claude nous dise après cela que la réception d'une force spirituelle exclut la transsubstantiation. Ce même auteur dit encore que le sujet qui était pain auparavant, est fait chair par la bénédiction, qu'il est après cela chair, et non plus pain. *Qui priùs erat panis, benedictione factus est caro.* Mais en parlant de la sorte, il fait toujours considérer un même sujet sous ses différents états de pain et de corps.

Un ancien auteur qu'on voit dans la Bibliothèque des Pères (tom. 15, p. 1171) dit, en expliquant le sacrifice de la messe, que *la première oraison qui se dit sur le futur corps de Jésus-Christ s'appelle secrète.* Ainsi il appelle pain le corps de Jésus-Christ futur; ce qui n'a encore de fondement que dans cette unité d'idée dont nous parlons.

C'est encore suivant cette même manière de réunir le pain et le corps de Jésus-Christ dans une même idée, que l'auteur du sermon de la Dignité et de l'Excellence des prêtres, qui se voit parmi les œuvres de S. Bernard, parle en ces termes : *L'hostie que vous voyez, n'est plus à présent du pain.* Hostia *quam vides jam non est panis.* Elle l'a donc été autrefois, selon lui. Et ainsi il attribue au même sujet, conçu comme l'hostie, d'avoir été pain et de ne l'être plus.

Robert Pullus en fait de même dans ces paroles : *La substance du pain et du vin cesse d'être ce qu'elle était, et elle est faite ce qu'elle n'était pas auparavant.* Et Innocent III dans celles-ci : *Ce qui était pain quand Jésus-Christ le prit, était son corps quand il le donna.* Le même Innocent III accorde cette proposition : *Id quod fuit panis, est corpus Christi.*

Il est visible que toutes ces expressions sont fondées sur l'unité de cette idée à laquelle on attribue tous ces différents états, quoiqu'ils ne conviennent en effet qu'à des sujets différents. Et elles sont si naturelles, que les ministres s'en servent eux-mêmes quand ils veulent expliquer l'opinion des catholiques, comme on le peut voir par l'exemple de Zwingle, qui exprime ce que nous croyons par ces paroles : *Est corpus subitò quod panis erat;* où il est clair qu'il attribue au même sujet d'être le corps de Jésus-Christ et d'avoir été pain.

CHAPITRE VII.

Exemple de divers sophismes des ministres, fondés sur l'ignorance de cette manière de concevoir la doctrine de la transsubstantiation.

Je tirerai de M. Claude même le premier de ces exemples, et l'on y pourra voir non seulement que le langage dont il s'agit ici est très-commun, mais aussi que l'usage en est si naturel, qu'on y tombe même en le rejetant. Il examine, dans son livre contre le Père Nouet, p. 540, ce passage de S. Irénée, dont nous avons parlé dans le chapitre 2 du premier livre : *Le pain qui est de la terre, recevant l'invocation de Dieu, n'est plus un pain commun, mais l'Eucharistie composée de deux choses : l'une terrestre, l'autre céleste. Ainsi nos corps, recevant l'Eucharistie, ne sont plus corruptibles, mais ils ont l'espérance de la résurrection.* Et il l'explique à sa fantaisie, en entendant par cette chose terrestre le pain matériel, et par la chose céleste la consécration. De sorte que S. Irénée, selon lui, aura dit dans ce passage, que *l'Eucharistie est composée de pain matériel et de consécration :* ce qui est une idée et un langage assez bizarre; mais ce n'est pas à quoi je prétends m'arrêter. Comme j'ai traité ce passage ailleurs, je ne le propose ici que pour avoir sujet de rapporter ce que M. Claude dit en réfutant le Père Nouet. Voici comme il s'y prend : *Que la préoccupation est aveugle! Pour peu que l'on considère ce passage, il ruine de toutes parts l'opinion romaine. Et pourtant le Père Nouet en veut faire son bouclier.* On est trop accoutumé à l'air de M. Claude pour s'étonner de ces exclamations et de ces propositions si décisives et si fières. Il n'y a donc qu'à continuer de l'écouter. *Le pain, qui est de la terre, reçoit l'invocation de Dieu. Déjà cette façon de parler donne l'idée d'un changement, qui se fait par la réception de la grâce dans un sujet, et non par aucune destruction de substance.* Ce passage ne donne cette idée qu'à ceux qui s'en forment à leur fantaisie; mais ceux qui ne vont pas si vite que M. Claude, attendent qu'ils aient appris quel est l'effet de cette invocation sur le pain. Et quand ils ont appris de S. Irénée même, que cet effet est de faire

du pain le corps de Jésus-Christ, ils se forment avec raison l'idée d'un changement substantiel, en concevant que ce n'est plus du pain, mais le corps de Jésus-Christ. *Il n'est pas un pain commun*, poursuit M. Claude. *Il ne cesse donc pas absolument d'être pain, mais seulement du pain ordinaire. Ce qu'il perd, est non la substance, mais la qualité de pain ordinaire.* Nous avons déjà fait voir, et nous ferons voir encore, combien cette conséquence est vaine. Et ainsi je ne m'y arrêterai pas présentement.

C'est après cela que M. Claude propose son sophisme, que voici. Il est fondé sur ces paroles de S. Irénée : *Ce n'est plus un pain commun, mais l'Eucharistie. Le même sujet*, dit-il, *qui était pain commun est Eucharistie. Il n'a donc pas été détruit.* Je dis que c'est là proprement le sophisme dont nous parlons. Il conclut que le pain n'est pas détruit, parce que S. Irénée parle de l'Eucharistie et du pain comme d'un même sujet. Et moi je lui réponds qu'il ne s'ensuit nullement que le pain ne soit pas détruit, de ce que S. Irénée en parle comme du même sujet que l'Eucharistie consacrée. Et pour faire voir à M. Claude combien ce langage est naturel, je le prierai seulement de remarquer qu'il s'en sert lui-même cinq ou six lignes plus bas, et qu'il s'en sert lors même qu'il nous veut apprendre à l'éviter. Qu'il fasse, s'il lui plaît, réflexion sur ces termes qu'on lit dans la même page dont nous avons rapporté les autres paroles que nous avons citées : *L'explication du Père Nouet*, dit-il, *établit deux sujets où S. Irénée n'en établit qu'un. Il eût allu dire*, selon le sens du Père Nouet et des catholiques : *Le pain qui est de la terre étant détruit par l'invocation, n'est plus : il est fait un nouveau sujet, qui s'appelle Eucharistie.*

Le dessein de M. Claude est de marquer par ces termes de quelle sorte S. Irénée aurait dû parler pour parler en catholique. Il veut marquer par son expression deux sujets; il veut marquer que le pain n'est plus, et il exprime l'un et l'autre formellement. Cependant, en même temps qu'il marque la destruction du pain et la duplicité des sujets, il ne laisse pas de faire du pain et de l'Eucharistie un même sujet par cette expression : *il est fait un nouveau sujet, qui s'appelle Eucharistie.* Car cet *il* signifie le pain. Et ainsi c'est du pain qu'il affirme qu'il est fait Eucharistie. Or cette expression enferme que le pain est Eucharistie, puisqu'il est fait Eucharistie : car il n'est fait Eucharistie qu'afin qu'il le soit. Ils sont, dit Théodoret, ce qu'ils ont été faits.

Voilà donc dans l'expression de M. Claude un même sujet, qui est pain et Eucharistie. Il a beau dire que c'est un autre sujet. C'en est un dans la vérité, mais non dans l'esprit et dans l'idée, et dans la manière de le concevoir. En même temps que l'esprit affirme positivement que ce sont deux sujets, il ne laisse pas de les réunir en un, et d'attribuer à ce sujet, conçu comme un, les qualités de l'un et de l'autre. Et c'est le même sujet en idée, qui est appelé pain et Eucharistie, et par S. Irénée et par M. Claude.

Mais comme M. Claude, qui parlait en cet endroit en catholique, ne laissait pas de comprendre que c'en étaient deux réellement ; ainsi quoique S. Irénée ait parlé du pain et de l'Eucharistie comme d'un même sujet, il concevait néanmoins que c'en étaient deux, puisqu'il concevait que le pain était changé au corps de Jésus-Christ.

SECOND EXEMPLE.

Notre esprit se porte si naturellement à cette manière de concevoir l'Eucharistie, et d'exprimer ce qu'il en conçoit en réunissant deux sujets réellement différents dans une même idée, que la plupart des expressions qui marquent la transsubstantiation, ne laissent pas d'enfermer cette unité de sujet.

C'est par-là que nous avons démêlé dans le second tome de cet ouvrage, livre 2, chapitre 3 (ci-dessus, part. 1 de ce tome), cet argument célèbre si souvent répété par Aubertin et par les autres ministres, que le mot de *ceci* signifiant du pain dans cette proposition : *Ceci est mon corps*, il faut qu'elle soit métaphorique, puisque le pain ne peut pas être proprement corps de Jésus-Christ. Car si l'on y prend garde, la réponse qu'on y trouvera dans le lieu où nous avons éclairci à fond cette matière, est fondée sur cette manière naturelle aux hommes de réunir deux sujets différents en une même idée. On leur a dit, que quoique le mot de *ceci* signifiât du pain lorsque Jésus-Christ le prononça, il le signifiait néanmoins sous l'idée générale d'objet présent, et qu'il s'ensuit de là que cette même idée, qui représentait le pain comme objet présent, n'étant point distinguée de celle du corps de Jésus-Christ conçu aussi comme objet présent, l'esprit les pouvait réunir en une, pour former cette proposition : *Ceci qui est pain en ce moment, est le corps de Jésus-Christ dans celui-ci.* Où l'on voit qu'il y a deux sujets distincts qui ne sont considérés que comme un, à cause de l'unité de leur idée ; et qu'ainsi retranchant de cette proposition les termes qui n'y sont pas nécessaires, et qui se suppléent aisément, on en forme celle dont Jésus-Christ s'est effectivement servi, savoir : *Ceci est mon corps.* Et par-là il paraît clairement que tous ces arguments par où les ministres prétendent prouver que ces paroles de Jésus-Christ ne peuvent être prises dans le sens de la transsubstantiation, ne sont fondés que sur ce qu'ils n'ont pas assez conçu cette manière, si ordinaire et si naturelle à l'esprit humain, de réunir dans une même idée deux sujets réellement différents, lorsqu'ils se succèdent immédiatement, et de ne les considérer ensuite que comme un même sujet, en lui attribuant ce qui convient à ces deux sujets différents, comme si ce n'étaient que divers états d'un même sujet.

Aubertin emploie une infinité de sophismes qui ne naissent, comme celui-là, que de l'ignorance de ce même principe, tantôt à dessein d'éluder les passages où les Pères expliquent le plus nettement la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation, et tantôt pour combattre ces dogmes par de certains pas-

sages qui ne concluent proprement rien. Il ne sera pas inutile d'en rapporter ici quelques-uns.

TROISIÈME EXEMPLE.

S. Épiphane, pour montrer qu'il y a des choses qu'il faut croire, quoiqu'on ne les comprenne pas, propose en ces termes l'exemple de l'Eucharistie. *Nous voyons*, dit-il, *que le Seigneur prit de certaines choses entre ses mains, comme on le dit dans l'Évangile; qu'il se leva de table, et prit ces choses; et qu'ayant rendu grâces, il dit : Ceci est une certaine chose* (il parle ainsi à cause des non-initiés). *Cependant nous voyons que cette chose n'est ni égale, ni semblable à l'image de la chair qu'il a prise, non plus qu'à la divinité qui ne se peut voir, ni aux linéaments, ni aux caractères des membres : car cette chose est ronde; et quant à sa vertu, elle n'a point de sentiment. Et néanmoins, par un effet de sa grâce, il a bien voulu déclarer que ceci était une certaine chose, et il n'y a personne qui n'ajoute foi à ses paroles; et celui qui ne le croit pas comme il dit, est déchu de la grâce et du salut.*

Il n'y a rien de plus clair et de plus précis que ce passage pour la doctrine catholique. Ce Père propose cette vérité, que cette chose ronde et inanimée est le corps de Jésus Christ, comme un objet de foi; et il porte l'esprit par-là à prendre ces paroles à la lettre, comme nous l'avons prouvé ailleurs (Perpét. 2, l. 3, c. 9, ci-dessus dans ce même vol.).

Il dit expressément qu'il faut croire cette vérité, quoiqu'il n'y ait nulle ressemblance entre cet objet rond et inanimé, et le corps de Jésus-Christ; et par-là il fait voir que ce qu'il propose à croire choque également en apparence et la raison et les sens; d'où il s'ensuit qu'il ne pouvait entendre ces paroles en un sens de figure, qui ne choque ni l'un ni l'autre, puisque les types et les symboles, comme Aubertin même le remarque, ne demandent point de rapport sensible avec leurs originaux.

Aubertin qui a senti la force de cette raison, dont le cardinal du Perron s'était servi, s'est aussi efforcé d'y répondre; et sa réponse se réduit à dire que quoique le sens de ces paroles, *ceci est mon corps*, n'ait aucune contrariété apparente avec les sens ni avec la raison, quand on l'entend, il y peut néanmoins sembler contraire, quand on ne l'entend pas. Mais cette défaite ne fait que mettre dans un plus grand jour le raisonnement de ce cardinal : car il n'y a qu'à considérer de bonne foi tout cet endroit de S. Épiphane, et ce qui lui a donné sujet de faire ce discours, pour être persuadé qu'il ne parle pas d'une contrariété et d'une répugnance qui naisse du défaut d'entendre l'expression de Jésus-Christ; mais d'une répugnance qui se rencontre entre le sens connu de cette expression, et ce que les sens et la raison nous dictent; puisque son intention était visiblement de prouver, non qu'il fallût croire une chose que l'on n'entendait point, mais une chose qu'on entendait, et qui semblait contraire à la raison.

C'est ce qui paraît par le sujet sur lequel il allègue l'exemple de l'Eucharistie. Car il prétend qu'il faut croire que l'homme est image de Dieu, comme il faut croire que le pain consacré est le corps de Jésus-Christ. Or dans ce premier exemple, il s'agissait d'une difficulté prise de la chose même, et non de l'expression et d'une difficulté qu'il ne prétendait point qu'on pût lever par l'éclaircissement du sens de ces termes; puisqu'il soutenait qu'on ne pouvait assigner en quoi consistait l'image de Dieu ni dans le corps ni dans l'âme, et que cependant il le fallait croire.

Ainsi supposé qu'il n'ait reconnu dans l'Eucharistie qu'une difficulté qui vînt du défaut d'intelligence des termes, quel exemple lui aurait été moins propre que celui-là, s'il n'y avait qu'à lui répondre qu'il fallait croire en effet que l'Eucharistie était le corps de Jésus-Christ; mais que cela n'était nullement difficile à croire, n'y ayant qu'à expliquer le sens de ces paroles, *ceci est mon corps*, et à les prendre en un sens de figure; et qu'il ne savait ce qu'il disait, de vouloir prouver une vérité dont la difficulté subsiste tout entière après l'explication des termes, par l'exemple d'un passage dont les termes étant une fois expliqués, ne contiennent plus rien qui puisse faire la moindre difficulté?

On voit par-là combien Aubertin se défend mal de la preuve que ce lieu de S. Épiphane fournit aux catholiques. Mais ce qu'il y a de rare, est que par le moyen de son argument ordinaire, qui trouve son usage partout, il prétend en faire une preuve contre eux. Car, dit-il, il entend par cette chose ronde ce que Jésus-Christ avait pris entre ses mains, comme la suite de son discours le fait voir. Or Jésus-Christ avait pris de vrai pain. Donc, dit-il, cette chose ronde est de vrai pain. Et de là, concluant, à son ordinaire, qu'il faut que S. Épiphane entende que l'Eucharistie n'est donc le corps de Jésus-Christ qu'en figure, il triomphe selon sa coutume; il reproche au cardinal du Perron de l'avoir dissimulé, parce qu'il n'y pouvait répondre : *Perronius argumentum dissimulat, non videns, opinor, quomodò illud solveret;* il accuse le cardinal Bellarmin *d'audace, d'impudence et d'absurdité*, parce qu'il avait répondu que lorsque S. Épiphane dit que *cette chose ronde est le corps de Jésus-Christ*, il ne faut pas entendre du pain véritable, mais du pain apparent. Cependant toute cette subtilité, par laquelle Aubertin croit avoir éludé l'impression de la vérité, n'est fondée que sur l'ignorance du principe que nous avons établi. Et pour la dissiper, il n'y a qu'à lui répondre en un mot que ce que S. Épiphane appelle une *chose ronde et insensible*, c'est l'Eucharistie conçue par ses accidents extérieurs; qu'il dit deux choses de cette Eucharistie : l'une, que c'est ce que Jésus-Christ a pris, c'est-à-dire du pain; l'autre, qu'elle est le corps de Jésus-Christ, et qu'il le faut croire. Ainsi il attribue au même sujet d'avoir été pris par Jésus-Christ, et d'être le corps de Jésus-Christ, quoique ces deux choses conviennent réellement à deux sujets différents; mais c'est que ces deux sujets, quoique

férents, sont réunis dans l'esprit sous une même idée, qui fait qu'on en parle comme si l'on n'en connaissait pas la diversité. Quand on dit que cette chose ronde fut prise par Jésus-Christ, ce mot marque du pain véritable confusément conçu. Quand on dit que c'est le corps de Jésus-Christ, il marque l'objet présent qui est réellement le corps de Jésus-Christ. Ce sont donc deux sujets. Mais parce que ces deux sujets, se succédant l'un à l'autre, sont conçus par la même *idée*, l'esprit ne les distingue pas, et les exprime par un même terme.

Voilà tout le mystère. Et ainsi S. Épiphane n'a dit en ce lieu-là, quoiqu'en d'autres termes, que ce que dit Odon, évêque de Cambrai par ceux-ci, *qui priùs erat panis, benedictione factus est caro.* Car comme cet évêque attribue au même sujet d'être la chair de Jésus-Christ et d'avoir été pain auparavant, ce qui ne convient réellement qu'à deux sujets différents; aussi S. Épiphane, attribue à cette chose ronde, d'être et le corps de Jésus-Christ et ce que Jésus-Christ avait pris, c'est-à-dire du pain.

Ces choses paraissent difficiles, lorsqu'on les veut expliquer en particulier et par des réflexions expresses; et cela arrive, comme on l'a remarqué ailleurs, presque dans toutes les actions de l'esprit. Mais quand on suit de bonne foi les impressions que les termes forment, on entre sans aucune peine dans le sens de ces termes, et l'on conçoit seulement qu'en un certain moment il n'y a que du pain devant nos yeux, et que dans l'autre le corps de Jésus-Christ y est présent, sans qu'il reste rien du pain.

QUATRIÈME EXEMPLE.

Si l'on examine de même les arguments qu'Aubertin tire de divers passages de S. Augustin, dont il fait sa sixième ou septième preuve, pour montrer qu'il y a de vrai pain dans l'Eucharistie, on trouvera que ce ne sont que des sophismes de ce même genre. S. *Augustin*, dit-il en un endroit, *parle du pain qui est mis sur la table du Seigneur, qui est bénit, qui est consacré, qui est consumé, comme d'un même sujet. Nous entendons*, dit ce Père, *par le mot de prières ce qu'on dit avant que ce qui est mis sur l'autel soit bénit; nous entendons par le mot d'oraison ce qui se dit quand il est bénit et consacré, et qu'on le rompt pour le distribuer.* Or c'est de vrai pain, conclut Aubertin, quand il est mis sur la table; c'est donc de vrai pain quand il est distribué.

Il suffit de répondre à cette petite subtilité, qu'il est vrai que S. Augustin dit toutes ces choses d'un même sujet, de même que tous les auteurs catholiques, en attribuant à l'Eucharistie d'avoir été pain en ce temps, et de ne l'être plus dans un autre, en parlent comme d'un même sujet. Mais comme il ne s'ensuit pas que tous ces auteurs n'aient point effectivement cru la transsubstantiation, puisqu'au contraire ils l'ont même exprimée par ces termes où cette unité de sujet se rencontre, il est ridicule de conclure de là que S. Augustin ne l'ait pas crue.

CINQUIÈME EXEMPLE.

On trouve les paroles qui suivent en diverses éditions du livre des Sacrements, attribué à S. Ambroise: *Si ergo tanta vis est in sermone Domini ut inciperent esse quæ non erant; quantò magis operatorius est, ut sint quæ erant et in aliud commutentur!* Lanfranc témoigne qu'il y avait des éditions qui portaient simplement, *ut quæ erant in aliud commutentur.* Mais comme les ministres prétendent avoir droit de choisir toujours entre les diverses manières de lire des passages, celles où ils trouvent plus leur compte; ils s'arrêtent à la première. Et Aubertin prétend en tirer une grande preuve que le pain demeure, parce que cet auteur dit que *ce qui était est, et qu'il est changé: « Ut sint quæ erant et in aliud commutentur. »* Cependant ce n'est encore qu'une fausse subtilité, qui se démêle par le même principe de la réunion de divers sujets en une même idée. Car, suivant cette manière de concevoir les choses, il n'y a rien de plus naturel que de parler comme cet auteur a fait. On considère et le pain et le corps de Jésus-Christ, conçus confusément comme un même sujet et un même être qui passe d'un état à un autre. On ne regarde donc pas ce sujet comme anéanti; on le regarde comme subsistant dans ces différents états. Et ainsi l'on dit qu'il est, et qu'il est changé. On dit qu'il est, parce que nous le concevons toujours comme s'il était; de même que nous concevons toujours l'air qui nous environne comme s'il était le même. On dit qu'*il est changé*, parce que, comme dit cet auteur, *du pain se fait le corps de Jésus-Christ:* DE PANE FIT CARO CHRISTI. *Ce n'était pas*, dit-il encore, *le corps de Jésus-Christ avant la consécration; mais après la consécration, je vous dis que c'est le corps de Jésus-Christ. « Non erat corpus Christi ante consecrationem; sed post consecrationem, dico tibi quòd jam corpus Christi est. »* C'est la manière dont l'esprit conçoit ces sortes de choses. Quand on lui demande expressément si le pain est encore pain, il dit que non, parce que c'est le corps de Jésus-Christ. Mais quand on lui demande s'il est; comme il ne le conçoit pas anéanti, mais changé, il répond qu'il est, et qu'il est changé: et il est même en ce qu'il est changé. Car, selon notre manière de concevoir, c'est un même sujet que l'on conçoit dans des états différents.

SIXIÈME EXEMPLE.

Le cardinal du Perron tire une preuve considérable pour la présence réelle de ce que Théodoret ayant fait dire à l'éraniste, c'est-à-dire à l'eutychien, qu'après la consécration *le symbole mystique change son premier nom, qu'il ne l'appelle plus pain, comme auparavant, mais corps de Jésus-Christ*, l'orthodoxe répond qu'*il ne l'appelle pas seulement corps, mais pain de vie, et* que *c'est ainsi que le Seigneur même l'a nommé.* Car, comme il est certain que Théodoret fait allusion, dans ce passage, à ce que Jésus-Christ dit dans S. Jean, qu'*il est le pain de vie*, et que *le pain qu'il donne est sa chair pour la vie du monde;* ce cardinal conclut de là que, selon Théodoret, l'Eucharistie est cette chair

que Jésus-Christ a dit qu'il donnera pour la vie du monde; puisque cet endroit de S. Jean, qui ne se peut entendre que de la véritable chair de Jésus-Christ, s'entend, selon Théodoret, de l'Eucharistie. La preuve est forte et concluante. Cependant Aubertin croit la tourner contre les catholiques, par un raisonnement semblable à ceux que nous avons rapportés. *Ce symbole mystique*, dit-il, *dont parle Théodoret, est un de ceux qu'il dit avoir été honorés du nom de son corps : c'est-à-dire qu'il entend par ce symbole, un pain visible. Cela ne se peut nier. C'est donc*, poursuit ce ministre, *ce pain visible qu'il dit avoir été appelé pain de vie par le Seigneur. Or un pain visible*, dit-il, *n'est pas le propre corps du Seigneur, mais il est vrai pain. Donc Théodoret ne l'appelle corps de Jésus-Christ que par métaphore.*

Ainsi ce ministre conclut de ce que Théodoret entend en un lieu par le mot de symbole un pain véritable, qu'il ne peut plus entendre en un autre le corps de Jésus-Christ par ce même terme; et c'est justement son sophisme ordinaire. L'illusion consiste en ce que ce ministre n'a pas compris que c'étaient deux sujets réunis sous un même nom. Il n'y a donc qu'à lui répondre qu'il est vrai que le pain destiné à la consécration est appelé *symbole* par Théodoret, et que dans cet état le mot de *symbole* signifie un pain véritable; que ce pain ayant été changé par la consécration, et étant ce qu'il a été fait, le mot de *symbole*, dans ce second état, signifie le corps de Jésus-Christ et le pain de vie; mais que signifiant et le pain matériel et le pain de vie, confusément et par la même idée, Théodoret ne fait de l'un et de l'autre qu'un seul sujet, conçu sous l'idée de symbole, auquel il donne ces noms différents de pain matériel par rapport à un certain état, et de corps de Jésus-Christ par rapport à un autre. Nous avons montré que cette manière de concevoir l'Eucharistie était si naturelle, et même si ordinaire à tous les auteurs les plus persuadés de la présence réelle, qu'il n'est pas nécessaire de nous arrêter davantage à l'éclaircir.

CHAPITRE VIII.

Conséquence importante de cette manière de concevoir le pain et le corps de Jésus-Christ comme un seul sujet, pour entendre le véritable sens d'un passage d'Origène, qui assujétit l'Eucharistie à la condition des viandes communes.

Comme nous avons montré, dans les chapitres précédents, que l'esprit humain est naturellement porté à concevoir le pain non consacré et consacré comme un seul sujet, et à attribuer à ce sujet des qualités qui ne conviennent qu'à l'un ou à l'autre, on a lieu de juger que cette manière de concevoir les objets a dû s'étendre encore plus loin, et que comme nous disons que le pain ordinaire nourrit, quoique ce ne soit point en demeurant pain qu'il nourrisse, quelqu'un aura pu dire en suivant ces idées si ordinaires, que l'Eucharistie nourrit. Car de quelque manière que se fasse cette nourriture, et que ce soit, si l'on veut, quelque autre matière qui succède au corps de Jésus-Christ, il est certain néanmoins que tout cela se passe d'une manière absolument cachée; et que comme le corps de Jésus-Christ prend la place du pain, sans que les sens le découvrent, de même ce qui nourrit proprement prend la place du corps de Jésus-Christ, sans que nous ayons de voie pour en juger. Il est donc naturel aussi d'attribuer encore ce dernier effet au même sujet, et de regarder ce sujet tantôt comme pain, tantôt comme corps de Jésus-Christ, et tantôt comme aliment. Et il y aurait plus lieu de s'étonner que personne n'eût suivi cette manière de concevoir et d'exprimer l'Eucharistie, que d'en trouver quelques-unsqui l'aient suivie.

Quelquefois les auteurs, en marquant clairement la présence réelle, ne laissent pas de dire que la chair de Jésus-Christ nourrit nos corps, comme on le peut voir dans le passage d'Apollinaire, rapporté dans une Chaîne sur S. Jean (1), imprimée à Anvers l'an 1630. *On ne saurait jouir du Verbe de Dieu pour l'éternelle vie que par sa chair...; mais maintenant on nous a donné une chair vivifiante, qui nourrit les corps qui lui sont semblables.* Cet auteur parle clairement en cet endroit de l'Eucharistie. Il en parle comme de la chair de Jésus-Christ unie au Verbe; il dit qu'elle nous est donnée, et qu'elle *nourrit* nos corps qui lui sont semblables.

Jean Rusbroc, dans le traité qu'il a fait sous le titre de *Miroir du salut éternel*, exprime la foi de l'Église sur l'Eucharistie d'une manière si claire, qu'on ne saurait douter que ce ne soit la sienne. *Jésus-Christ*, dit-il, *s'est donné lui-même tout entier et sans division; c'est-à-dire, son corps sous l'espèce du pain, et son sang sous l'espèce du vin, et soi-même tout entier sans division sous l'une et sous l'autre.*

Il y a encore plusieurs autres passages aussi précis et aussi formels que celui-là. Cependant il ne craint point de dire en un endroit que *tous les apôtres ont reçu Jésus-Christ dans la cène, ce véritable Sacrement comme une viande qui nourrit le corps; et* que *dans le Sacrement ils ont reçu par la foi, par l'amour et par le désir, le corps du Seigneur comme leur aliment éternel.* « *Apostoli in cœnâ cum Christo omnes venerabile hoc perceperunt Sacramentum, tanquàm escam corpus nutricantem; et in ipso Sacramento singuli corpus dominicum, ut æternum cibum suum per fidem, amorem et desiderium acceperunt.* »

Ainsi, selon cet auteur, le sacrement de l'Eucharistie est une viande qui nourrit le corps; parce qu'en effet le corps est nourri en la prenant. Et cela fait voir que Thomas Valdensis s'est scandalisé sans sujet d'une semblable expression d'Honorius d'Autun, qui dit dans un traité intitulé, *Gemma animæ*, que le Sacrement qui est pris par la bouche passe en aliment : *Sacramentum quod ore percipitur, in alimentum corporis redigitur.* Car il devait considérer que cet auteur reconnaissant dans ce traité même la transsubstantia-

(1) In cap. 6 Joan., v. 55.

tion en ces termes formels, et déclarant que *comme le monde avait été fait de rien, de même par les paroles du Seigneur ces espèces de matières sont changées véritablement au corps du Seigneur,* il ne voulait dire autre chose, quand il s'exprime en ces termes, que *le Sacrement devient aliment du corps*, sinon qu'en prenant le Sacrement on était nourri; et qu'il avait pu parler de la sorte en regardant ce Sacrement et ce qui nourrit comme un même sujet; parce qu'en effet les sens n'y aperçoivent pas ces sortes de différences, qui obligent à regarder les choses comme des êtres et des sujets différents. C'est pourquoi comme les passages qu'on cite de Raban, archevêque de Mayence, ne contiennent que la même expression, et qu'il est visible qu'elle peut être employée par des auteurs qui croient à la transsubstantiation, c'est encore témérairement que ce savant archevêque est accusé tant par un certain auteur anonyme de peu de poids, publié par le père Cellot, que par Thomas Valdensis, et ensuite par Aubertin et par M. Claude, d'avoir cru que l'Eucharistie nourrit proprement comme les autres viandes communes. Il faut d'autres fondements que des passages de cette sorte, pour faire croire que des auteurs célèbres aient eu des sentiments qui ne s'accordent pas avec ceux des autres Pères; et le bon sens veut qu'on y réduise leurs paroles, pourvu qu'elles le puissent souffrir. Or certainement elles le peuvent, comme nous l'avons fait voir.

Mais pourquoi cette équité n'aurait-elle pas aussi lieu à l'égard de quelques passages des anciens, que les ministres produisent, pour montrer que l'Eucharistie nourrit; comme celui de S. Justin et celui de S. Irénée? Car quand celui de S. Justin devrait être traduit de la manière dont les ministres le traduisent, pour y trouver que *notre chair est nourrie de l'Eucharistie par le changement;* au lieu que nous avons montré (1) qu'il est pour le moins aussi probable que S. Justin ait dit cela, non de l'Eucharistie, mais de l'aliment en général: quand ce que dit S. Irénée, que notre chair est nourrie du corps et du sang de Jésus-Christ, se devrait entendre d'une nourriture passagère, pareille à celle qu'on reçoit des aliments ordinaires, et non d'une autre, qu'on peut appeler une nourriture permanente, par laquelle le corps des justes reçoit, de l'union avec celui de Jésus-Christ, les semences de l'incorruptibilité et de l'immortalité glorieuse; tout ce que les ministres devraient conclure de ces passages, c'est que les Pères ont attribué l'effet de nourrir à l'Eucharistie, comme tant de catholiques lui attribuent les effets qui ne conviennent qu'au pain non consacré; et ce, parce que l'esprit se forme, et du pain non consacré et du pain consacré, et de ce qui succède à l'un et à l'autre, un certain sujet confus, auquel il attribue ce qui convient réellement à divers sujets. Il n'y a rien en cela, comme nous avons souvent dit, que de fort naturel, et de fort conforme aux idées que l'esprit se forme de ce mystère. On prend l'Eucharistie et on est nourri. On dit sur cela que l'Eucharistie nourrit, de même que parce qu'elle paraît pain, et qu'elle est faite de pain, on l'appelle pain, et on dit qu'elle a été pain.

Il n'est pas toujours question de parler selon la rigueur scolastique; et souvent on n'en parle que mieux et plus naturellement. L'esprit sait réduire ces expressions à la vérité, et n'y entend que ce qu'il y faut entendre. C'est la chicanerie qui embrouille et qui fait naître des difficultés que ces expressions ne produisent point quand on suit simplement l'impression qu'elles font. Les ministres voudraient que les Pères eussent été prophètes dans tous leurs discours; qu'ils eussent toujours été en garde contre des erreurs qui n'étaient point encore nées; qu'ils eussent tout exprimé; qu'ils n'eussent rien laissé à suppléer à l'intelligence de leurs auditeurs. C'est vouloir qu'ils n'eussent point parlé en hommes; et c'est exiger d'eux sur le sujet de l'Eucharistie, ce qu'ils n'ont pratiqué en aucune autre matière.

Enfin on doit mettre encore au nombre des passages qui sont éclaircis par cette remarque, cet endroit d'Origène sur S. Matthieu, que les ministres ont rendu si célèbre: *Ille cibus qui sanctificatur per verbum Dei et orationem, juxta id quod habet materiale, in ventrem abit et in secessum ejicitur.* Car c'est encore la réunion de ces trois sujets réellement différents en un même sujet confus, qui a donné lieu à cette expression.

Quand il dit, *ille cibus;* il le regarde dans le premier état où ce n'est encore que du pain.

Quand il dit, *qui sanctificatur per verbum Dei et orationem,* il le regarde dans le second.

Et quand il ajoute, *juxta id quod habet materiale, in ventrem abit et in secessum ejicitur*, il le regarde dans le troisième.

C'est toujours dans ces trois états le même aliment en idée. L'esprit les conçoit tous sous le nom de *cibus;* comme un homme dans une eau courante considère toutes ces différentes surfaces d'eau qui s'appliquent à son corps, sous l'idée générale d'eau.

Mais la foi nous apprend que dans le second état, ce n'est plus le même aliment, et qu'il est changé au corps de Jésus-Christ. Il est vrai. Et si on l'avait demandé à Origène, il en aurait parlé comme les autres Pères. Il aurait dit, comme S. Cyrille de Jérusalem, que *ce n'est plus du pain, quoique le goût le juge tel, mais le corps de Jésus-Christ.* Il aurait dit, comme S. Ambroise, que *ce n'est plus ce que la nature a formé, mais ce que la bénédiction a consacré.* Il aurait dit, comme Théodoret, qu'*il est conçu et cru être le corps de Jésus-Christ, et* qu'*il est adoré comme étant ce qu'il a été fait.* Il se serait opposé au doute que le rapport des sens forme contre ce mystère, de la même sorte que les autres Pères l'ont fait. Il nous aurait dit, avec S. Épiphane, que *quoiqu'il n'y ait aucun rapport de cette chose ronde et inanimée* avec le corps de Jésus-Christ, *il faut croire néanmoins que ce l'est, parce que Jésus-Christ l'a dit.* Il aurait apporté tous les exemples que S. Ambroise allègue, pour faire voir qu'il faut

(1) Voyez *Perp.*, l. 10, ch. 5.

croire cette merveille, comme l'on croit la création du monde et l'Incarnation; et il nous aurait exhortés, comme S. Gaudence, *à consumer les doutes qui nous en pourraient rester, par le feu du S.-Esprit et l'ardeur de la foi.*

Mais il n'était point question de tout cela; il parlait de l'Eucharistie par occasion, et il voulait seulement montrer qu'elle n'était pas du nombre de ces causes physiques qui produisent leur effet nécessairement, et qui agissent indépendamment des dispositions volontaires des sujets auxquels on les applique. *Car si cela était,* dit-il, *elle sanctifierait aussi ceux qui la recevraient indignement.*

Pour le montrer donc encore plus particulièrement, il la regarde comme un être matériel : ce qu'elle est en effet dans le premier état; c'est-à-dire, avant la consécration, et dans le troisième, lorsque le corps s'en nourrit; et après avoir conclu qu'elle ne sanctifie point comme matière, il dit que, selon ce qu'elle est par la consécration, *juxta precationem quæ illi accessit,* elle n'est utile qu'à proportion de la foi. D'où il s'ensuit qu'elle ne sanctifie donc pas de la même manière que les causes physiques produisent leur effet.

Il est vrai qu'il n'explique pas en ce lieu quel est l'effet de cette consécration qu'il appelle prière. Mais il le faut tirer de la doctrine de l'Église de son temps et de la sienne propre; parce qu'on doit supposer que ceux pour qui il écrivait l'entendaient de cette sorte. Qu'on suppose donc qu'à ces paroles, *selon la prière qui est jointe,* Origène ait ajouté ces autres paroles, prises de la doctrine commune de l'Église, *par laquelle le pain et le vin sont changés au corps même et au sang même de Jésus-Christ,* ou quelqu'autre chose semblable, et il n'y aura plus de difficulté, ni pour la présence réelle qui y sera établie, ni pour la transsubstantiation qui y sera reconnue.

Mais, dira-t-on, cette addition n'est pas dans Origène. Il est vrai. Mais il ne l'exclut pas aussi. Elle est favorisée par d'autres passages d'Origène, comme par ce qu'il dit contre Celse, que *le pain, par les prières, est fait un certain corps saint,* c'est-à-dire, le corps de Jésus-Christ; et par ce qu'il dit ailleurs : *Quand vous recevez le pain et le breuvage de vie, et que vous mangez le corps et buvez le sang du Seigneur, alors le Seigneur entre dans votre maison. Humiliez-vous donc, à l'imitation du centenier; et dites-lui : Seigneur, je ne suis pas digne que vous entriez dans ma maison. Car s'il est reçu indignement, il y entre pour la condamnation de celui qui le reçoit.* Enfin elle est conforme à la doctrine commune des autres Pères. On doit donc croire qu'elle a été aussi dans l'esprit d'Origène, quoiqu'elle n'en soit pas sortie en cette occasion.

Mais il faut de plus considérer sur ce sujet, qu'il peut bien arriver que des auteurs, quoique persuadés de la transsubstantiation, regardant néanmoins l'Eucharistie comme un même sujet, et comme un même être dans tous ces divers états, disent que ce qu'il y a de terrestre est sujet aux accidents des viandes communes; au lieu qu'il est sans nulle apparence que des gens qui auraient été dans les sentiments des ministres, aient pu s'aviser de vouloir exempter l'Eucharistie de cette condition commune des autres viandes. Cependant il est certain qu'outre ceux d'entre les Pères qui appellent l'Eucharistie viande incorruptible, du nombre desquels est Origène lui-même, nous trouvons formellement dans trois auteurs célèbres qu'elle n'est point sujette à cet accident. Le premier est S. Cyrille de Jérusalem, qui nous dit nettement dans sa cinquième catéchèse, que ce *pain que nous demandons dans l'oraison dominicale, « non est secessui obnoxium. »* Ὁ ἄρτος οὗτος ὁ κοινὸς, οὐκ ἔστιν ἐπιούσιος, ἄρτος δὲ οὗτος ὁ ἅγιος ἐπιούσιός ἐστιν, ἀντὶ τοῦ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς καὶ ἀταστησόμενος οὗτος ὁ ἄρτος οὐκ εἰς κοιλίαν χωρεῖ καὶ εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται, ἀλλ' εἰς πᾶσαν συνσύνστασιν ἀναδίδοται εἰς ωφέλειαν σώματος καὶ ψυχῆς.

Car il est ridicule d'entendre ce passage du S.-Esprit ou du Verbe, dont on voit assez qu'on ne saurait dire sans absurdité qu'ils sont distribués dans toute la substance de l'homme, pour l'utilité de l'âme et du corps. Outre que les mots, ἄρτος οὗτος ὁ ἅγιος, dont se sert S. Cyrille se rapportent visiblement à l'Eucharistie, que l'on appelle de ce nom.

Le second est de S. Chrysostôme, qui nous dit (hom. de Euchar., in Encæn.), en parlant de l'Eucharistie, οὐ γὰρ ὡς λοιπαὶ βρώσεις εἰς ἀφεδρῶνα χωρεῖ, ἄπαγε μὴ τοῦτο νοεῖ.

Le troisième est de S. Jean de Damas, qui se sert encore des mêmes termes dans son quatrième livre de la Foi orthodoxe, chapitre 14. Comment une pensée si bizarre aurait-elle pu venir dans l'esprit de ces Pères, s'ils n'avaient regardé l'Eucharistie que comme la figure du corps et du sang de Jésus-Christ? Et comment, l'ayant une fois admise, auraient-ils pu la borner à l'Eucharistie, au lieu de l'étendre à tous les autres sacrements, puisqu'il y avait autant de raison d'un côté que de l'autre?

Les ministres démêleront cela quand il leur plaira. Mais cependant je remarquerai qu'Aubertin expliquant ces paroles à sa manière, a été obligé d'imputer à S. Chrysostôme une opinion qu'il prétend lui être particulière, *quæ sanè privata fuerit ejus opinio;* et qu'il ne se saurait exempter d'en dire autant de S. Cyrille et de S. Jean de Damas. Ainsi il est obligé d'admettre un partage d'opinions entre les Pères sur ce que devient l'Eucharistie, quoique ce partage n'ait jamais été remarqué de qui que ce soit. Mais en expliquant Origène comme nous avons fait, tous les Pères sont d'accord dans le fond, quelque différence qui paraisse dans leur langage. On n'est point obligé de les opposer les uns aux autres, ni d'attribuer à aucun d'eux des sentiments particuliers. Ils sont tous d'accord; et c'est la plus certaine marque qu'on puisse avoir de la vérité.

LIVRE QUATRIÈME.

CHAPITRE PREMIER.

Que c'est une suite naturelle de la doctrine de la présence réelle, que l'Eucharistie soit souvent appelée des noms de pain et de vin, et autres termes synonymes. Défense de ce qu'on a dit dans le premier tome de la Perpétuité *touchant le langage des sens.*

Il y a dans tous les mystères, et principalement dans celui de l'Eucharistie, de certaines difficultés qui, étant destinées de Dieu pour exercer notre foi, ne seront jamais si parfaitement éclaircies, qu'on n'ait encore besoin de faire effort sur notre raison pour la soumettre à l'autorité de Dieu et de son Église. Quand les hérétiques nous combattent par les objections qu'ils tirent de ces obscurités que l'on ne peut entièrement dissiper, nous sommes obligés de les souffrir avec patience, et de leur répondre avec humilité, en tâchant de les faire entrer dans la voie de la foi, qui embrasse toutes les vérités que Dieu propose par son Église, quelque incompréhensibles qu'elles soient à nos esprits. Mais il y en a d'autres qui ne sont pas de ce genre, et qu'un peu de bonne foi retrancherait de la dispute, pour donner lieu de passer à celles qui méritent d'être examinées sérieusement. Celles que les ministres tirent des lieux des Pères où l'Eucharistie est appelée *pain* et *vin*, et dont M. Claude forme sa première preuve dans sa seconde Réponse, n'est que de cette seconde espèce; car l'Eucharistie ne paraissant en rien différente du pain et du vin, la nature et le sens commun ont dû porter les fidèles à lui en donner le nom, lorsqu'il n'a été question que de la désigner, et non de faire connaître son essence intérieure. Ainsi, comme c'était bien assez qu'il eût proposé cette objection dans cet endroit de son livre, il y avait lieu d'espérer qu'après l'éclaircissement qu'on y a donné dans le premier tome de *la Perpétuité*, en distinguant le langage des sens de celui de la vérité et de la foi, il ne nous y arrêterait pas davantage, et nous donnerait lieu de venir plutôt aux principales difficultés. Mais sa troisième Réponse, où il a prétendu réfuter le premier volume de *la Perpétuité*, a bien fait voir qu'il ne faut plus se promettre de tirer de lui aucun aveu, et qu'il est résolu, à quelque prix que ce soit, de soutenir tout ce qu'il a avancé, soit à l'égard des faits, soit à l'égard des raisonnements. Il croit qu'il y va de son honneur de ne se dédire de rien. D'autres pourraient croire le contraire. Mais quoi qu'il en soit, il nous a mis par là dans la nécessité de reprendre ici quelque chose de ce qui a été dit dans ce premier tome de *la Perpétuité*, et d'examiner ce qu'il y répond, pour mettre encore cette matière dans un plus grand jour, s'il était possible qu'il y restât quelque obscurité.

Le principe dont on s'est servi dans ce livre (*Perpétuité*, tom. 1), c'est que lorsque le jugement de la raison ou de la foi sont contraires aux idées qui naissent des sens ou de la cupidité, il se forme par nécessité deux sortes de langages qui subsistent ensemble: l'un, qui répond aux idées des sens et de la concupiscence; l'autre, qui répond à la raison et à la foi; et que le moyen que les hommes ont trouvé pour les accorder, n'est pas d'abolir l'un par l'autre, mais de marquer et désigner les choses par des termes conformes aux idées des sens ou de la concupiscence, et d'y joindre ensuite les idées de la foi ou de la raison, pour les corriger.

On avait ajouté que ce double langage a des racines naturelles dans l'esprit des hommes, parce qu'ils ne sont jamais si parfaitement pénétrés des idées de la vérité, qu'ils puissent oublier celles qu'ils ont reçues par les sens ou par la cupidité; et qu'ainsi tout ce qu'ils peuvent faire, c'est de les corriger, et non de les anéantir et de les détruire. On s'était servi de divers exemples, tirés du langage des hommes, pour autoriser cette maxime. On avait remarqué que parce que la lune paraît plus grande à nos sens que les étoiles, l'Écriture l'appelle *grand luminaire*, quoiqu'elle soit en effet beaucoup moindre que les étoiles. On avait fait observer qu'en appelant *biens* les richesses et les plaisirs, et appelant *maux* les douleurs et la pauvreté, elle avait suivi le langage commun des hommes, et non celui qu'on pourrait former sur les règles de la vérité. On s'était aussi servi d'exemples tirés du langage des philosophes cartésiens, coperniciens et thomistes, qui ne suivent point dans leurs discours ordinaires les opinions qu'ils ont touchant la vérité des choses, et qui se contentent d'expliquer leurs sentiments, quand il en est question, en parlant dans le reste comme le commun du monde. Et l'on avait conclu de tout cela que le pain et le vin étant la matière de l'Eucharistie, et subsistant à nos sens après la consécration, il était naturel, quand on ne voulait que la désigner, de lui donner le nom de pain et de vin, en se contentant d'instruire les fidèles en certaines occasions de ce qu'il faut croire de ce pain et de ce vin.

M. Claude ayant donc entrepris de contredire ce discours à quelque prix que ce fût, s'y prend en cette manière : *Il me semble*, dit-il (3^e *Réponse*, p. 503), *que cette solution porte tous les caractères de la contrainte, et qu'on y voit les remarques d'un esprit qui s'est extraordinairement échauffé, pour se délivrer d'un mauvais endroit où il se sent embarrassé, et dont naturellement il ne pouvait sortir.* Comme il ne cite encore ici que ses propres pensées, on veut bien déférer au témoignage qu'il en rend; c'est-à-dire, qu'on

veut croire que c'est ce qui lui a paru. Mais il trouvera bon que je lui réponde qu'il a quelquefois d'assez étranges pensées ; et c'est ce que l'on va montrer par l'examen des raisons qu'il allègue. Il demande quel rapport il y a *des idées de la concupiscence et de la religion, et des sentiments singuliers des thomistes et des copernicien*s, *avec le discours de ces bons évêques grecs qui vivaient au huitième siècle, et qui assurément n'avaient pas toute cette philosophie dans la tête.* On lui répond que quand on n'aurait pas marqué le rapport de ces expressions, il est assez visible pour ne pas donner lieu à cette demande ; mais qu'on l'a de plus si clairement marqué, qu'on a peine à croire qu'il ne l ait pas compris, et qu'il faille le lui répéter.

Je lui dis donc encore une fois que ces évêques grecs quoique très-persuadés avec toute l'Église de leur temps que le pain et le vin étaient changés au propre corps de Jésus-Christ par la consécration, ont pu néanmoins, suivant le langage des sens, marquer l'Eucharistie par les mots *de pain et de vin, de substance de pain et de vin;* parce qu'il n'était point question au lieu où ils en ont parlé d'expliquer son essence intérieure, mais seulement de la désigner ; comme nous voyons tous les jours des gens persuadés des vérités de la religion, ou d'opinions particulières en philosophie, se servir, pour désigner certaines choses, du langage formé sur le rapport des sens, ou sur les idées que la cupidité en donne, sans prétendre par là désavouer les sentiments que la vérité leur en fait avoir. Voilà en quoi consiste ce rapport. Et comme rien ne peut être plus naturel ni plus juste, il est mal aisé que la figure de M. Claude le soit.

Mais la raison qu'il insinue ici mérite qu'on y fasse quelque réflexion : car il est visible qu'elle lui a bien plu, quoique dans la vérité ce ne soit tout au plus qu'une fort méchante plaisanterie, ou une grande marque de fausseté d'esprit, s'il a parlé sérieusement. *Assurément,* dit-il, *ces évêques grecs n'avaient pas toute cette philosophie dans la tête.* Mais il n'est nullement nécessaire que ces évêques aient eu cette philosophie dans la tête, ni que leurs expressions aient été formées sur le modèle de celles de ces philosophes pour y être semblables. Il suffit que les unes et les autres soient fondées sur l'instinct naturel à tous les hommes, de désigner les choses selon ce qu'elles paraissent ; et il n'était point besoin pour cela que ces évêques eussent *cette philosophie dans la tête;* comme il n'est point nécessaire que M. Claude sache l'arabe et le persan pour employer dans son discours quantité de métaphores et de figures qui lui sont communes avec les Arabes et les Perses. La nature unit tous les hommes dans certaines manières de concevoir les choses, et de les exprimer après les avoir conçues. Et il n'y a rien de plus contraire au bon sens, que de vouloir qu'il ne puisse y avoir du rapport entre les expressions de diverses personnes, à moins qu'elles n'aient eu toutes le même maître, ou qu'elles se soient formées sur un même modèle.

Qui pourra s'imaginer, poursuit M. Claude, *que leurs expressions, qui sont simples et de bonne foi, aient été formées sur le modèle de ces doubles langages; c'est-à-dire, sur une observation que personne ne s'était encore avisé de faire, tant ces doubles langages sont éloignés de la vue et de l'usage ordinaire du monde?* C'est encore une continuation de la même illusion, par laquelle il plaît à M. Claude de supposer en l'air qu'afin que les expressions de ces évêques eussent du rapport avec celles de ces philosophes, il fallait que les unes eussent été formées sur les autres ; au lieu qu'il suffit que les unes et les autres aient été formées sur la nature même, qui, étant la même dans tous les temps, porte et portera toujours tous les hommes à s'exprimer de la sorte. Mais il enchérit de plus ici sur cette illusion par une autre encore moins pardonnable, en attribuant à l'auteur de *la Perpétuité* de vouloir que ces évêques grecs se soient réglés dans ce qu'ils ont dit de l'Eucharistie, sur cette observation du double langage de la raison et des sens, en quoi il témoigne ou peu d'intelligence, ou peu de sincérité. Car cette observation, aussi bien que la plupart de celles que l'on fait sur le langage des hommes, n'est qu'une réflexion sur la manière de s'exprimer que la nature leur inspire à tous également ; comme la plupart des préceptes de l'éloquence ne sont, selon S. Augustin, que des réflexions que l'on a faites sur les discours des personnes éloquentes. Aussi, comme ce Père a raison de dire que ces préceptes se trouvent pratiqués par ceux qui sont éloquents, quoiqu'ils n'y pensent pas en les pratiquant : *Implent quippe illa quia sunt eloquentes, non adhibent ut sint eloquentes*, ce double langage de même a été suivi généralement par tous ceux qui ont parlé depuis qu'on parle dans le monde, sans qu'ils en aient fait l'observation, ni même qu'ils l'aient connue ; et il a passé des uns aux autres avec les langues mêmes.

C'est ce que le bon sens aurait suggéré à M. Claude, s'il avait pris la peine de l'écouter, quand même il aurait pu dire avec vérité que cette observation est nouvelle. Mais elle l'est si peu, qu'il n'y a point de livre de controverse où l'on ne l'emploie, n'y en ayant point où l'on ne réponde aux calvinistes, lorsqu'ils objectent que l'Eucharistie est appelée pain, que l'on nomme souvent les choses selon les apparences extérieures. Et il la peut voir entre autres dans Thomas Valdensis (p. 81) et dans Bellarmin. *C'est la coutume de l'Écriture,* dit ce cardinal (1), *de nommer les choses selon qu'elles paraissent extérieurement.* Ce qu'il répète encore ailleurs. Ainsi quand on examine les réponses de M. Claude, on trouve qu'elles ne sont fondées que sur de faux faits et de faux principes, et qu'il avance les uns aussi hardiment que les autres. Cependant comme s'il ne restait pas un mot à dire à son adversaire, il lui insulte, et s'en joue d'une manière railleuse, sans songer que rien ne sied si mal que la fausse raillerie.

A la vérité, dit-il, *je ne m'attendais pas que les idées*

(1) Bellarm., cont. de Euch., c. 4, l. 3, c. 23.

de la concupiscence, ni les corps morts des thomistes, ni les impressions, ni les automates des cartésiens, ni le système de Copernic, se vinssent mêler dans notre dispute. Mais pourquoi ne s'y attendait-il pas? *Quis te coegit falsum putare?* Car s'agissant de montrer que quelque opinion que l'on ait touchant la vérité intérieure des choses, on en parle souvent selon les apparences extérieures, était-il si mal aisé de prévoir qu'on pourrait se servir contre lui de l'exemple de ces philosophes qui suivent les apparences extérieures dans leur langage, quoiqu'ils ne les suivent pas dans leurs sentiments, et qui, ayant des opinions peu populaires, parlent néanmoins comme le peuple?

Ce qu'il ajoute ensuite n'est pas de meilleur sens. *Quelle apparence*, dit il, *y a-t-il que des évêques assemblés en concile, dont les paroles doivent régler la foi du peuple, et qui d'ailleurs doivent parler sagement, ayant des adversaires sur les bras comme ils en avaient, eussent abandonné le style de la religion, si nous en croyons M. Arnauld, pour suivre celui des sens, que la religion condamne?* Quand il est de l'intérêt de M. Claude de n'entendre pas les choses, on dirait que c'est l'homme du monde qui a le moins de pénétration. Il trouve des difficultés partout; et on est obligé de lui expliquer jusqu'aux principes les plus communs du langage des hommes. Qu'il apprenne donc, puisqu'il veut faire croire qu'il ne le sait pas, que comme il n'y a point de fausseté dans les métaphores et dans les tropes, quoiqu'il y en paraisse, parce que l'esprit se porte, non au sens qui est marqué par la signification précise des mots, mais à celui que l'on a voulu signifier, il n'y a point de fausseté non plus à parler des choses selon l'apparence, lorsque ceux à qui l'on a affaire, savent bien que c'est selon l'apparence qu'on en parle.

M. Claude dira-t-il, par exemple, qu'il y a de la fausseté dans l'Écriture, parce qu'elle appelle le serpent d'airain, *un serpent;* les anges qui paraissaient sous la forme d'hommes, *des hommes;* les bœufs d'airain, *des bœufs;* et des figures de grenades, *des grenades?* Et n'est-il pas clair au contraire qu'il n'y en a point, parce que ces expressions ne forment qu'un sens véritable dans l'esprit, qui conçoit aisément qu'elle n'entend pas parler en ces endroits-là ni du véritable serpent, ni d'hommes, ni de bœufs, ni de grenades véritables; mais d'un serpent apparent, et d'hommes, de bœufs, de grenades apparentes?

L'on ne peut pas dire avec plus de vraisemblance, qu'il y aurait eu de la fausseté dans le langage de ces évêques assemblés à Constantinople, qui pour désigner ce qui est image dans l'Eucharistie, la nomment *substance de pain*, s'ils ne l'avaient crue effectivement du pain : car il n'y en a point sans doute, si ce discours était très-intelligible. Or comme ce qui rend ces discours intelligibles et clairs, est la créance distincte et générale de la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation, il faudrait que M. Claude nous eût prouvé auparavant que l'on ne croyait pas ces deux articles au temps où ce concile fut tenu; c'est-à-dire qu'afin qu'il y ait quelque étincelle de bon sens dans son discours, il faut justement qu'il suppose ce qui est en question. Ces circonstances que M. Claude prend la peine de remarquer, que *ces Pères devaient régler la foi des peuples;* qu'*ils étaient assemblés en concile;* qu'*ils avaient des adversaires en tête*, ne sont pas seulement vaines, parce que ce discours était fort intelligible, et que n'ayant point d'obscurité, et ne pouvant ainsi scandaliser personne, il n'avait par conséquent besoin d'aucune précaution; mais elles marquent de plus beaucoup de mauvaise foi : premièrement, parce que M. Claude ne peut ignorer que les ministres ses confrères ont fait de grands traités, pour montrer que les expressions métaphoriques ont lieu dans toute sorte de discours; dans les articles de foi, dans les lois, dans les testaments; d'où il pouvait conclure facilement qu'elles peuvent bien avoir lieu dans les discours d'un concile; secondement, parce qu'il n'est point vrai que lorsque ces évêques assemblés à Constantinople ont appelé l'Eucharistie substance de pain, ils aient eu en vue de régler la foi des peuples. C'est une supposition entièrement fausse : car il faut extrêmement distinguer dans les conciles les matières contestées, qui font le principal objet de leur décision, et celles qui ne le sont pas, et dont ils traitent seulement en passant. Ils parlent à la vérité des premières avec plus de rigueur et d'exactitude; mais ils parlent des autres avec plus de liberté, et seulement pour se faire entendre. Or ce que les évêques disent de l'Eucharistie n'est que de ce second genre : car ils n'en parlent que par occasion, et pour montrer que Jésus-Christ n'avait point autorisé d'autre image que celle qui est dans l'Eucharistie. De sorte que comme ce sont les substances du pain et du vin qui y tiennent lieu d'images, selon les Pères, quoiqu'elles ne subsistent que selon l'apparence, il n'est pas étrange que ces évêques en parlant de ce qui est image dans l'Eucharistie, nous aient parlé de ces substances, que Dieu a choisies pour figurer son corps et son sang.

Ainsi il n'est point vrai encore, comme l'ajoute M. Claude, que ces évêques aient appelé l'Eucharistie substance de pain sans nécessité. La nécessité y était au contraire tout évidente, puisqu'il s'agissait de marquer ce qui y tient lieu d'image. Or ce sont les substances du pain et du vin, selon les Pères, qui contiennent ces rapports, quoiqu'elles ne subsistent dans l'Eucharistie que selon l'apparence extérieure; comme c'est une vraie colombe qui a rapport avec le S.-Esprit, quoique la colombe qui le figurait dans le baptême de Jésus-Christ, n'eût que l'apparence d'une vraie colombe, et non la réalité.

Après que M. Claude a combattu le principe en la manière que nous avons vue, il attaque les exemples dont on s'était servi pour l'appuyer; et il prononce d'abord qu'ils sont défectueux. Mais parce qu'il y en avait quelques-uns qu'il ne pouvait éluder par ses défaites, il a pris le parti de n'en point parler. C'est

ainsi qu'il s'est démêlé de ce qu'on avait cité d'Horace : *Micat inter omnes Julium sidus, velut inter ignes luna minores;* et de ce que l'on avait rapporté que l'Écriture appelle la lune, *luminare majus*, en la comparant aux étoiles; ce qui n'est vrai qu'en supposant qu'elle a parlé selon le rapport des sens. Ainsi quand il aurait raison dans les réponses qu'il fait aux autres exemples, le principe dont il s'agit ne laisserait pas d'être suffisamment autorisé par ceux auxquels il n'a pu répondre, et par plusieurs autres semblables qu'on peut rapporter et de l'Écriture et du langage des hommes. Car c'est, comme nous avons dit, en suivant l'apparence extérieure que l'Écriture donne le nom d'*hommes* aux anges qui paraissent sous la forme humaine. Et c'est en suivant cette même apparence, que Virgile dit que les terres et les villes s'éloignent de ceux qui naviguent : *terræque urbesque recedunt;* et que les étoiles passent d'un lieu en un autre : *stella facem ducens multâ cum luce cucurrit.*

Mais il se trouve, de plus, qu'il n'oppose que de vaines chicaneries aux exemples qu'il conteste. Le plus grand nombre de ceux qu'on a rapportés étaient pris des philosophes. Et voici ce qu'il y répond : *Il ne faut pas trouver étrange si les philosophes s'accommodent au langage des autres hommes, quoiqu'il soit contraire à leur hypothèse ; car ils n'en sont pas les maîtres. La nécessité de s'entendre les uns les autres dans le commerce, la crainte de passer pour extravagants, s'ils affectaient un nouveau style, les oblige de parler comme le monde parle, puisqu'ils ne peuvent pas faire que le monde désapprenne son langage, et qu'il s'accoutume à parler selon leurs opinions. Cela fait voir que leurs opinions ne régnaient pas lorsque le langage humain s'est établi, et qu'encore aujourd'hui elles ne sont point populaires. Mais cela ne montre pas qu'il en eût été de même dans la religion chrétienne à l'égard de l'Eucharistie. Le langage de l'Église n'a pas été trouvé tout fait. Il a été formé sur les sentiments qu'on a commencé d'en avoir dès qu'on a commencé d'en parler*

A entendre parler M. Claude, il semble que ce n'est que par politique que les coperniciens, les cartésiens et les thomistes s'abstiennent d'introduire leur langage dans la vie commune, et que s'ils osaient, ils ne s'accommoderaient jamais au langage populaire. Mais d'où vient donc qu'ils s'y accommodent, non seulement en traitant avec le commun du monde, mais aussi avec ceux qui ne seraient pas incapables d'entendre cet autre langage philosophique? D'où vient qu'ils ne font point difficulté de se servir de ces termes populaires, lors même qu'ils instruisent leurs disciples? D'où vient qu'ils s'en servent en parlant avec eux mêmes, et qu'un cartésien formant un discours dans son esprit, y emploiera aussi bien tous ces termes qui semblent contraires à ses sentiments, que dans les entretiens qu'il aurait avec le commun du monde? Si M. Claude en doute, qu'il prenne la peine de consulter ceux qui font profession de cette philosophie, et il trouvera qu'aucun n'a songé à cette politique qu'il leur attribue, et que l'impression des sens et de la coutume est si forte sur eux, qu'ils se servent du langage qui y est conforme, sans réflexion et par le seul instinct de la nature.

Mais *c'est*, dit M. Claude, *qu'ils ne sont pas auteurs de ce langage*, et qu'ils l'ont trouvé tout fait. Il se trompe. Quand ils en seraient auteurs, ils n'en auraient pas fait un autre que celui qu'ils ont trouvé tout formé, parce que c'est celui où la nature même nous porte. Car il n'y a rien de plus naturel que d'éviter les longs circuits de paroles, et de tendre autant qu'on peut à la brièveté. C'est ce qui fait qu'on ne s'amuse point à appeler toujours les tableaux et les statues des noms qui marquent que ce ne sont que des tableaux et des statues, et qu'on leur donne le nom de leurs originaux mêmes. On appelle du nom de César et d'Alexandre les statues de César et d'Alexandre, et ainsi des autres.

C'est là l'unique fondement de toutes les métaphores, qui comprennent une grande partie des expressions des hommes; car la métaphore n'est autre chose qu'une comparaison abrégée. Quand on appelle un homme lion, tigre, renard, on veut dire qu'il est semblable à un lion, à un tigre et à un renard. Et cette ressemblance suffit pour lui donner les noms mêmes de ces animaux auxquels on veut dire qu'il ressemble.

Mais si une ressemblance si éloignée, dans laquelle et le sens et la raison trouvent tant de différences suffit néanmoins pour attribuer le nom même d'une chose à ce qui y a quelque rapport, et si c'est là le fondement de tant d'expressions autorisées par l'usage de toutes les langues, combien une ressemblance parfaite, qui ne se distingue point du tout par le sens, est-elle plus capable de produire le même effet?

Il est donc clair que ce qui paraît pain, et ce qui ne se distingue point du pain par les sens, doit s'appeler pain dans le langage des hommes, parce que c'est un tour trop long et trop incommode de le nommer toujours, *une chose qui paraît pain, qui a été pain, conserve les apparences du pain.* On ne parle de cette manière que dans les écoles, ou dans des discours faits exprès pour expliquer la nature de ces apparences; mais quand il ne s'agit pas de cela, on revient à la nature et au langage commun.

Ainsi quand M. Claude entreprend de combattre cette maxime, que les choses se nomment souvent selon l'apparence, et selon qu'elles paraissent aux sens, il attaque en effet le principe le plus commun, le plus certain et le plus universel du langage de tous les peuples, qui est celui qui sert de fondement à toutes les métaphores; n'y ayant point de différence entre les expressions dont il s'agit, que nous avons appelées le langage des sens, et les métaphores ordinaires, sinon qu'elles ont un fondement plus réel; et qu'ainsi l'on y est encore plus porté qu'aux autres.

Si M. Claude trouve encore quelque difficulté dans ce que je lui dis, qu'il se serve de ses propres lumiè-

res pour l'éclaircir, et qu'il rapporte à la religion ce qu'il dit de ces nouvelles philosophies. Elle n'a pas fait le langage des hommes, non plus que la philosophie ; elle l'a trouvé tout formé. Elle a trouvé l'imagination des hommes portée à joindre le nom de *pain* et de *vin* à tout ce qui paraît pain et vin. Elle n'a donc pas entrepris de changer cette inclination, qui était trop naturelle et trop profondément gravée dans l'esprit. Elle a eu soin seulement d'empêcher que ce langage ne trompât personne, et elle y a réussi, en apprenant aux fidèles que ce qu'on appelle pain n'est pas du pain, mais le corps de Jésus-Christ ; qu'il est changé et transélémenté en ce divin corps. Par ce moyen, ce langage cesse d'être contraire à la religion, parce qu'il cesse d'imprimer de fausses idées ; tous ceux qui sont persuadés de ces vérités comprenant ensuite sans peine, qu'on ne conserve au pain consacré le nom de *pain*, que pour le désigner, et pour marquer qu'il en conserve les apparences.

C'est ainsi que l'Écriture en a usé à l'égard du nom de Dieu, que l'idolâtrie des païens avait donné à tant de viles créatures. Elle nous avertit souvent que ces choses que les païens appelaient Dieu, ne sont pas Dieu. *Quelle nation,* dit Jérémie (2, 11), *a jamais changé ses dieux? Cependant ce ne sont pas des dieux.* « *Si mutavit gens deos suos, et certe ipsi non sunt dii :* » *L'homme,* dit-il encore (*id.* 16, 20), *est-il capable de se faire des dieux? Ce ne sont donc point des dieux.* « *Numquid faciet sibi homo deos : et ipsi non sunt dii :* » *Connaissant donc,* dit Baruch (6, 29), *par toutes ces choses, que ce ne sont point des dieux, n'en ayez aucune crainte.* « *Scientes itaque ex his quia non sunt dii, ne timeatis eos.* » Mais, après leur avoir ainsi ôté l'être de Dieu, elle s'accommode ensuite au langage des peuples pour les désigner, quoiqu'elle ne prétende pas qu'on les doive jamais regarder comme de vrais dieux.

C'est en suivant ce langage qu'elle se sert si souvent des termes de dieux étrangers et de dieux des nations. Cependant ce n'étaient point ces mots qui ôtaient d'eux-mêmes la divinité à ces faux dieux dans l'esprit des Juifs ; mais la connaissance qu'ils avaient que les dieux des nations n'étaient pas des dieux, mais des démons. *Quoniam dii gentium dæmonia.*

Quand les habitants de Sepharuaim brûlaient leurs enfants à Adramélec et Anamélec, dieux de Sepharuaim, ils les reconnaissaient par cette idolâtrie sacrilége pour dieux véritables ; et c'est ce que ce mot signifiait en leur bouche. Quand Rapsacès, pour insulter aux Juifs, leur disait : *Où est le dieu d'Amath et d'Arphad, et le dieu de Sepharuaim? Ont-ils délivré Samarie?* il parlait d'eux comme de petits-dieux, qui n'étaient pas capables de résister à la puissance des Assyriens. Mais quand les prophètes en parlaient, ils n'entendaient par ces mots que des idoles, à qui l'erreur et l'aveuglement des peuples avaient attribué le nom de dieux.

Les mots de *Deus* et de *dii* étaient les mêmes dans la bouche de ces idolâtres et de ces prophètes ; mais leurs diverses créances en changeaient la signification dans leur esprit. Et afin qu'ils changeassent de sens dans celui d'une même personne, il fallait seulement qu'elle changeât d'opinion. C'est proprement ce que la religion chrétienne a fait à l'égard du pain et du vin qu'elle emploie dans son sacrifice. Les sens et la raison ont joint à ces mots l'idée d'un véritable pain et d'un véritable vin, quand on les regarde dans leur état naturel. La consécration en change la nature, mais elle n'en change point les apparences.

La religion instruit donc les fidèles de cette vérité ; et cette instruction suffit pour faire que les mots de pain et de vin, qui avant la consécration imprimaient l'idée d'un pain commun et d'un vin commun, n'impriment ensuite que celle d'un pain apparent et d'un vin apparent, qui contiennent réellement le corps de Jésus-Christ. Il n'est point nécessaire pour cela d'abolir les mots que l'usage a reçus, ni de faire cette violence à l'imagination. Il suffit d'éclairer l'esprit par la connaissance de la vérité.

C'est encore vainement que M. Claude chicane sur les exemples que nous avons tirés du mot de *biens*, appliqué par l'Écriture aux richesses et aux plaisirs, et sur ceux *de savants*, et *de sages*, et *de prudents*, appliqués à la science et à l'habileté des gens du monde. Car il faut qu'il avoue que quand les personnes charnelles donnent aux richesses le nom de biens, ils ne demeurent point dans cette idée, que ce sont des biens en eux-mêmes et par leur nature, quoiqu'ils deviennent de grands maux à ceux qui en usent mal.

Ils les regardent comme des choses qui rendent heureux ceux qui les possèdent, de quelque manière qu'ils en usent. Et comme ceux qui ont ce sentiment composent presque le monde entier, et par conséquent sont maîtres du langage, ils n'attachent point simplement à ce mot de *biens*, appliqué aux richesses et aux autres avantages du monde, cette idée spirituelle, qui peut subsister avec la pensée que ces prétendus biens sont réellement de très-grands maux à ceux qui les possèdent ; ils y attachent une idée grossière d'un bonheur réel et solide, qui fait regarder comme heureux tous ceux qui les ont.

Les païens aussi, en donnant à certaines personnes les noms de sages, de prudents, de savants, ne bornaient point ce qu'ils enfermaient sous ces mots à certaines connaissances humaines, basses et inutiles, qui peuvent compatir avec une souveraine folie, une souveraine imprudence, et une souveraine ignorance dans les choses capitales et essentielles. Ainsi ce que l'Écriture entend par ces mots, est fort différent de ce qu'on y entend en suivant la cupidité et les ténèbres de l'esprit humain. Cependant elle ne laisse pas de les appliquer aux mêmes objets. Elle se contente donc que nous changions et que nous réformions nos idées, sans vouloir que nous changions ces termes. Et c'est tout ce qu'on a voulu prouver.

Mais ce n'est pas là, dira M. Claude, emprunter le

langage de la concupiscence : c'est substituer un nouveau sens aux mots dont la concupiscence abuse : c'est en retrancher les fausses idées et laisser les véritables. Les richesses sont des biens, non en la manière que le conçoivent les personnes charnelles, mais en la manière qu'on le doit concevoir selon la religion. L'Écriture bannit le premier de ces sens ; elle laisse le second. Elle ne se sert donc point du langage de la concupiscence, mais du sien, qui est véritable.

C'est le sens de la réplique de M. Claude, qui fait voir qu'il n'entend point de quelle manière l'Écriture corrige ces fausses idées. Pour lui aider donc à le concevoir, je lui demande si lorsque S. Paul dit qu'*il a plu à Dieu de sauver ceux qui croient, par la folie de la prédication ;* si lorsqu'il dit que *la folie de Dieu* (c'est la traduction de Genève) *est plus sage que les hommes ;* si lorsqu'il dit : *Que celui qui veut être sage entre vous, devienne fou pour être sage*, il entend parler d'une véritable folie? C'est ce que M. Claude ne dira pas ; et il avouera sans peine que S. Paul n'entend parler que d'une folie apparente, et de ce qui passe pour folie au jugement des païens.

Il en est de même des mots de *sagesse* et de *sages*. Quand il les attribue aux païens, il n'entend de même qu'une sagesse apparente, une sagesse selon l'opinion du monde. Et c'est pourquoi, comme il soutient que ce qu'il appelle du nom de folie en Dieu, est plus sage que les hommes, il soutient aussi que Dieu a convaincu cette sagesse du monde d'être une véritable folie.

La raison en est que les mots de *folie* et de *sagesse* signifient d'eux-mêmes une véritable folie et une véritable sagesse. Mais quand l'Écriture les applique à des sujets où l'esprit ne voit pas qu'ils conviennent selon cette idée, il conçoit par là qu'elle ne les prend que pour en marquer l'apparence, ou plutôt ce qui paraît tel au jugement de ceux dont elle parle. Et c'est ce que nous avons appelé se servir du langage de la concupiscence en le corrigeant.

Il en est de même des mots de *biens*, que l'Écriture applique aux commodités de la vie, et aux plaisirs des gens du monde. Le Saint-Esprit a bien su qu'il est naturel aux hommes de concevoir par ces termes, des biens qui rendent réellement heureux ceux qui les possèdent, et qui ne s'en tiennent point à cette idée raisonnée de M. Claude. Notre imagination n'est pas assez flexible pour se défaire ainsi tout d'un coup des idées qu'elle a coutume de joindre aux mots. Ainsi la manière dont on réduit à la vérité ces sortes d'expressions, c'est de concevoir que les richesses ne sont des biens, selon ce sens commun et ordinaire, qu'au jugement corrompu des hommes charnels, et de nier qu'elles en méritent le nom. Ce qui donne lieu à Salvien, pour signifier que les enfants héritent plutôt des vices de leurs pères que de leurs biens, de s'exprimer en ces termes : *Antequam habeant illa quæ falsò dicuntur bona, ante habent illa quæ verè dicuntur mala.* (Ad Eccles. Cath. 1.) Il ne dit point que les richesses sont de vrais biens à un certain égard. Il dit qu'*elles ne sont point des biens*, et qu'on les appelle faussement *des biens*, parce qu'elles ne renferment point ce que l'on entend par le mot de biens.

S. Augustin dit dans le même sens (de Civit. Dei, l. 21, c. 27), pour expliquer le nom de *mammona iniquitatis* que l'Écriture donne aux richesses, que les richesses, même bien acquises, ne sont pas vraies, et qu'elles ne sont prises pour richesses que par le déréglement des hommes : *Etiamsi benè, non tamen veris ; sed quas iniquitas putat esse divitias.*

Mais surtout il est impossible de prendre autrement le mot de *biens* dans le passage de S. Luc que l'on a cité, où Abraham dit au mauvais riche : *Mon fils, souvenez-vous que vous avez reçu vos biens en votre vie, et que le Lazare y a reçu des maux ; et maintenant il est consolé, et vous êtes dans les tourments.* Car ce n'est pas avoir mérité d'être puni après cette vie que d'y avoir possédé des richesses et des plaisirs, en les regardant d'une manière chrétienne et spirituelle, pour des bénédictions de Dieu, dont on peut faire un usage légitime ; puisque le mauvais riche eût pu répondre à Abraham, qu'il avait reçu lui-même dans sa vie ces mêmes biens. Mais c'est une raison suffisante pour être tourmenté justement dans l'autre monde, que d'avoir joui dans sa vie des richesses et des plaisirs, en les regardant comme son bonheur, sa félicité et son repos. Et ainsi il faut nécessairement que le mot de *bona* soit pris en ce lieu selon l'idée qu'en avait le mauvais riche, et non selon cette autre idée de M. Claude, particulière aux chrétiens.

Mais quoiqu'il en soit, il est fort inutile à M. Claude de s'arrêter à chicaner sur quelques exemples, y en ayant une infinité d'autres auxquels il ne saurait rien répondre, qui autorisent suffisamment ce qu'on appelle le *langage des sens ;* c'est-à-dire, toutes les expressions où l'on appelle les choses du nom de celles à qui elles ressemblent, soit imparfaitement, comme dans les métaphores ordinaires, soit parfaitement, comme dans celles où la chose dont on parle a tellement l'apparence d'une autre, que le sens ne l'en saurait discerner. Or comme la métaphore ne saurait être plus naturelle ni plus nécessaire qu'elle l'est en ce dernier genre, il n'y en a point, par conséquent, de plus conforme aux règles du langage humain, et à la manière dont l'esprit des hommes conçoit les choses, que d'appeler l'Eucharistie consacrée du nom de *pain* et de *vin*, de *substance de pain et de vin*, de *blé*, de *froment*, etc., puisque non seulement elle a été faite de ces matières terrestres, mais qu'elle en conserve même tellement les apparences, que les sens ne l'en sauraient distinguer. De sorte que l'on peut dire avec vérité, que ce serait mettre les hommes dans une gêne insupportable, ou plutôt leur renverser absolument l'esprit, que de leur interdire, en ce cas, ces sortes d'expressions.

CHAPITRE II.

Usage perpétuel de ce langage dans les auteurs les plus persuadés de la présence réelle et de la transsubstantiation, depuis Bérenger jusque à présent. Règles pour juger sûrement en quel sens les Pères s'en sont servis.

Après ce que je viens de dire, je ne crois pas qu'on soit surpris de trouver ce langage pratiqué et autorisé par tous ceux qui auront été les plus grands défenseurs de la présence réelle et de la transsubstantiation, ni qu'on ait grand égard aux défaites des ministres, qui prétendent qu'ils ne l'ont fait que par politique, ou pour tourner à leur sens les expressions des Pères qui s'en sont servis. Il n'est pas besoin de politique pour suivre l'instinct et la pente de la nature; et de plus il est ridicule de joindre, dans un dessein de politique, toutes les nations du monde pendant plusieurs siècles, comme il faudrait que les ministres fissent; puisqu'ils ne sauraient désavouer que tous les auteurs de l'Église latine ne se soient servis de ces expressions, aussi bien depuis Bérenger qu'avant Bérenger, et qu'elles ne soient de même communes à toutes les autres nations, dans le temps même où l'on a justifié leur consentement avec l'Église romaine sur ces dogmes, d'une manière qui ne souffre point de repartie.

Si M. Claude en demande des preuves, on s'offre à lui en produire tant qu'il en voudra. Mais pour ne charger pas inutilement les lecteurs, j'en proposerai seulement ici quelques-unes, qui ne sont que trop suffisantes.

Le cardinal Humbert, par exemple, pouvait-il mieux témoigner combien il avait peu d'appréhension que ce langage ne nuisît à la vérité de la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation, qu'en parlant aux Grecs en ces termes-ci : *Vous serez*, dit-il, *obligés de confesser avec nous que ce fut du pain azyme que Notre-Seigneur Jésus-Christ distribua dans la cène aux premiers fondateurs de l'Église.* Était-ce donc du pain que Jésus-Christ distribua selon le sentiment d'Humbert et de tous les catholiques? Non sans doute : ce n'était qu'un pain apparent; mais cela suffit pour l'appeler pain.

La foi de l'auteur du Microloge ne peut être douteuse, et par la considération du temps où il vivait, qui était celui de Grégoire VII, condamnateur de Bérenger, et par les témoignages qu'il en rend dans son ouvrage, où il rapporte en ces termes la créance de l'Église de son temps : *Nous ne doutons point que l'oblation ou le pain ne soit changé au vrai corps de Jésus-Christ, et le vin au sang du Seigneur.* « *Oblatam sive panem, in verum Christi corpus, sicut et vinum in sanguinem Domini, converti non dubitamus.* »

C'est ainsi qu'il parle quand il s'agit d'expliquer la foi. Mais quand il n'a point cette vue, il revient au langage des sens, comme plus propre à se faire entendre. Il traite dans le chapitre 14 des signes de croix qui se font sur les symboles avant la consécration; et pour les marquer distinctement, il dit que *l'on fait le signe de la croix sur l'oblation;* « *Oblatio signanda est;* » que *l'on en fait une sur le pain et une autre sur le calice;* « *Quarta crux super panem, et quinta super calicem separatim imponitur.* »

Après avoir parlé dans le quinzième de la consécration et des cérémonies qui se pratiquent ensuite, il ne change point de langage; mais il dit premièrement que le prêtre prend le *pain* entre ses mains, et qu'il le bénit avant de le remettre sur l'autel, où il est clair que, selon les termes, c'est le *pain* qu'il dit que le prêtre remet sur l'autel. Cependant ce n'est plus alors du pain, selon la créance de cet auteur. « Car, comme dit Étienne, évêque d'Autun, c'est la même chose selon l'apparence que l'on élève et que l'on remet; mais il y a bien de la différence entre ce qui paraît, et ce qui est caché au dedans. » On élève de l'autel un pain commun, et on y remet la chair immortelle de Jésus-Christ.

Il continue de parler de la même sorte dans la suite. *On fait*, dit-il, *la quatrième croix sur le pain et la cinquième sur le calice séparément.*

Il se sert indifféremment dans les chapitres 17 et 18 de ces expressions : que le corps de Jésus-Christ est rompu : *Afin*, dit-il, *de nous rendre favorable celui dont nous voyons et nous croyons que le corps est rompu dans ce mystère;* que l'on fait des portions du corps du Seigneur : *Le prêtre*, dit-il, *rompt en deux la plus grande partie de l'hostie, pour faire trois portions du corps du Seigneur;* que l'hostie est rompue : *Le prêtre*, dit-il, *remet l'hostie sur l'autel pour l'y rompre;* que le pain est rompu, et qu'il est mis dans le calice. C'est pourquoi le chapitre 18 porte pour titre : *De la fraction du pain et de la communion;* et il commence par ces mots : *Après que l'on a mis le pain dans le calice.*

Ainsi, dans l'esprit de cet auteur, pain, hostie, corps de Jésus-Christ, signifient la même chose et le même objet, quoique sous différentes idées. Cet objet présent est appelé *corps de Jésus-Christ*, parce qu'il l'est véritablement. Il est appelé *hostie*, parce que c'est la victime du sacrifice. Il est appelé *pain*, parce qu'il est pain à nos sens. Il faudrait se forcer pour user d'un autre langage. Et si Dieu faisait la grâce à M. Claude de le rendre catholique, il verrait qu'il ne pourrait pas se passer de s'exprimer de la sorte, à moins qu'il ne fît une attention continuelle pour s'en empêcher.

Il n'y a pas plus de sujet de douter de la créance de l'auteur du traité intitulé : *Gemma animæ*, attribué à Honoré d'Autun. Il ne faut, pour s'en assurer, que savoir qu'il a écrit après Bérenger, et voir ce qu'il dit dans le chapitre 105 du premier livre, où il parle ainsi sur les paroles de la consécration : *Comme par les paroles du Seigneur le monde a été créé de rien; ainsi par ces paroles du Seigneur, ces matières sont changées véritablement au corps du Seigneur.* Et dans le chapitre 7 : *On appelle*, dit-il, *mystère, quand on voit une chose, et que l'on en conçoit une autre. On*

voit les espèces du pain et du vin : on y croit le corps et le sang de Jésus-Christ.

Mais comme il parle, quand il le faut, le langage de la foi, il parle aussi celui des sens quand il le faut : comme quand il dit de l'Eucharistie consacrée : *Le pain qui est mis dans le vin signifie que l'âme de Jésus-Christ est retournée dans son corps* (l. 1, c. 85). C'est en suivant le même instinct de la nature, qui porte à ces expressions, que Hugues de Saint-Victor dit que le prêtre divise le saint pain en trois parties : *Panem sacro-sanctum partitur* (in Speculo, c. 7). Que S. Anselme, au traité *de Fermento et Azymo*, dit que *l'on sacrifie et le pain azyme et le pain levé;* et que l'auteur du commentaire sur S. Paul, qui lui est attribué, appelle plusieurs fois l'Eucharistie du mot de *pain*.

Mais il se sert de ce même terme d'une manière fort remarquable dans ce passage-ci : *Les justes ont mangé dans la manne la même viande du corps de Jésus-Christ, que nous mangeons dans le pain : «Eamdem escam corporis Christi quam nos in pane manducamus, ipsi manducaverunt in mannâ* (in c. 10 et 11 Ep. 1). Car quoique le mot de *manne* signifie une manne véritable, le mot de *pain* ne signifie néanmoins qu'un pain apparent. Et quoique le mot de *corps de Jésus-Christ*, mangé par les anciens dans la manne, ne signifie le corps de Jésus-Christ que comme objet de la foi, le même terme, dans le second membre, signifie ce même corps comme réellement présent sous les apparences du pain. Et tout cela était expliqué sans peine par la connaissance de la vérité du mystère, que cet auteur suppose dans ses lecteurs.

Comme ces expressions naissent de la manière naturelle dont nous concevons le mystère, et de l'inclination commune à tous les hommes, de désigner les choses par ce qu'elles paraissent, elles se trouvent aussi dans l'usage commun de toutes les nations, sans qu'elles fassent nulle part aucune peine à ceux qui sont le plus persuadés de la transsubstantiation.

Ces Grecs que M. Claude appelle latinisés, parce qu'il ne saurait nier qu'ils ne fassent une profession publique de cette doctrine, ne font aucune difficulté de s'en servir. Et il y en a entre autres plusieurs exemples dans ce que l'on a rapporté d'Agapius. *Quand vous épuiseriez*, dit-il en un endroit, *tout ce que l'art des hommes peut inventer, vous n'augmenteriez en rien la grandeur et le prix infini de ce pain. Ce pain*, dit-il en un autre, *est le mystère de l'union et de la charité, et c'est par son moyen que les fidèles sont rendus participants d'une même nourriture.* Et en un autre lieu : *Ce pain*, dit-il, *est-la nourriture des sains, la médecine des malades, la vie des vivants, la résurrection des morts. C'est ce pain qui apaise la révolte de la chair, et qui fortifie notre âme par la piété, qui nous purifie de nos péchés, qui augmente les vertus.*

Ligaridius, archevêque de Gaza, contre qui M. Claude a témoigné tant de malignité, parce qu'il a rendu un témoignage si formel de la créance des Grecs, qu'il n'a pu l'éluder d'une autre sorte, ne laisse pas de dire, que *le corps de Jésus-Christ est dans le pain et dans le vin comme dans un sacrement; «In pane et in vino tanquam in Sacramento :* et qu'il faut adorer Dieu *dans le pain* de l'Eucharistie; *adorandus Deus in pane Eucharistiæ.*

Grégoire, prêtre et religieux, protosyncelle de l'église de Constantinople, dans le Catéchisme qu'il a dressé pour l'instruction des Grecs, approuvé par le théologien de cette église, et qui n'a jamais été combattu de personne, comme il paraîtra par les relations imprimées à la fin de ce volume, ne se sert pas seulement de ce langage, en disant que *dans le pain changé se trouvent trois choses : le pain qui est la chair du Sauveur*, etc.; mais il en fait une remarque expresse, et en rend la raison. *C'est pourquoi*, dit-il, *même après le changement le corps de Jésus-Christ s'appelle pain, à cause des accidents du pain qui paraissent dans ce corps.*

Les Grecs un peu plus anciens, mais qui ne sont pas moins formels pour la présence réelle et la transsubstantiation que les nouveaux, se sont servis des mêmes termes aussi bien qu'eux. Siméon, archevêque de Thessalonique, dans un traité qu'il a fait du Temple et de la Messe, imprimé en partie en latin dans la bibliothèque des Pères, et depuis entier en grec dans l'Eucologe du P. Goar, après avoir dit dès le commencement que *Jésus-Christ étant Dieu tout-puissant, change le pain et le vin en son corps et en son sang; et qu'après la consécration, l'évêque voit devant lui Jésus-Christ vivant, qui est le pain véritable* (Goar., p. 213, et 227), ne laisse pas de parler de l'Eucharistie comme si elle était du pain. *Le prêtre*, dit-il, *étant près d'élever* LE PAIN, *et de le diviser en parties, il faut qu'il soit revêtu de tous les ornements sacrés de sa dignité. S'en étant donc revêtu, et ayant élevé le pain*, etc. *L'élévation du pain*, dit-il encore, *marque l'élévation de Jésus-Christ sur la croix; et ensuite il divise le pain en quatre parties, et les dispose en forme de croix.* Et dans la page suivante : *l'évêque*, dit-il, *divisant le pain en plusieurs parties, imite le sacrifice de Jésus-Christ.* Et un peu après : *Il communique le premier au pain, et participe au terrible calice.*

C'est en suivant cet instinct de la nature, qui nous porte à ces expressions, que ni les Grecs ni les anciens auteurs latins, quoiqu'ils aient vécu depuis Bérenger, n'ont fait aucune difficulté d'admettre cette proposition : *Le pain est le corps de Jésus-Christ;* parce qu'ils ont cru que le mot de *pain* ne signifiait autre chose que l'objet visible qui paraît du pain. *C'est une proposition véritable*, dit Thomas Waldensis (p. 73), *de dire que le pain est le corps de Jésus-Christ. — Le pain que nous divisons à plusieurs*, dit l'auteur du Commentaire attribué à S. Anselme (ad Corinth. c. 10), *est le vrai corps du Seigneur. — Le pain*, dit Siméon de Thessalonique (de Temp. et Missâ), *est le corps même de Jésus-Christ. — Le saint pain*, dit Grégoire, protosyncelle de Constantinople (in Catech.), *est la chair de Jésus-Christ. — Le pain sacrifié*, dit Métrophane

(Conf. c. 9, de Cœn.), *est véritablement le corps de Jésus-Christ. — Le pain et le vin proposés sur l'autel*, dit Jérémie, patriarche de Constantinople (in 2 Resp., cap. de Sacr.), *ne sont pas des types du corps et du sang de Jésus-Christ, mais le corps même de Jésus-Christ déifié.*

Enfin c'est en suivant la même pente que Paschase, comme on l'a remarqué ailleurs, dit (de Corp. et Sanguin. Dom., c. 10) que *ce mystère se célèbre dans le pain* : MYSTERIUM HOC IN PANE CELEBRATUR ; qu'*il est célébré dans la même substance ;* et qu'après avoir dit que *Melchisédech offrait du pain et du vin*, il dit, que *notre véritable Roi de paix et notre vrai Pontife a offert* LES MÊMES CHOSES. Et c'est en suivant aussi cette inclination naturelle que Hincmar dit (Opusc. 2 ad Carol., c. 10) que *Jésus-Christ nous a donné le Nouveau-Testament dans le pain et le vin mêlé d'eau ;* et que Walfridus Strabo, qui nous assure que *le pain est véritablement le corps de Jésus-Christ*, nous dit aussi, que *Jésus-Christ donna à ses disciples le sacrement de son corps et de son sang dans la substance du pain et du vin.* Et enfin c'est en ce sens qu'Amalarius déclare que *le prêtre immole le pain et le vin.*

Il faudrait être bien déraisonnable, après avoir conçu par la raison combien la nature nous porte à ces expressions, que nous avons appelées le langage des sens, et avoir vu l'effet de cet instinct dans tous les auteurs qui ont eu la doctrine de la transsubstantiation et de la présence réelle le plus imprimée dans l'esprit, pour prétendre encore en abuser, quand on les trouve dans les Pères, et pour les faire servir de preuves qu'ils n'ont pas été persuadés de ces dogmes.

Mais le bon sens nous mène plus loin, et après nous avoir convaincus que d'appeler l'Eucharistie des noms *de pain* et de *vin, de substance de pain et de vin*, et autres termes synonymes, est un langage commun à ceux qui croient à la transsubstantiation et à ceux qui ne la croient pas, il nous apprend à discerner dans l'usage, quelle est la créance de ceux qui s'en servent.

Car quoique ce langage doive être commun aux uns et aux autres, il doit néanmoins être joint à des circonstances différentes dans les uns et dans les autres.

1° Si les Pères ont cru que l'Eucharistie était réellement du pain et du vin, ils n'ont jamais dû se mettre en peine d'éclaircir ces expressions où ils l'appellent *pain et vin*, ni s'efforcer de nous empêcher de croire que c'est du pain et du vin. 2° Ils n'ont dû nous rien dire en appelant l'Eucharistie *pain* et *vin*, qui nous dût faire juger qu'elle n'est pas du pain et du vin. 3° Non seulement ils ne l'ont pas dû faire dans le lieu même où ils employaient ces termes ; mais ils ne l'ont dû faire en aucun lieu. 4° Ils ont dû lever la difficulté des termes qui nous pouvaient faire juger que ce n'était pas du pain et du vin.

Mais on doit croire, au contraire, qu'ils n'ont appelé l'Eucharistie *pain* et *vin*, que pour désigner seulement ce qu'elle paraît, s'ils nous ont avertis quelquefois que ce n'est pas du pain et du vin ; si en appelant l'Eucharistie *pain* et *vin*, ils nous ont dit plusieurs choses qui donnent lieu de conclure que ce n'est pas du pain et du vin ; si ne l'ayant pas fait en ces lieux-là mêmes, ils l'ont fait en d'autres ; s'ils n'ont jamais formé de difficulté sur les expressions qui marquaient que ce n'est pas du pain et du vin, ni déclaré qu'ils ne les entendaient pas littéralement.

C'est par ces différentes circonstances qu'on peut distinguer le sens auquel les Pères se sont servis de ces termes. C'est par là qu'ils peuvent devenir des preuves de leurs sentiments. Ils ne prouvent rien par eux-mêmes ; puisque quelque créance qu'ils aient eue dans l'esprit, il est certain qu'ils ont dû s'en servir souvent ; mais ils prouvent avec ces circonstances, et ils font voir de quel côté les Pères sont. Nous ne serions pas obligés de montrer ici qu'ils s'en sont servis avec les circonstances qui les déterminent au sens catholique, puisque nous l'avons déjà fait dans le second tome de *la Perpétuité* (ci-dessus, part. 1 de ce vol.), où nous avons montré que les Pères ont reconnu un changement réel et substantiel dans l'Eucharistie, et qu'ils ont enseigné dans un sens propre, simple et naturel, sans figure et sans métaphore, qu'elle était le corps même de Jésus-Christ ; car ces preuves faisant voir que les Pères ont dit quantité de choses contraires à la créance que l'Eucharistie soit effectivement du pain et du vin, suffisent pour déterminer ces termes à n'en signifier que l'apparence. Il ne sera pas néanmoins inutile de faire voir en particulier qu'ils s'en sont servis avec toutes les circonstances qui peuvent marquer qu'ils ne croyaient pas que l'Eucharistie fût réellement du pain, et qu'ils n'ont observé aucune des choses qui auraient pu faire croire le contraire.

CHAPITRE III.

Que les Pères se sont servis de ce langage des sens avec toutes les circonstances qui le déterminent au sens catholique. Première circonstance. Réponse à ce que les ministres objectent, que les Pères disent que l'Eucharistie n'est pas un pain commun.

La principale et la plus décisive des circonstances que nous venons de marquer, est que les Pères qui appellent l'Eucharistie pain, nous aient avertis quelquefois que ce ce que nous voyons n'est pas du pain, et qu'il ne s'en faut rapporter ni au goût, ni aux autres sens.

S'ils avaient cru que ce fût du pain, cela ne se devrait jamais trouver dans leurs écrits ; mais il ne s'ensuivrait pas qu'ils l'eussent cru quand ils ne l'auraient pas fait, y ayant beaucoup d'autres manières d'exprimer cette même vérité. Il suffirait bien, pour nous faire entendre que l'Eucharistie n'est plus du pain, qu'ils nous aient déclaré positivement qu'elle est le corps de Jésus-Christ, et que le pain est changé en ce saint corps : mais il n'y aura pas lieu de douter de leurs sentiments sur ce point, si l'on y trouve une

décision si précise. Et c'est néanmoins ce que l'on y voit en plusieurs endroits.

S. Cyrille de Jérusalem est du nombre de ceux qui appellent l'Eucharistie *pain* (Catech. Myst.). Car quand il dit que le pain de l'Eucharistie est le corps de Jésus-Christ, il désigne l'Eucharistie par le mot de *pain*, et il se sert encore de ce même mot plus expressément, lorsqu'il dit (Catech. 5 Myst., p. 5), « que ce pain ne descend point dans le ventre, qu'il « ne va point au lieu des excréments, mais qu'il est « distribué en tout l'homme pour l'utilité de l'âme et « du corps. »

Voyons donc s'il s'ensuit que cet auteur croie que l'Eucharistie est du pain, parce qu'il l'appelle pain. *Il faut croire*, dit-il, *fermement que le pain que l'on voit n'est pas du pain, quoique le goût le juge tel, mais le corps de Jésus-Christ; et que le vin que l'on voit n'est pas du vin, quoique le goût le dicte, mais le sang de Jésus-Christ.* (Catech. 4.)

Voilà la difficulté formée et résolue, en la manière qu'elle le devrait être, par un homme persuadé de la présence réelle et de la transsubstantiation. Voilà ce qu'on ne devrait point trouver dans les Pères, s'ils n'avaient été persuadés de ces dogmes, et qui donne lieu de conclure qu'il ne s'ensuit pas de ce que, selon le rapport des sens, ils appellent l'Eucharistie *pain*, qu'ils ne crussent en même temps qu'elle n'est pas du pain selon l'instruction de la foi.

C'est encore une déclaration expresse, que ce que nous voyons dans l'Eucharistie n'est pas du pain, que ce que S. Ambroise dit dans le livre qu'il a fait pour les nouveaux baptisés : *Vous me direz peut-être : je vois autre chose; comment me dites-vous que je reçois le corps de Jésus-Christ? Il faut donc que je vous prouve cette vérité. De combien d'exemples nous pouvons nous servir pour l'établir! Je veux donc faire voir que ce n'est point ce que la nature a formé, mais ce que la bénédiction a consacré.*

Car il est clair que dans ce passage le sens de cette objection : *Je vois autre chose : comment me dites-vous que je reçois le corps de Jésus-Christ?* est, je vois du pain : comment me dites-vous que je reçois le corps de Jésus-Christ? Et qu'ainsi l'objection suppose que ce sont deux choses incompatibles, que l'on voie du pain, c'est-à-dire, que l'objet que l'on voit soit du pain, et qu'il soit le corps de Jésus-Christ.

Si S. Ambroise avait été calviniste, il aurait avoué *la première partie de l'objection*, et aurait nié la seconde; c'est-à-dire, qu'il aurait dit : il est vrai que vous voyez du pain, que vous recevez du pain : mais il n'est pas vrai aussi que vous receviez le corps de Jésus-Christ; vous recevez seulement sa figure et sa vertu.

S'il avait été luthérien, il aurait avoué l'une et l'autre; et il aurait dit : il est vrai que vous voyez du pain; mais vous recevez aussi le corps de Jésus-Christ. Mais s'il a été catholique, il a dû nier que ce que l'on voit fût du pain, et a dû soutenir, que cet objet était le corps de Jésus-Christ. Et c'est proprement ce qu'il a fait, et ce qui est enfermé dans ces paroles : *Je veux*, dit-il, *faire voir que ce n'est point ce que la nature a formé, mais ce que la bénédiction a consacré, et que la force de la bénédiction est plus grande que celle de la nature.*

Car le sens de ces paroles est, que ce n'est point du pain que la nature a formé, mais le corps Jésus-Christ, que la bénédiction a consacré.

On peut trouver une semblable déclaration dans ce passage de l'auteur du livre des Sacrements : *Avant la consécration, c'est du pain; après qu'on a prononcé les paroles de Jésus-Christ, c'est le corps de Jésus-Christ.* Car c'est la même chose que s'il disait : avant la consécration, c'est du pain; mais ce n'en est plus après la consécration. Et quand il dit de même : *Avant qu'on prononce les paroles de Jésus-Christ, c'est un calice plein d'eau et de vin; mais quand les paroles de Jésus-Christ ont fait leur effet, le sang qui a racheté le peuple est produit dans le calice.* C'est comme s'il disait : Avant la consécration, le calice est plein de vin; mais après la consécration, il ne contient plus de vin.

Car il est clair qu'il représente dans ces lieux *être pain et être corps de Jésus-Christ, être vin et être sang de Jésus-Christ*, comme deux propositions incompatibles, et dont l'une exclut l'autre. Si c'est du pain avant la consécration, ce n'est donc pas le corps de Jésus-Christ. Si c'est le corps de Jésus-Christ après la consécration, ce n'est donc pas du pain.

Je n'ai pas besoin de m'arrêter ici à réfuter les vaines chicaneries, par lesquelles les ministres tournent ces passages à leurs sens chimériques de figure et de vertu, parce qu'on l'a fait pleinement dans le second tome. Et ainsi nous avons droit d'en tirer maintenant les conclusions qu'ils nous fournissent d'eux-mêmes, qui sont, que ce que les Pères appellent quelquefois pain dans l'Eucharistie, n'est pas néanmoins du pain que la nature a formé, mais le corps de Jésus-Christ que la consécration a produit.

S. Chrysostôme, aussi bien que les autres Pères, appelle l'Eucharistie du mot *de pain et de vin* (In ps. 110); comme quand il dit, *que Melchisedech a aussi offert du pain et du vin;* c'est-à-dire, qu'il en a offert comme Jésus-Christ, et quand il appelle (Hom. 83 in Matth.) *vin et fruit de vigne* ce que Jésus-Christ donna à ses disciples dans la dernière cène. Mais demandez-lui expressément s'il faut croire que l'Eucharistie soit du pain et du vin? Et il répondra en termes précis : *Ne regardez pas cela comme du pain. Ne croyez pas que ce soit du vin. Car ces choses ne vont pas au lieu des excréments comme les autres viandes* (Hom. de Euchar. in Encœn.).

Je sais bien que le ministre Aubertin s'inscrit en faux contre cette traduction : *Ne regardez pas cela comme du pain*, et qu'il prouve que cette expression μὴ ὅτι ἄρτος ἐστὶν ἴδῃς, *ne quod panis est aspicias*, peut signifier : *Ne faites pas réflexion que c'est du pain;* et que S. Chrysostôme s'en sert quelquefois, non pour nier ce qui est effectivement, mais pour empêcher que l'on n'y fasse réflexion. Comme quand ce même

dit en un endroit, μὴ ὅτι βραχὺς ὁ χρόνος ἔδης; c'est-à-dire, ne regardez pas que le temps est court, il ne veut pas dire que le temps ne soit pas court; il veut seulement qu'on n'y fasse point réflexion.

Mais ce ministre aurait dû voir qu'il ne prouve qu'une partie de ce qu'il devrait prouver, et que ce qu'il ne prouve point détruit ce qu'il prouve.

Car il faut remarquer que S. Chrysostôme ne dit pas seulement, *ne quòd panis sit aspicias:* mais qu'il dit de plus, *nè quòd vinum sit arbitreris.* Or Aubertin fait bien voir que la première partie de ce passage peut signifier, *ne faites pas réflexion que c'est du pain;* mais il ne prouve point, et ne saurait prouver que ces paroles, μηδ' ὅτι οἶνός ἐστι νομίσῃς, puissent signifier autre chose, sinon, ne croyez pas que ce soit du vin; *ne quòd vinum sit arbitreris.* Il ne produit aucun exemple où ces paroles soient prises en un autre sens : νομίζω signifie croire, penser, juger, et non faire réflexion. Si donc la première partie est équivoque, la seconde détermine : et comme elle signifie clairement qu'il ne faut pas croire que ce qui est dans le calice soit du vin, elle oblige d'entendre la première dans ce sens ici, *ne regardez pas ceci comme du pain.*

La réponse ordinaire qu'Aubertin fait à tous ces passages, où les Pères nient absolument que l'Eucharistie soit du pain, est qu'ils entendent par-là qu'elle n'est pas du pain commun. Sur quoi il a coutume de citer quelques passages de S. Justin, de S. Irénée et de S. Cyrille de Jérusalem, qui disent que l'Eucharistie n'est pas du pain commun. *Le pain et le vin de l'Eucharistie,* dit S. Cyrille (Catech. 1 Myst.), *devant la sacrée invocation de l'adorable Trinité, étaient de simple pain et de simple vin; mais après cette invocation c'est le corps de Jésus-Christ, et le vin est le sang de Jésus-Christ.* Et ailleurs (Catech. 3 Myst.), *comme le pain de l'Eucharistie après l'invocation du S.-Esprit n'est plus du pain commun, mais le corps de Jésus-Christ; de même le saint chrême après l'invocation n'est plus une huile simple et commune, mais le don du S.-Esprit.* D'où il conclut que puisque les Pères nous assurent que ce n'est pas du pain commun et du vin commun, ils entendent donc que c'est du pain et du vin.

Il appuie cette conséquence de quelques passages des Pères, qui, parlant de l'eau du baptême, disent, *qu'il ne faut pas la regarder comme de l'eau commune :* d'où tant s'en faut, dit il, qu'on puisse conclure qu'elle n'est pas de l'eau, qu'il en faut conclure au contraire que c'est de l'eau.

Mais avec tout cela cette réponse n'est dans le fond qu'un sophisme, comme il est aisé de le faire voir. Car cette expression, *ce n'est pas du pain commun,* étant composée de deux idées, elle peut être aussi considérée comme contraire à deux propositions : dont l'une est, *c'est du pain* : l'autre, *ce pain est commun.* En un mot, elle peut nier ou la nature du pain ou la qualité de pain commun.

Par exemple, quand Ligaridius archevêque de Gaza dit de l'Eucharistie, *que ce n'est pas un pain commun comme celui qu'on mange, ni un vin commun comme celui qu'on boit,* il entend que ce n'est point du tout du pain. Et au contraire quand les Pères nous disent que l'eau du baptême n'est pas de l'eau commune, ils entendent que c'est de l'eau. On ne saurait donc juger précisément par l'expression même, laquelle de ces deux propositions on prétend nier. Mais on le juge par la suite, et par l'adversative que l'on y ajoute. Car si elle ne détruit que la qualité, on juge qu'il n'y a que la qualité niée. Et si elle détruit la substance même, on juge que la substance même est niée.

Ainsi, parce que la raison pour laquelle les Pères nient que l'eau du baptême, ou l'huile de la confirmation, soient de l'eau ou de l'huile communes, et qu'ils ont une efficace surnaturelle, on a raison de conclure que c'est néanmoins de l'eau et de l'huile en substance; parce que l'efficace n'exclut que la qualité d'eau commune et d'huile commune, et non la substance même.

Mais il n'en est pas ainsi à l'égard de l'Eucharistie. Quand les Pères nous disent, *que ce n'est pas du pain commun et de simple vin,* cela peut être équivoque. Mais quand ils ajoutent, comme ils font, *mais le corps de Jésus-Christ,* l'équivoque est levée; car cette addition détruit, non la simple qualité de pain commun et d'eau commune, mais aussi l'être même de pain et de vin. Et c'est pourquoi, au lieu que les Pères qui nous disent que l'eau du baptême n'est pas de l'eau commune, ne nous disent jamais que ce n'est pas de l'eau, les mêmes Pères qui nous disent que ce n'est pas du pain commun et de simple vin, nous disent absolument et sans addition, que ce n'est pas du pain ni du vin.

CHAPITRE IV.

Autres circonstances qui déterminent les mots de pain *et de* vin *à ne signifier qu'un pain et un vin apparent. Comparaison de l'Eucharistie avec le sacrifice de Melchisédech.*

Cette première circonstance qui détermine le sens des mots de *pain* et de *vin,* quand les Pères les appliquent à l'Eucharistie, nous donnant déjà lieu de conclure absolument, qu'ils ne les ont pu entendre que dans le sens catholique, elle sera encore infiniment fortifiée par les autres que nous avons remarquées.

La seconde de celles que nous devons considérer est, si les Pères, en appelant l'Eucharistie *pain* et *vin,* ne nous ont point dit plusieurs choses qui soient incompatibles avec les idées d'un pain réel et d'un vin effectif? Ils ne l'ont point dû faire, s'ils les ont entendues au sens des calvinistes; et ils l'ont dû faire, s'ils les ont prises au sens des catholiques. Or nous ne sommes pas obligés de prouver ici qu'ils l'ont fait, puisque tout ce que nous avons dit du sentiment des Pères dans le second volume, en contient la preuve. Car quand nous avons montré, que, selon les Pères, le pain consacré était le corps même, le corps propre, le corps véritable de Jésus-Christ, et que nous avons réfuté les sens de figure et de vertu, auxquels les ministres veulent détourner leurs paroles, nous avons

fait voir, que, selon les Pères, l'Eucharistie n'est pas du pain et du vin; puisqu'être du pain et du vin en substance, et être le corps même de Jésus-Christ sont des choses incompatibles, et selon la vérité, et selon le sentiment des calvinistes, et selon celui des Pères.

Nous montrerons donc seulement ici, que les Pères en ont usé de la sorte dans les lieux mêmes où ils appelaient l'Eucharistie du nom de pain et de vin : ce qui suffit pour faire voir qu'il n'était pas difficile aux fidèles de prendre ces termes dans dans un sens conforme à la doctrine des catholiques.

S. Justin, par exemple, est un de ceux qui appellent le plus précisément l'Eucharistie consacrée des noms de *pain* et de *vin*; non seulement dans son dialogue contre Triphon, mais aussi dans ce lieu célèbre de sa seconde Apologie, où il explique la créance des chrétiens sur ce mystère. Car il y dit expressément, *que ceux que l'on appelle diacres parmi eux, donnent à chacun de ceux qui sont présents quand on célèbre, du pain et du vin consacrés.* Mais si vous demandez au même S. Justin ce qu'il faut croire de ce pain et de ce vin consacrés, il vous dira un peu après, *que, de la même manière que Jésus-Christ notre Sauveur, qui a été fait chair par le Verbe de Dieu, s'est revêtu de chair et de sang pour notre salut, ainsi nous avons appris que cette viande et ce breuvage, qui, par le changement qu'ils reçoivent en notre corps, nourrissent notre chair, ont la chair et le sang de ce même Jésus incarné.*

S. Gaudence appelle l'Eucharistie, comme le remarque Aubertin, *les mystères du pain et du vin.* Mais il dit dans le même traité, *que Jésus-Christ nous fait connaître que le vin que l'on offre en figure de la passion est son sang.* Il dit *que le Créateur et le Seigneur de toutes choses, qui produit le pain de la terre, fait du pain son propre corps, parce qu'il le peut et l'a promis.* Il dit *qu'il ne faut point douter que ce ne soit le corps de Jésus-Christ, parce que la vérité est incapable de mensonge, et qu'il faut consumer, par l'ardeur de la foi, les doutes qui pourraient rester sur ce point.*

S. Chrysostôme, pour réfuter l'hérésie des aquariens, nous assure, que lorsque Jésus-Christ donna les mystères à ses apôtres, *il leur donna du vin.* Mais pour s'assurer qu'il n'entend autre chose par-là, sinon qu'il se servit de vin et non d'eau dans les mystères, et qu'il ne prétend nullement expliquer en cet endroit ce que Jésus-Christ fit de ce vin, il ne faut que faire réflexion que ce lieu est pris de l'homélie 83 sur S. Matthieu; c'est-à-dire, d'un discours où la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation est très-clairement et très-fortement exprimée, et qui contient toutes les propositions suivantes : Que *ce que la foi nous enseigne de ce mystère semble contraire à la raison et aux sens;* que *ce qu'elle nous enseigne, est que c'est le corps de Jésus-Christ, et qu'il le faut croire;* que *nous avons dans ce mystère plus que les vêtements de Jésus-Christ, puisque nous l'y touchons et nous l'y mangeons lui-même;* que *Jésus-Christ s'y donne lui-même;* que *nous y sommes mêlés avec Jésus-Christ;* que *Jésus-Christ est l'unique pasteur qui nourrisse ses brebis de ses propres membres;* qu'*il nous y nourrit de son propre sang, et qu'il n'y fait pas comme les mères qui donnent leurs enfants à nourrir à d'autres.*

Tout cela est dit, répété, inculqué dans cette homélie d'une manière si vive et si forte, qu'on ne saurait comprendre comment Aubertin, qui ayant rapporté ce passage de cette même homélie, où S. Chrysostôme, pour réfuter les aquariens, dit que Jésus-Christ donna *du vin à ses disciples* dans ce mystère, c'est-à-dire, qu'il y employa du vin et non de l'eau, a pu s'écrier comme il fait, *qu'il atteste la conscience de ses adversaires, s'il n'est pas vrai que ce seul lieu, où S. Chrysostôme parle historiquement et dogmatiquement, doit prévaloir à tous les autres où il se sert d'expressions hyperboliques!* Car quand on détacherait ce passage de tout le reste de l'homélie, on n'y verrait que le langage de ceux qui, voulant marquer la matière originelle de l'Eucharistie, la désigneraient par le mot de *vin.* Mais si on le regarde avec toute la suite de cette homélie, bien loin de pouvoir tenir lieu d'une objection tant soit peu difficile, il fournit au contraire une preuve convaincante que ces sortes d'expressions n'ont rien d'opposé à la doctrine de la transsubstantiation.

Car il faut remarquer que tous les termes qui marquent si fortement la présence réelle dans cette homélie, et dans tous les autres écrits de S. Chrysostôme, établissent en même temps, qu'il n'y a point de pain dans l'Eucharistie; parce que ce saint les propose tous comme des conséquences du sens de ces paroles, *ceci est mon corps*, entendu sans figure et sans métaphore, qui ne peuvent, selon les ministres, marquer la présence réelle qu'en marquant la transsubstantiation; et qu'il enseigne même formellement, *que le pain est fait le corps de Jésus-Christ par changement.* De sorte que c'est en vain qu'Aubertin prétend que les expressions de ce saint ne favorisent que les consubstantiateurs, puisqu'elles ne tendent point à nous faire croire que le corps de Jésus-Christ est avec le pain; mais que le pain est fait le corps de Jésus-Christ, et est changé et transformé en ce corps.

Il n'y a rien aussi de plus commun dans les Pères, que de comparer le sacrifice de Jésus-Christ avec celui de Melchisédech, et de dire qu'il a offert du pain et du vin comme lui. Et c'est en vain qu'Aubertin fait une grande liste de ces passages, puisqu'ils ne disent en cela que ce que Paschase a dit en ces termes : *Parce que Melchisédech avait offert du pain et du vin, il a été nécessaire que le vrai Roi de paix, et notre Pontife selon l'ordre de Melchisédech, offrît les mêmes choses* (Aubert. p. 5).

Et c'est ce qu'Hildebert a exprimé en ces vers ici :

Utraque sub typico ritu formâque futuri,
Melchisedech Domino sacrificâsse ferunt.
Utraque discipulis cœnantibus ipse Redemptor
Tradidit, in corpus utraque versa suum.

Mais si les Pères disent que Jésus-Christ offrait du

pain et du vin comme Melchisédech avait fait, ils ne nous laissent pas à deviner ce qu'ils entendent par ces termes, et ils marquent bien clairement que ce pain et ce vin sont son corps et son sang.

C'est ainsi que S. Cyprien s'explique dans la lettre à Cæcilius : *Jésus-Christ*, dit-il, *a offert la même chose que Melchisédech, savoir du pain et du vin, c'est-à-dire, son corps et son sang.* S. Jérôme sur la Genèse : *Par ces paroles*, dit-il, *tu es prêtre selon l'ordre de Melchisédech, notre ministère est signifié, parce qu'on n'immole plus des victimes de bêtes privées de raison, comme faisait Aaron; mais qu'on offre le pain et le vin, c'est-à-dire, le corps et le sang de Jésus-Christ.* Primase nous dit de même, que *Jésus-Christ est fait prêtre, non temporel, mais éternel, et qu'il n'offre plus des victimes pareilles à celles que l'on offrait sous la loi, mais qu'il offre du pain et du vin comme Melchisédech, c'est-à-dire, sa chair et son sang.*

Que si l'on veut savoir encore plus distinctement ce qu'ils croyaient de ce qu'ils appellent *pain* et *vin*, et qu'ils disent que Jésus-Christ offrait selon l'ordre de Melchisedech, il ne faut que le demander à S. Augustin, qui, après nous avoir dit *que le Verbe de Dieu nous a préparé une table avec du pain et du vin selon l'ordre de Melchisédech*, explique ensuite ce que c'est que ce pain et ce vin, en disant, que *le Médiateur du Nouveau-Testament nous présente un sacrifice selon l'ordre de Melchisédech, qui consiste en son corps et en son sang; que ce sacrifice a succédé à tous les autres sacrifices de l'Ancien-Testament, qui étaient les figures du sacrifice futur. Et c'est pourquoi*, dit-il, *nous reconnaissons que c'est par prophétie que ce même Médiateur dit dans le trente-neuvième psaume : Vous n'avez pas voulu de sacrifice et d'oblation, mais vous m'avez formé un corps ; puisqu'au lieu de tous ces sacrifices et de toutes ces oblations, c'est son corps qu'on offre et qu'on distribue à ceux qui y veulent participer.*

Ce saint s'explique de même dans le cinquième chapitre du même livre. *Il marque*, dit-il, *très-élégamment par ces termes, manger le pain, le genre même du sacrifice dont le prêtre même nous a dit : Le pain que je donnerai est ma chair, pour la vie du monde. C'est-là le sacrifice, non selon l'ordre d'Aaron, mais selon celui de Melchisédech.* S. Chrysostôme enseigne aussi expressément, que l'Eucharistie est la vérité du pain et du vin offert par Melchisédech. Or, elle ne le serait pas, si elle n'était, non plus que le sacrifice de Melchisédech, que du pain et du vin, figure du corps et du sang de Jésus-Christ.

C'est en vain qu'Aubertin tâche d'éluder ces sortes de passages, en disant qu'il ne s'ensuit pas que l'Eucharistie ne soit pas du pain et du vin, pour avoir été figurée par le pain et le vin de Melchisédech ; puisqu'il ne s'ensuit pas que le baptême ne se fasse avec de l'eau, pour avoir été figuré par diverses eaux dont l'Écriture parle.

S'il eût raisonné plus justement, il aurait vu que ce qu'on ne conclut pas à l'égard du baptême, se doit conclure à l'égard de l'Eucharistie. Car il est vrai qu'il ne s'ensuit pas que le baptême ne se fasse pas avec de l'eau pour avoir été figuré par diverses eaux; mais il s'ensuit qu'il surpasse de beaucoup toutes ces eaux qui l'ont figuré. Or, sans cesser de se faire avec de l'eau, il les peut surpasser par l'efficace particulière que l'Écriture lui attribue.

Il s'ensuit donc aussi précisément, de ce que l'Eucharistie est la vérité du sacrifice de Melchisédech, qu'elle surpasse de beaucoup ce sacrifice. On ne porte pas plus loin la conséquence immédiate que l'on tire de cette qualité, d'être la vérité de cette figure. Mais cette première conséquence en produit nécessairement une autre, qui est, qu'elle est donc le corps de Jésus-Christ réellement. Car en quoi, sans cela, surpasserait-elle le sacrifice de Melchisédech? Serait-ce en efficace? Mais il n'est fait mention nulle part de cette efficace : toute son excellence est renfermée dans ces paroles, *ceci est mon corps*. En les prenant en un sens de figure, elle n'en aura aucun avantage sur le sacrifice de Melchisédech ; car ce sacrifice était aussi figure du corps et du sang de Jésus-Christ. Il les faut donc prendre dans le sens littéral. Ainsi l'excellence du baptême au dessus de ces figures, consistant dans son efficace marquée par l'Écriture, subsiste sans transsubstantiation ; et celle de l'Eucharistie, au contraire, ne pouvant subsister sans prendre à la lettre ces paroles, *ceci est mon corps*, l'enferme nécessairement.

Mais il n'est pas besoin de raisonner, pour savoir en quel sens l'Eucharistie est appelée par S. Chrysostôme vérité du sacrifice de Melchisédech.

On ne dira pas sans doute qu'elle le soit autrement qu'elle l'est de tous les sacrifices de l'ancienne loi. Or elle ne l'est, selon ce saint, que comme corps et sang de Jésus-Christ. *Si la figure de ce sang*, dit-il en parlant de l'Eucharistie (In Joan. Hom. 45), *a eu tant de force dans le temple des Juifs, quelle sera la force de la vérité même de ce sang?*

Et c'est pourquoi ce saint, qui dit en un endroit (In ps. 110), que Jésus-Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédech, parce que Melchisédech a offert à Abraham du pain et du vin comme Jésus-Christ, nous dit en d'autres, *qu'on offre Jésus-Christ même au lieu des victimes de l'ancienne loi; « se ipsum jussit offerri. »*

S. Jérôme renferme et explique en même temps la pensée de S. Chrysostôme dans ces paroles, dont on a établi le véritable sens ailleurs. *Comme Melchisédech avait offert du pain et du vin en figure de Jésus-Christ, Jésus-Christ a aussi employé les mêmes choses pour nous donner la vérité de son corps et de son sang* (Homil. 24, in Epist. 1 ad Corinth.).

Enfin on ne peut pas marquer plus clairement en quel sens on dit *que Jésus-Christ a offert du pain et du vin* comme Melchisédech, qu'il est expliqué dans le commentaire sur les psaumes, qui se trouve parmi les œuvres de saint Jérôme. *Comme Melchisédech, roi de Salem*, dit cet auteur, *a offert du pain et du*

vin, de même vous offrirez votre corps et votre sang, qui est le vrai pain et le vrai vin. C'est ce prêtre selon l'ordre de Melchisédech qui nous a donné les mystères que nous en avons : ou dans le traité que S. Ambroise a fait pour les nouveaux baptisés, dans lequel, après nous avoir dit que ce sacrement a été offert par Melchisédech qui a béni Abraham : *Non igitur humani, sed divini et muneris sacramentum quod accepisti, ab eo prolatum qui benedixit fidei patrem Abraham :* ce qui est la même chose que s'il avait dit que ce sacrement est du pain et du vin comme celui de Melchisédech ; il ajoute un peu après, que *ce pain est le corps de Jésus-Christ ; que c'est la chair de Jésus-Christ, le corps de la vie et du maître des cieux ; le corps de l'auteur de la manne ; que ce n'est pas ce que la nature a formé, mais ce que la bénédiction a consacré ; et que cette bénédiction est plus forte que la nature, puisqu'elle change même la nature.*

Tout ce que les ministres peuvent dire, est que les Pères ne s'expliquent pas toujours si clairement, et que, comparant le sacrifice de Jésus-Christ avec celui de Melchisédech, ils ne font quelquefois mention que du pain et du vin; comme quand S. Augustin dit que l'on *offre partout sous le sacerdoce de Jésus-Christ, ce que Melchisédech a offert ;* ce qu'il répète en plusieurs endroits de ses ouvrages.

Mais il n'y aurait rien de moins sensé que cette repartie ; car il aurait été ridicule aux Pères de ne se servir jamais de cette expression, sans l'accompagner d'une explication formelle. On ne se sert de ces termes que parce qu'on suppose qu'on les entend; et en supposant qu'on les entend, on ne se croit plus obligé de les expliquer.

Ce langage est une espèce de métaphore, et de métaphore très-naturelle, comme nous l'avons fait voir. Or, il est en quelque sorte contre la nature, d'expliquer les métaphores ; ce serait en perdre toute la grâce, et les rendres faibles et languissantes. Tout ce qu'on peut donc prétendre est que, comme on revient souvent du langage figuré au langage naturel, les Pères, après avoir appelé l'Eucharistie des mots de *pain* et de *vin*, nous aient dit des choses qui fissent voir qu'ils croyaient que c'était le corps de Jésus-Christ. Or c'est ce que nous avons montré qu'ils ont fait souvent. Et cela suffit pour en conclure, qu'ils l'ont toujours pensé. Au lieu qu'afin d'arrêter nos esprits dans l'idée d'un pain et d'un vin matériel, terrestre et subsistant, il faudrait qu'ils ne nous eussent jamais portés à regarder ce pain et ce vin comme le corps et le sang de Jésus-Christ. Il faudrait qu'ils ne nous eussent jamais dit qu'ils sont changés, convertis, transélémentés au corps de Jésus-Christ. Enfin il faudrait qu'on eût effacé de leurs livres tous les passages que nous avons rassemblés dans le second tome de *la Perpétuité,* qui peuvent tous servir d'éclaircissement au sens auquel les Pères ont appelé l'Eucharistie *pain* et *vin;* puisqu'il contiennent et qu'ils marquent ce qu'ils croyaient de ce pain et de ce vin, et du changement qui y arrive. C'est même, en quelque sorte par des vues différentes que l'on appelle l'Eucharistie *pain* et *vin*, en la comparant avec le sacrifice de Melchisédech, et que l'on marque qu'elle est le corps de Jésus-Christ; et ces vues ne se rencontrent pas toujours ensemble. Car quelquefois on veut simplement marquer le rapport de la figure à la vérité, et quelquefois on veut marquer l'excellence de la vérité au dessus de la figure. La première de ces vues porte seulement à dire que, comme Melchisédech offrait du pain et du vin, de même Jésus-Christ a offert aussi du pain et du vin. C'est la seconde vue qui porte à remarquer que le pain et le vin que Jésus-Christ offrit, étaient changés en son corps et en son sang. Ainsi comme le bon sens peut faire juger que l'esprit doit souvent demeurer dans la première de ces vues, il doit aussi faire conclure, que les Pères ont dû souvent exprimer les rapports du sacrifice de Melchisédech avec celui de Jésus-Christ, sans en marquer les différences.

On peut encore remarquer que, quand une doctrine est établie dans l'Église et connue de tous les fidèles, il n'est pas besoin de l'exprimer tout entière par des mots capables de la faire entendre à ceux qui n'en auraient point entendu parler. Il suffit d'exciter, par quelque mot qui y ait rapport, toutes les idées que les fidèles en ont. Or c'est ce que les Pères ont encore fait souvent.

Aubertin croit être fort subtil en concluant, de ce que Tertullien dit (Act. p. 322), *que Jésus-Christ n'a point rejeté le pain par lequel il rend son corps présent*, que le pain y demeure donc. Mais il devait penser que les fidèles, entendant que le pain rend le corps de Jésus-Christ présent, concevaient incontinent qu'il ne le rendait présent, que parce qu'il était fait le corps de Jésus-Christ, et qu'il était changé en ce corps, selon l'expression de toutes les Liturgies.

S. Ignace appelle l'Eucharistie un *pain unique*, *qui est le remède de l'immortalité, l'antidote qui nous empêche de mourir;* mais il marque assez par-là, que ce pain est le corps de Jésus-Christ ; puisqu'il ne serait point un remède et un antidote contre la mortalité, s'il n'était le corps de Jésus-Christ, et que toutes ces qualités que S. Ignace lui attribue, n'auraient aucun fondement dans l'Écriture, si l'on expliquait ces paroles, *ceci est mon corps*, dans le sens de figure, qui ne les produit en aucune sorte.

Le seul titre de *pain unique* montre que l'on ne peut entendre ce passage que du corps de Jésus-Christ. Car pourquoi les pains de la communion, qui sont différents en nombre, seraient-ils appelés *un pain unique ?* Et c'est en vain qu'Aubertin réplique au cardinal du Perron, qui avait fait cette observation, que S. Ignace a bien pu appeler les pains de l'Eucharistie, un pain unique, comme on dit qu'il n'y a qu'un baptême. La comparaison est fausse. On ne dit point qu'il y a une *eau unique* dans le baptême, une *huile unique* dans la confirmation. On n'a point dit des Juifs, qu'ils mangeaient un même agneau ; mais on dit que nous avons un seul baptême, parce qu'on prend ce mot,

non pour la matière qu'on emploie, qui est différente, mais pour le lavement intérieur, qui est un dans sa fin et dans son principe méritoire.

Origène nous dit contre Celse, que *nous mangeons dans l'église les pains qui sont servis aux fidèles;* mais il ajoute que *ces pains sont faits, par les prières, un corps saint,* et sanctifiant ceux qui *le reçoivent avec piété,* σῶμα γινόμενον διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι ; et il était aisé aux fidèles d'entendre par ces paroles, que c'était le corps de Jésus-Christ, puisque c'était ce que l'on demandait à Dieu par ces prières dont parle Origène, et dont il leur renouvelle la mémoire; ce qui leur y remettait toutes les expressions des Liturgies, qui marquent si bien la présence réelle, que les ministres n'ont point trouvé d'autre secret d'en empêcher l'impression, que de les abolir autant qu'ils ont pu, comme nous l'avons remarqué ailleurs (*Perpétuité,* tom. 2).

Mais, dit Aubertin (p. 361), le moyen qu'Origène ait pu dire en ce lieu, que le pain est fait, par la prière, le corps substantiel de Jésus-Christ; puisqu'au même temps qu'il écrivait ces lettres contre Celse, il écrivait aussi ses livres sur S. Matthieu, où il dit que le pain est fait typique?

La solution de cette difficulté est fort aisée.

C'est premièrement, qu'Origène ne dit point ce qu'il suppose qu'il a dit. Il appelle bien dans ses livres sur S. Matthieu l'Eucharistie, *corps typique,* comme tous les Pères l'ont appelée *antitype* (1), sans faire aucun préjudice à la réalité, comme nous l'avons montré; mais il ne dit point que le pain *est fait un corps typique,* comme Aubertin le lui fait dire. Or, il y a quelque différence entre ces deux expressions. Mais quand il se serait servi de la dernière, cela signifierait seulement, qu'il aurait été fait sacrement du corps de Jésus-Christ; et il resterait à voir si Origène serait demeuré dans la signification littérale du mot de sacrement, ou s'il n'y aurait point suppléé. Or nous avons montré qu'on doit croire qu'il l'a fait.

On ne doit pas mettre entre les passages qui ne déterminent la signification des mots de *pain* et de *vin,* que par des épithètes qui fissent ressouvenir les fidèles de la créance de l'Église, celui de l'auteur de la dispute contre Arius, qui se trouve parmi les œuvres de S. Athanase; car il ne se contente pas de dire de Jésus-Christ, qu'*il nous a présenté une table; c'est-à-dire le saint autel, et qu'il y a mis le pain céleste, incorruptible, qui donne la vie à tous ceux qui y participent;* ce qui serait du genre dont nous parlons; mais il ajoute expressément que *ce pain est son saint et très-sacré corps;* ce qui est précis. Ni celui de Julius Firmicus, qui *nous exhorte à chercher le pain de Jésus-Christ, le calice de Jésus-Christ, afin que méprisant les choses terrestres et fragiles, la substance de l'homme soit nourrie par cet aliment immortel.* Car il ne se contente pas aussi de nous faire connaître ce que c'est que ce *pain,* par ces mots *aliment immortel,* qui ne lui conviennent que par ce que c'est le corps de Jésus-Christ; mais il ajoute expressément dans la suite, *que ce pain est celui dont il est dit, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie.*

Tous ces passages et plusieurs autres qu'on pourrait alléguer, font voir si clairement en quel sens les Pères ont appelé l'Eucharistie *pain et vin,* qu'il est inutile de s'arrêter en particulier à quelques-uns, où ils n'ont point ajouté ces éclaircissements. Car il ne faut, pour en reconnaître le vrai sens, que se souvenir de ce principe, que ce que les Pères ont exprimé en divers lieux de leurs ouvrages comme leur foi et celle de l'Église, ils l'ont toujours eu dans l'esprit, lors même qu'ils ne l'ont pas exprimé; qu'ainsi il est permis de l'entendre par leurs expressions; et par conséquent, qu'on doit supposer que, quand ils nous parlent de pain et de vin, ils entendent ces mots d'un pain changé et converti au corps de Jésus-Christ; d'un pain qui n'est plus ce que la nature a formé, mais ce que la bénédiction a consacré, et enfin d'un pain qui n'est plus pain, quoique les yeux et le goût le jugent tel, mais le corps de Jésus-Christ.

CHAPITRE V.

Abus qu'Aubertin et M. Claude font d'un passage de Clément d'Alexandrie, et d'un autre d'Origène.

On a sujet de craindre que les personnes judicieuses ne trouvent qu'on s'est trop arrêté à la réfutation des conséquences que les ministres tirent des passages où les Pères donnent à l'Eucharistie les noms de *pain* et de *vin,* et qu'ils ne jugent qu'une objection si faible ne méritait pas d'être repoussée avec tant de soin. Néanmoins, comme il y a des gens qui s'imaginent toujours que c'est par finesse qu'on ne rapporte pas certains passages tout au long, et qu'on n'y répond qu'en gros, je veux bien leur faire voir que l'on ne se dispense de le faire, que pour éviter la longueur extrême de cette méthode; et que, sans cet inconvénient, qui rendrait les ouvrages inutiles au commun du monde, on y aurait encore plus d'avantage qu'en aucune autre.

C'est ce qui paraîtra clairement par l'examen que nous allons faire d'un passage de Clément d'Alexandrie, que les ministres allèguent d'ordinaire comme un des plus forts et des plus précis qu'ils aient sur cette matière.

M. Claude le cite trois fois pour sa part, dans le chapitre quatrième de la deuxième Réponse. Le voici dans toute son étendue. *De quelle sorte croyez-vous qu'a bu le Seigneur, qui s'est fait homme pour notre salut? Croyez vous que ce fût avec les mêmes emportements que nous? N'était-ce pas, au contraire, avec une modération extraordinaire et une extrême honnêteté! Car vous devez savoir qu'il a usé de vin aussi bien que nous, puisqu'il était homme comme nous; et ce fut du vin qu'il bénit lorsqu'il dit: Prenez, buvez, ceci est mon sang: ce qu'il disait du sang de la vigne, cette liqueur de joie, qui signifie le Verbe répandu sur plusieurs pour la rémission des péchés. Or que nous soyons obligés de*

(1) Καὶ ταῦτα μὲν περὶ τοῦ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος.

garder la sobriété dans l'usage du vin, cela paraît clairement par les instructions que Jésus-Christ donnait dans les festins; car il ne les eût pu donner s'il eût pris du vin avec excès.

Il a fait voir aussi, que c'était du vin que ce qu'il bénit, en disant à ses disciples : Je ne boirai plus du fruit de cette vigne jusqu'à ce que j'en boive avec vous au royaume de mon Père. Et pour montrer aussi que Jésus-Christ buvait du vin, il ne faut que considérer ce qu'il dit de lui-même, en reprochant aux Juifs leur dureté : Le Fils de l'homme, leur dit-il, est venu, et ils disent : c'est un homme qui aime à manger, c'est un buveur de vin, un ami des publicains. C'est ce que nous établissons contre les encratites.

M. le cardinal du Perron avait répondu très-judicieusement à ce passage, que le but de Clément d'Alexandrie n'était aucunement de justifier, en ce lieu-là, que ce qui était dans le calice après la consécration était du vin, mais que c'était du vin avant la consécration, et non de l'eau pure.

Car, dit-il, *il disputait contre les encratites, qui abhorraient l'usage du vin, comme impur et pollu en toutes choses; et pour les réfuter, il agissait par deux arguments : l'un, que Notre-Seigneur avait bu lui-même du vin; et cela il le vérifie non par l'Eucharistie, mais par les reproches de ceux qui l'appelaient buveur de vin : l'autre, qu'il avait béni et consacré du vin; et cela il le prouve par l'Eucharistie, et allègue les paroles que cite le sieur du Plessis, pour montrer que c'était du vin, et non pas de l'eau pure qu'il bénit.*

Aubertin entreprend de réfuter cette réponse, et il le fait par quantité de suppositions, ou fausses, ou incertaines, ou vaines, comme nous l'allons montrer.

Il nie, 1° que le dessein de Clément fût de réfuter les encratites; parce, dit-il, qu'il n'en est point parlé dans tout le reste du livre. Mais il suffit qu'il en soit parlé dans ce passage, où il est parlé de boire du vin. Or Clément dit expressément qu'il *établit ces maximes contre les encratites.* Il les y veut donc réfuter. Il est vrai qu'il ne les réfute qu'incidemment. Mais ce n'est aussi qu'incidemment qu'il établit que Jésus-Christ a bu du vin. Sans cette vue il l'aurait supposé sans preuve, puisque ce n'était pas une chose contestée entre le catholiques.

2° Il dit que le but direct de Clément est d'exhorter à la sobriété. Je sais bien qu'il y exhorte en effet : mais cela n'empêche pas qu'il n'ait eu aussi en vue de réfuter en passant les encratites, et que ce ne soit dans cette vue qu'il s'arrête à prouver que Jésus-Christ a bu du vin : et c'est chicaner que de n'en pas demeurer d'accord, puisque cet auteur le dit en termes formels.

Voilà les premiers efforts d'Aubertin. Il entreprend ensuite de combattre ce que le cardinal avait avancé, *que Clément ne prouve point par l'Eucharistie que Jésus-Christ ait bu du vin, mais seulement par les insultes de ceux qui l'appelaient buveur de vin.* Mais il n'y réussit pas mieux. *Clément*, dit-il, *avait à prouver deux choses : l'une, que Jésus-Christ avait bu du vin; l'autre qu'il en fallait user modérément. Or il prouve le premier par l'Eucharistie. Sachez*, dit-il, *qu'il a usé de vin comme nous, parce qu'il était homme, et que ce fut du vin qu'il bénit. Or Clément n'aurait-il pas été un stupide, de prouver par l'Eucharistie que Jésus-Christ avait bu du vin, s'il n'eût cru que Jésus-Christ y avait bu du vin proprement dit?*

Cet argument d'Aubertin est encore une pure illusion; et il n'est fondé que sur un faux sens qu'il donne à ces paroles de Clément : *Sachez que Jésus-Christ a bu du vin*, en les rapportant à l'Eucharistie; au lieu qu'elles s'entendent de toute la vie de Jésus-Christ, dans laquelle Clément nous assure qu'il a bu du vin. Et quant à ces paroles : *Et ce fut du vin qu'il bénit*, c'est un nouvel argument que Clément propose, qui n'est point du tout la preuve que Jésus-Christ ait bu du vin.

Pour entendre cela, il faut supposer que Clément en cet endroit a dessein de réfuter en passant l'hérésie des encratites, comme il le dit lui-même en termes formels. Or ces hérétiques niaient le fait et le droit. Je veux dire qu'ils disaient que Jésus-Christ n'avait point bu de vin, et qu'il n'en avait point dû boire, parce que c'était un être impur et pollu. Clément soutient donc le contraire de ces deux erreurs, par deux clauses différentes. Il dit que Jésus-Christ avait bu du vin par ces paroles : εὖ γὰρ ἴστε μετέλαβεν οἴνου καὶ αὐτὸς, καὶ γὰρ ἄνθρωπος καὶ αὐτός: *Sachez qu'il a bu aussi du vin, parce qu'il était homme comme nous.* Et il combat le principe, qui était l'impureté du vin, *parce que ce fut du vin que Jésus-Christ bénit.* Or il n'aurait pas choisi un être impur pour le bénir. Ainsi, par la première raison, il détruit la pratique des encratites par celle de Jésus-Christ; et par la seconde, il détruit le principe des encratites par la bénédiction que Jésus-Christ fit du vin. Mais ce sont deux raisons toutes différentes, et Aubertin les confond ridiculement. Quand Clément dit que Jésus-Christ a bu du vin, il entend qu'il en a bu dans le cours de sa vie. Quand il dit qu'il en bénit dans l'Eucharistie, il prouve qu'il n'était pas impur.

La suite du passage fait voir manifestement la vérité du sens que nous y donnons, et que ce sont deux clauses séparées : l'une, que Jésus-Christ a bu du vin; l'autre, qu'il a béni du vin : que l'une se rapporte à toute la suite de la vie de Jésus-Christ, et l'autre s'entend de l'Eucharistie. Car après avoir proposé ces deux clauses, il les reprend toutes deux dans la suite, quoique dans un ordre renversé, et les prouve chacune à part, en les prenant dans le sens que nous avons marqué. Il prouve premièrement la dernière, qui est, que c'était du vin que Jésus Christ avait béni par ces paroles qu'il dit dans la dernière cène : *Je ne boirai plus du fruit de cette vigne jusqu'à ce que j'en boive avec vous dans le royaume de mon Père.* Et il prouve la première, qui est qu'il buvait du vin ordinairement, par le reproche que les Juifs lui faisaient, *d'être un buveur de vin*, en proposant séparément ces deux points et les preuves dont il les appuie.

Ainsi le rapport qu'Aubertin fait de ces paroles :

Sachez que Jésus-Christ buvait du vin, à l'Eucharistie, est une pure vision, aussi bien que tout ce qu'il y ajoute, que *Clément a voulu prouver que nous pouvons boire du vin, parce que Jésus-Christ en avait bu dans l'Eucharistie : Qu'il fallait donc que ce fût du vin effectif qu'il y but, puisqu'autrement on ne pourrait conclure de là que nous en puissions boire.* Car Clément n'emploie, comme nous avons dit, la bénédiction du vin que Jésus-Christ fit en consacrant l'Eucharistie, que pour montrer qu'il n'abhorrait pas le vin, puisqu'il le bénissait, et ce raisonnement n'a point du tout besoin que Jésus-Christ ait bu du vin dans l'Eucharistie.

Le troisième avantage qu'Aubertin prétend tirer de ce passage, est fondé sur ce que Clément assure, *que ce fut du sang de la vigne ;* c'est-à-dire, du vin, dont Jésus-Christ dit : *Ceci est mon sang.* D'où Aubertin conclut à son ordinaire, qu'il n'a pu prendre ces paroles : *Ceci est mon corps*, en un sens de transsubstantiation. Mais nous avons réfuté d'une telle sorte ce sophisme, qui n'est qu'un argument à quatre termes, dans le second *Tome* de *la Perpétuité*, que je ne sais s'il prendra encore envie à quelque ministre de s'en servir.

Celui qu'il prétend tirer, de ce que Clément dit, que *le vin figure le Verbe,* par allégorie, est encore détruit dans un autre lieu du même ouvrage, où l'on montre que c'est un sophisme visible, de prendre pour une explication de cette proposition, *Ceci est mon corps*, ce que les Pères disent des raisons du choix que Jésus-Christ a fait du pain et du vin pour en faire la matière de l'Eucharistie ; parce qu'il y a une extrême différence entre marquer les rapports mystiques du pain et du vin, et de l'eau, ou au Verbe, ou au peuple et à l'Église, ou au sang de Jésus-Christ, et expliquer littéralement cette proposition : *Ceci est mon corps.*

Le cinquième est, dit-il, *que Clément prouve que c'était de vrai vin, quoique consacré, que Jésus-Christ avait bu dans la célébration de l'Eucharistie, lorsqu'il dit que le Seigneur l'a fait voir encore en disant : Je ne boirai plus du fruit de cette vigne. Car ces paroles,* dit-il, *ne montrent pas que Jésus-Christ ait bu du vin dans l'Eucharistie, si l'on n'entend du vrai vin par ce fruit de vigne.*

Mais c'est encore une fausseté d'Aubertin, que cet argument qu'il fait faire à Clément Alexandrin. Car comme l'a remarqué le cardinal du Perron, il ne veut prouver en aucune sorte que Jésus-Christ ait bu du vin dans l'Eucharistie ; mais que c'était du vin qu'il bénit, comme le portent expressément les paroles grecques, ὅτι δὲ οἶνος τὸ εὐλογηθὲν ἀπέδειξε πάλιν. Il ne dit pas que Jésus-Christ fait voir que c'était du vin qu'il avait bu, comme Aubertin lui fait dire ; mais il dit que Jésus-Christ a fait voir que c'était du vin qu'il avait béni.

Que si M. Claude replique, que l'on ne saurait faire voir que Jésus-Christ a béni du vin par ces paroles : *Je ne boirai point du fruit de cette vigne*, que l'on ne fasse voir en même temps que Jesus-Christ en avait bu ; puisque si ce passage prouve, par le mot *de fruit de vigne*, que c'était du vin que Jésus-Christ avait béni, il prouve aussi, par ceux de *non bibam*, qui supposent que Jésus-Christ avait fait ce qu'il dit qu'il ne fera plus que dans le royaume de son Père, qu'il en avait bu effectivement, on lui répondra, que cet argument, proposé en cette manière, serait un peu plus subtil que ceux d'Aubertin, qui ne sont que des falsifications visibles, ou du texte ou du sens de Clément d'Alexandrie : mais qu'après tout ce ne serait qu'une fausse subtilité. Car ce passage, *je ne boirai point du fruit de cette vigne*, prouve fort bien que c'était du vin que Jésus-Christ avait béni, sans prouver que ce fût du vin qu'il avait bu.

La raison en est, que si ces mots de *pain* et de *vin*, de *froment* et de *fruit de vigne*, ne signifient pas dans l'esprit des catholiques de vrai pain et de vrai vin, lorsqu'on les applique à l'Eucharistie consacrée, ce n'est pas que, de leur nature, ils n'excitent dans l'esprit les idées d'un vrai pain et d'un vrai vin, mais c'est que la créance qu'ils ont, qu'il se fait dans ce mystère un changement du pain au corps, et du vin au sang de Jésus-Christ, les porte naturellement à bannir ces idées, pour substituer celle d'un pain apparent ou d'un vin apparent.

La cause de ce changement d'idée n'est donc pas dans les mots mêmes. Elle est dans l'esprit de celui qui les prononce ou qui les entend.

Ainsi, Jésus-Christ ayant formé l'idée de la présence réelle et de la transsubstantiation dans l'esprit de ses apôtres, par les termes dont il se servit en instituant ce sacrement, leur esprit conçut sans peine, qu'il n'appelait fruit de la vigne, c'est à-dire vin, ce qu'il leur avait dit être son corps, que parce qu'il en avait l'apparence.

Mais si l'on se sert de ce même passage pour faire voir la nature de la matière que Jésus-Christ avait bénie, et dont il avait fait l'Eucharistie, l'esprit en conclut, non que c'était du vin apparent, mais que c'était de vrai vin, parce qu'alors l'impression naturelle du mot de *vin* n'est plus empêchée par aucune créance contraire. Aussi n'y a-t-il point de catholique qui ne crût bien raisonner, s'il disait, en montrant une hostie consacrée : Il paraît bien, par ce pain, que l'Eucharistie se fait dans l'Église romaine avec du pain sans levain, et non avec du pain levé. Cependant par le mot de *pain*, il entendrait la première fois un pain qui ne serait plus pain, mais le corps de Jésus-Christ ; puisqu'il appellerait de ce nom l'hostie consacrée ; et il entendrait de vrai pain, lorsqu'il le prononcerait la seconde et la troisième fois, puisqu'il désignerait la matière de l'Eucharistie avant la consécration. Tout cela se passe dans l'esprit sans presque qu'il s'en aperçoive, et sans qu'il y trouve le moindre embarras. Et il y a bien moins de difficulté à passer ainsi d'une notion à une autre, sans se confondre, qu'il n'y en a à le démêler, et à le faire comprendre.

Il est donc clair que l'unique but de Clément d'Alexandrie est de prouver que ce fut du vin que Jésus-Christ bénit, et non de l'eau ; qu'il ne prouve ni direc-

tement ni indirectement qu'il ait bu de vrai vin dans l'Eucharistie, et que ces arguments, si solides et en si grand nombre, qu'Aubertin reproche au cardinal du Perron de n'avoir pas vus, ou d'avoir dissimulés, ne sont que des sophismes de ce ministre.

Ce n'est pas qu'il eût sujet de tirer un grand avantage de ce passage, quand Clément d'Alexandrie y aurait dit formellement, que Jésus-Christ but du vin dans la célébration de l'Eucharistie. La bonne foi voudrait toujours qu'on examinât par la doctrine des premiers siècles, ce qu'il aurait entendu par ce vin. Et ainsi, comme l'on trouverait que l'on y croyait que ce *vin* était changé au sang de Jésus-Christ, on en conclurait que c'était en ce sens que cet auteur l'aurait pris; car cette créance n'empêche nullement que l'on ne se serve de ces termes. On dit que l'on boit du vin dans l'Eucharistie, parce que l'on y prend une chose qui ne se distingue pas sensiblement du vin, et qui en a les effets. Quand il est question de remarquer précisément ce qu'elle est, on en parle selon la foi. Mais quand il n'en est pas question, on parle le langage où la nature nous porte.

Aubertin en propose lui-même deux exemples, qui lui auraient pu apprendre de quelle sorte on parle quand on parle naturellement, si la préoccupation ne l'avait point porté à en abuser.

Il apporte (pag. 944) que l'auteur de la Vie de S. Genoulphe, qu'il place à l'entrée de l'onzième siècle, c'est-à-dire en un temps où l'on brûlait ceux qui ne croyaient pas la transsubstantiation, et où Berenger disait *que l'Église était périe*, parce que tout le monde la croyait, n'a pas laissé d'écrire *que ce saint a passé le reste de sa vie, depuis son ordination, sans boire de vin, excepté ce qu'il en prenait en célébrant le divin sacrement.* Et dans la page 958, il cite les paroles d'une chronique écrite à la fin de l'onzième siècle, c'est-à-dire après Bérenger, par lesquelles l'auteur dit, qu'il a vu dans un certain monastère un moine, nommé Litterius, d'une abstinence si admirable, que, par l'espace de dix ans, *il ne but ni vin ni eau, excepté ce qu'il en prenait dans l'Eucharistie.*

Est-ce que ces auteurs, qui écrivaient en un temps où la transsubstantiation était reconnue par toute l'Église, ne la croyaient pas eux-mêmes? C'est une conséquence qu'Aubertin seul était capable de tirer, mais qui ne viendra jamais dans l'esprit d'une personne judicieuse.

Puis donc qu'il est visible que la nature porte à ce langage, aussi bien ceux qui sont persuadés de cette doctrine, que ceux qui ne le seraient pas, et qu'on n'a point fait difficulté de s'en servir dans les temps mêmes où l'erreur contraire était punie des plus rigoureux supplices, quel sujet y aurait-il de s'étonner quand Clément d'Alexandrie aurait usé de ce langage? Et quel lieu y a-t-il d'abuser, comme fait M. Claude, d'un passage d'Origène qui s'en sert effectivement, en disant, *que Jésus-Christ ne but point de vin dans la célébration de l'Eucharistie, parce qu'il approchait de l'autel* (Origen., hom. 7 in Levit.)? Car n'est-ce pas boire du vin, selon le langage des hommes, que de boire l'Eucharistie, quoique l'Eucharistie ne soit pas du vin; comme c'est offrir du pain que d'offrir l'Eucharistie, selon ce même langage, quoique l'Eucharistie ne soit pas du pain? Et comme tant de Pères nous assurent, que Jésus-Christ, en offrant l'Eucharistie, a accompli le sacrifice de Melchisédech, et celui des pains de proposition qui la figuraient, quoiqu'ils nous disent en même temps, que ce qu'il offrait était son corps même, qui a succédé à tous ces sacrifices, il n'est aussi nullement étrange qu'Origène ait cru, par une pensée qui lui est particulière, que Jésus-Christ, en s'abstenant de participer à l'Eucharistie, lorsqu'il était sur le point de se sacrifier lui-même, ait observé la défense qui était faite aux prêtres de l'ancienne loi, de boire du vin lorsqu'ils devaient s'approcher de l'autel, quoiqu'il ait reconnu en même temps, avec toute l'Église de son temps, que le vin dont, selon lui, Jésus-Christ ne voulut pas boire par cette raison mystérieuse, était son vrai sang. Et c'est aussi ce qu'il nous enseigne (hom. 5 de divers. Evang.) par ces paroles célèbres: *Quand vous prenez le saint aliment et cette viande incorruptible; quand vous jouissez de ce pain et de ce breuvage de vie, vous mangez le corps, et vous buvez le sang du Seigneur. Humiliez-vous donc vous-mêmes, et imitant le centenier, dites-lui: Seigneur, je ne suis pas digne que vous entriez dans ma maison. Car lorsqu'il est reçu indignement, il y entre pour votre condamnation.*

CHAPITRE VI.

Examen du passage de S. Jérôme tiré de sa lettre à Hédibie.

Je ne sais si je dois nommer le dernier passage que nous examinerons ici, une objection ou un éclaircissement. Si l'on en croit Aubertin, c'est un *nœud gordien* pour les catholiques: *Nodus hic Gordio strictior* (p. 584). Mais je prétends, au contraire, que c'est un sophisme puéril, qui ne peut servir qu'à éclaircir tout ce que nous avons dit sur cette matière. Le lecteur en jugera.

Une dame nommée Hédibie, qui demeurait aux extrémités des Gaules, avait envoyé un homme exprès à Jérusalem, pour consulter S. Jérôme touchant quelques questions, tant sur la vie d'une veuve chrétienne, que sur l'Écriture.

La seconde de ces questions regardait ces paroles de Jésus-Christ: *Je vous dis que je ne boirai plus de ce fruit de vigne, jusqu'au jour que j'en boirai de nouveau avec vous dans le royaume de mon Père.* S. Jérôme ayant dessein d'éclaircir ce passage, commence sa réponse par cette remarque, dont Aubertin tire son *nœud gordien: Quelques-uns*, dit-il, *ont bâti sur ce passage la fable de mille années, pendant lesquelles ils prétendent que Jésus-Christ régnera corporellement sur la terre, et qu'il boira du vin, qu'il n'aura point bu depuis ce temps-là, jusqu'à la consommation des siècles.*

C'est sur cela qu'Aubertin forme cet argument. Les défenseurs de cette opinion croyaient que Jésus-Christ boirait durant mille ans du même vin dont il

avait bu dans l'Eucharistie. Or le vin qu'ils croyaient qu'il boirait durant ces mille ans, était de vrai vin. Donc ils croyaient que Jésus-Christ avait bu de vrai vin dans l'Eucharistie. Cependant, ajoute-t-il, plusieurs des anciens Pères, comme Papias, S. Justin, S. Irénée, Tertullien, Apollinaire, Lactance, Victorien, Sévère, ont été du même sentiment qu'eux. Donc tous ces Pères ont cru que Jésus-Christ avait bu de vrai vin dans l'Eucharistie.

Il enchérit sur ce premier raisonnement par ce second : S. *Jérôme*, dit-il, *était d'accord avec tous ces Pères touchant la nature du vin que Jésus-Christ avait bu dans l'Eucharistie, et ne différait d'eux que dans la conséquence qu'ils en tiraient. Or ces Pères croyaient que Jésus-Christ avait bu de vrai vin dans l'Eucharistie. Donc S. Jérôme le croyait aussi.*

Pour faire voir l'absurdité de ce prétendu *nœud gordien*, il ne faut que proposer un argument semblable, où la fausseté soit toute visible. Supposons pour cela qu'un homme partant pour aller à la cour, montre à ses amis le portrait du roi, en disant, qu'il espère avoir l'honneur dans deux mois de saluer ce grand prince : je demande si l'on ne se moquerait pas d'un homme, qui, sur ce discours, formerait ce raisonnement :

Cet homme dit qu'il saluera dans peu de temps le même roi qu'il a montré à ses amis. Or le roi qu'il prétend saluer dans peu de temps est un roi vivant, réel et effectif, et non pas une peinture. Donc ce roi qu'il a montré à ses amis, est un roi vivant, et non pas une peinture. Cet argument est si ridicule, que personne ne voudrait prendre la peine de démêler la petite subtilité sur laquelle il est fondé. Cependant il est tout aussi bon que celui qu'Aubertin propose comme un *nœud gordien.*

L'illusion consiste, en ce que le mot de roi est équivoque. Car, dans la première proposition, l'esprit de ceux qui l'entendent est déterminé à le prendre pour un roi en peinture, parce qu'on l'applique à un portrait que l'on montre ; et il se prend pour un roi véritable, quand on en parle sans l'appliquer à aucun sujet qui change la signification naturelle.

Or cette même illusion se rencontre dans l'argument d'Aubertin. Car l'esprit de ces Pères dont il s'agit, était déterminé de même, par la créance qu'ils avaient que le vin était changé au corps de Jésus-Christ, à prendre le mot de *fruit de vigne* pour un vin apparent, quand on l'appliquait à l'Eucharistie, et à le prendre dans sa signification ordinaire, quand on en faisait un usage qui ne les obligeait pas d'en changer le sens.

M. Claude répondra peut-être qu'on suppose la question, qui est, qu'il y eût une créance distincte de la transsubstantiation dans l'esprit des Pères, qui les portât à prendre ces mots de *fruit de vigne* en deux sens différents.

Je réponds, que je ne suppose que ce que j'ai droit de supposer, et que ce que j'ai prouvé d'une manière invincible. Mais si l'on ne veut pas avoir égard à ce que l'on a prouvé, je dis qu'il est toujours visible par cette réponse, que, supposé que les Pères aient eu la transsubstantiation dans l'esprit, ils ont pu très-naturellement se servir de ce langage sans y faire aucun préjudice. Et par conséquent il ne saurait rien conclure par cet argument, qu'en supposant qu'ils ne l'y aient pas eue, c'est-à-dire en supposant la question : de sorte qu'il se trouve que ce *nœud gordien* est une pure pétition de principe, qui ne peut rien prouver qu'en supposant que les Pères n'aient pas cru la transsubstantiation. Aubertin est d'autant plus inexcusable dans l'abus qu'il fait de ce passage, qu'il avait dans son opinion même l'exemple de ce même mot, pris en deux sens différents. Car il rapporte lui-même le sentiment de plusieurs Pères, qui enseignent, *que quand Jésus-Christ dit qu'il ne boirait plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce qu'il en bût de nouveau dans le royaume de son Père avec ses apôtres*, il n'entendait point par ce *vin nouveau*, un vin matériel et sensible, mais un vin métaphorique ; c'est-à-dire ce torrent de délices dont les saints seront enivrés dans le paradis. S'il est donc possible, selon lui, que ces mêmes mots de *fruit de vigne* soient pris dans la première partie pour un vin réel, et dans la seconde pour un vin métaphorique, pourquoi ne sera-t-il pas possible qu'ils aient été pris par ces Pères en deux sens différents ; c'est-à-dire, dans la première partie pour un vin apparent, et dans la seconde pour un vin véritable?

Mais ce qui achève de convaincre sa mauvaise foi, ou son peu d'intelligence, est de s'être servi de l'autorité de S. Jérôme pour appuyer ce sophisme, et de nous avoir donné pour principe, que ce Père avait le même sentiment à l'égard de l'Eucharistie que les Pères qui ont été dans l'opinion des millenaires. Car, au lieu qu'il forme de là ce raisonnement : S. Jérôme a eu le même sentiment de l'Eucharistie que ces Pères qui ont été dans la doctrine des millenaires ; or ces Pères ont cru qu'il y avait de vrai vin dans l'Eucharistie ; donc S. Jérôme l'a cru aussi, il nous donne sujet de faire un raisonnement tout contraire, mais plus concluant que le sien, en nous servant de ce même principe :

S. Jérôme a été du même sentiment à l'égard de l'Eucharistie que les Pères qui ont été dans celui des millenaires ; or, S. Jérôme a cru que le vin de l'Eucharistie était le sang même de Jésus-Christ ; donc ces Pères l'ont aussi cru.

Ce raisonnement est aussi bon que celui d'Aubertin quant à la forme ; mais il y a cette différence quant à la matière, qu'au lieu que ce qu'Aubertin dit de ces Pères, qui ont été dans l'opinion d'un règne temporel de Jésus-Christ pendant mille années, qu'ils ont cru qu'il y avait de vrai vin dans l'Eucharistie, n'est fondé que sur un sophisme qui suppose la question, comme nous l'avons montré, la proposition que j'ai avancée, qui est, que S. Jérôme a cru que le vin de l'Eucharistie était le sang même de Jésus-Christ, est fondée sur les paroles mêmes de S. Jérôme. Car après avoir

rapporté l'usage que ces auteurs faisaient de ce passage, *je ne boirai plus*, etc., il ajoute ce qui suit, pour exprimer son sentiment et celui de l'Église. *Mais pour nous*, dit-il, *apprenons que le pain que Notre-Seigneur rompit, et qu'il donna à ses disciples, est le corps de notre Sauveur, puisqu'il dit lui-même à ses disciples :* PRENEZ, MANGEZ, CECI EST MON CORPS : *et que c'est de même de ce calice dont il est dit : Buvez en tous, ceci est mon sang du Nouveau-Testament qui sera versé pour plusieurs. C'est ce calice dont nous lisons dans le prophète : Je prendrai le calice du salut ; et ailleurs : Que votre calice qui enivre de délices est excellent ! Si donc le pain qui est descendu du ciel est le corps du Seigneur, et si le vin qu'il donna à ses disciples est le sang du Nouveau-Testament, qui a été versé pour plusieurs en la rémission des péchés; rejetons les fables judaïques, et montons avec le Seigneur dans le grand cénacle du Nouveau-Testament, pour nous enivrer en célébrant la Pâque avec lui d'un vin de sobriété. Car le royaume de Dieu n'est ni viande ni breuvage ; mais justice, joie et paix dans le St-Esprit. Et ce n'est pas Moïse qui nous a donné le pain véritable ; mais le Seigneur Jésus-Christ qui assiste lui-même à son festin, et qui est le festin même, qui mange et est mangé. C'est lui dont nous buvons le sang ; et sans lui nous ne le saurions boire. C'est du fruit de cette véritable vigne de Sorec, c'est-à-dire élue, que nous foulons tous les jours dans nos sacrifices un vin nouveau, pour le boire dans le royaume de son Père, non dans la vieillesse de la lettre, mais dans la nouveauté de l'esprit.*

Je ne sais ce qu'on pourrait désirer de plus formel et de plus précis que ces paroles de S. Jérôme, pour nous assurer de ce qu'il croyait de ce vin, dont Jésus-Christ dit, qu'il ne boirait que dans le royaume de son Père.

Il ne se contente pas de dire que ce pain est le corps de Jésus-Christ, et que ce vin est son sang. Il dit que ce pain est descendu du ciel, ce qui est l'épithète propre de Jésus-Christ même, et qui ne se peut appliquer au pain, supposé qu'il demeurât pain. Il dit que ce vin est le fruit de la vigne de Sorec ; c'est-à-dire Jésus-Christ. Enfin il dit que Jésus-Christ est lui-même le festin qu'il nous fait, *ipse conviva et convivium* ; c'est-à-dire qu'il ne nous y présente que son corps, et qu'il le reçoit par nous.

Voilà l'auteur qu'Aubertin a choisi pour l'interprète de l'opinion des millenaires. Il n'y a donc qu'à lui accorder son principe, qui est, que S. Jérôme avait le même sentiment qu'eux touchant la nature de l'Eucharistie. Mais il nous permettra d'en conclure, que puisque S. Jérôme marque si clairement que ce pain et ce vin sont le véritable corps et le véritable sang de Jésus-Christ, la raison veut qu'on croie le même des Pères qui ont été dans l'opinion des millenaires.

LIVRE CINQUIÈME.

CHAPITRE PREMIER.

Deux injustices des ministres sur le sujet de Théodoret.

Nous allons maintenant entrer dans ces fameuses objections que les ministres tirent de Théodoret, et de trois autres auteurs qui ont parlé comme lui, et nous tâcherons de leur rendre sur ce sujet toute la justice qui leur est due.

Car nous sommes persuadés que la sincérité chrétienne, et l'amour qu'on doit avoir pour la vérité, ne permettent jamais qu'on se dispense de parler des choses selon ce qu'elles sont ; c'est-à-dire de traiter les choses claires de claires, les obscures d'obscures, les raisons fortes de fortes, et les faibles de faibles, en donnant à chacune le rang qu'elles méritent.

C'est donc pour s'acquitter de ce devoir qu'on reconnaît de bonne foi, que les objections dont il s'agit présentement méritent qu'on s'applique à les éclaircir, et qu'il n'est pas étrange que des gens prévenus contre la transsubstantiation, s'imaginent que ces passages y sont clairement contraires.

Si les ministres pouvaient s'assujétir à cette règle, notre dispute se passerait dans un examen tranquille de ces difficultés, et l'on tâcherait d'y apporter tout l'éclaircissement possible, sans y mêler aucune plainte, ni aucun reproche contre eux.

On les prierait seulement de considérer, que ces difficultés, quelles qu'elles soient, ne sont pas plus grandes que celles qu'on trouve dans Tertullien et dans quelques Pères anciens, sur la Trinité et sur plusieurs autres mystères ; et qu'étant de l'ordre de Dieu qu'il y en ait ainsi sur tous les points de la foi, celui de l'Eucharistie ne doit pas être exempt de cette loi générale, puisque Dieu a eu un dessein particulier de s'en servir pour humilier la raison de l'homme, et la faire plier sous son autorité souveraine.

Mais comme ces messieurs n'ont jamais pensé à se tenir dans les justes bornes de la dispute ; qu'ils triomphent toujours avec hauteur, et souvent même avec insulte ; que leur coutume est de faire passer les obscurités pour des clartés, les conjectures pour des démonstrations convaincantes, ils s'emportent tellement sur le sujet de Théodoret, ils poussent leurs raisonnements si fort au-delà de ce que les passages leur donnent lieu d'en conclure, que, quoiqu'il y ait de l'obscurité dans ces passages, on ne laisse pas d'être en droit de se plaindre de l'usage qu'ils en font, comme d'une injustice manifeste.

C'est ce que je prétends faire voir nettement dans la suite, où j'espère montrer premièrement, que Théodoret établit clairement la présence réelle ; et en second lieu, qu'il ne dit rien de contraire à la transsubstantiation, et que les ministres abusent de ses paroles contre son véritable sens.

Mais avant que d'entrer dans cette discussion, je remarquerai d'abord deux injustices considérables que les ministres commettent sur le sujet de cet auteur.

La première est particulière à Aubertin, qui abuse en un endroit avec beaucoup de mauvaise foi de ce que quelques catholiques ont dit de Théodoret; car ce ministre n'ignorait pas, que si quelques-uns de ceux qui ont écrit pour l'Église, ont avoué que Théodoret était favorable au sentiment de ceux de sa secte, ils ont tous borné cet aveu au seul point de la transsubstantiation; et qu'aucun ne l'a étendu à la présence réelle. Il rapporte lui-même leurs passages page 771, et il n'y en a aucun qui ne soit restreint à la transsubstantiation en termes formels. Cependant il a la hardiesse en un autre endroit de rendre l'aveu de ces auteurs général, et de s'en servir à l'égard des passages mêmes qui ne regardent que la présence réelle. Car pour montrer que ces paroles de Julius Firmicus : *Nous buvons le sang immortel de Jésus-Christ, le sang de Jésus-Christ est joint au nôtre*, ne s'entendent pas du vrai sang de Jésus-Christ, mais d'un sang mystique et métaphorique, ce qui ne regarde que la question de la présence réelle, il allègue que Théodoret l'appelle des mêmes noms, encore, dit-il, que les auteurs catholiques avouent qu'il a eu de mauvais sentiments de l'Eucharistie. Voici ses propres termes : *Il ne s'ensuit pas*, dit-il, *que cet auteur ait parlé en cet endroit du propre sang de Jésus-Christ; car Théodoret, qui, par l'aveu même des auteurs de la préface de ses Dialogues dans l'édition de Rome, d'Alanus, de Grégoire de Valence et autres, fait voir dans ses écrits qu'il a eu de mauvais sentiments sur l'Eucharistie, c'est-à-dire, qu'il a eu les mêmes que les réformés, ne laisse pas de l'appeler banquet immortel et viande immortelle.*

Il s'agit proprement de la présence réelle en cet endroit, et il n'allègue Théodoret qu'en supposant qu'il ne l'a pas crue, et que ces auteurs l'ont reconnu. Cependant il sait très-bien qu'ils n'ont jamais eu la moindre pensée d'attribuer cette erreur à Théodoret, et que, pour le convaincre de fausseté, il n'y a qu'à lire les endroits de leurs livres où il nous renvoie. Mais si cette mauvaise foi est particulière à Aubertin, l'autre injustice, qui consiste à abuser de l'autorité de Théodoret, est commune à tous les ministres. Il semble, de la manière qu'ils en parlent tous, que toute la question qui est entre l'Église et eux, se doive décider par cet auteur; que toutes les preuves que les catholiques apportent pour la transsubstantiation, ne doivent être comptées pour rien, si Théodoret y est contraire; et qu'enfin, en abandonnant l'examen de tout le reste de la tradition, il n'y ait pour trouver la vérité qu'à examiner le sentiment de cet auteur. Mais quelle ombre de justice et de raison y a-t-il dans ce procédé? L'église fait-elle dépendre sa doctrine d'un seul auteur, ou même d'un petit nombre d'auteurs? Ne puise-t-elle pas ses sentiments dans le corps entier de la tradition; et la raison fortifiée par l'expérience ne nous fait-elle pas voir, qu'il est très-possible que quelques Pères aient été moins exacts dans ce qu'ils ont écrit sur de certains points de foi, avant qu'ils eussent été parfaitement éclaircis? Pourquoi donc ne serait-il pas permis de dire sur ce sujet, ce que S. Jérôme dit sur ces erreurs que Rufin prétendait qu'on eût ajoutées aux écrits d'Origène : *Qu'il est possible que les Pères aient cru avec simplicité ces choses, ou qu'ils aient eu un autre sens que celui qui paraît dans leurs écrits, ou que ces écrits aient été corrompus peu à peu par l'ignorance des copistes; ou qu'enfin, avant la naissance des hérésies, ils aient parlé avec moins de précautions?*

Et cela a particulièrement lieu dans les points qui sont de la nature de celui de la transsubstantiation. Car comme nous avons remarqué ailleurs, le principal objet de notre foi étant Jésus-Christ même, résidant sur nos autels, l'esprit est moins porté à faire une réflexion expresse, si le pain y demeure ou s'il n'y demeure pas. Et quoique toutes les expressions de l'Église portent à croire qu'il n'y est plus, néanmoins avant que la chose eût été mise en question, il n'était pas impossible qu'un auteur se formât sur cela quelque opinion particulière, et qu'il l'exprimât ensuite dans ses écrits.

Mais, dit Aubertin, quelle apparence, ou que Théodoret ait ignoré le sentiment de l'Église de son temps sur l'Eucharistie, ou que le sentiment de l'Église fût douteux et incertain sur ce point?

Je pourrais renvoyer à M. Claude l'éclaircissement de cette demande d'Aubertin, puisqu'il a prétendu prouver depuis par ces subtilités, qu'il était très-possible, non seulement qu'un auteur, mais que presque toute l'Église eût demeuré pendant plusieurs siècles sans savoir expressément si Jésus-Christ était ou n'était pas réellement présent dans l'Eucharistie. Mais pour en juger sainement, il faut rejeter le sentiment de l'un et de l'autre comme visiblement excessif.

Car il n'est pas possible à la vérité, que dans un mystère capital comme celui de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, qui a dû être le principal objet d'un culte pratiqué par tous les fidèles, et dont la créance ou l'ignorance ont dû changer toute la disposition intérieure de l'esprit de chaque chrétien et même leurs actions extérieures; il n'est pas possible, dis-je, que toute l'Église, ou même un grand nombre de gens habiles, soient demeurés dans cette créance confuse, où M. Claude met l'Église pendant plusieurs siècles. Mais il est très-possible que dans un autre mystère moins capital, qui n'a pas dû par nécessité être expressément considéré par chaque fidèle, dont la connaissance ou l'ignorance ne change rien dans la disposition intérieure ni extérieure de personne, un évêque savant et tel qu'était Théodoret, se soit formé des pensées différentes de celles du commun de l'Église; qu'il les ait exprimées dans un livre, et qu'on les y ait laissées très-longtemps sans y faire aucune réflexion. Il ne faut pas être fort instruit des sentiments des anciens Pères, pour pouvoir dou t

que cela ne soit possible dans des matières qui frappent bien autrement l'esprit que la transsubstantiation, et dont il semble par conséquent que la connaissance devait être plus distincte.

Origène témoigne plusieurs fois dans son livre des Principes, qu'il n'a point eu dessein de s'éloigner de la créance commune de l'Église, et qu'il ne se donne la liberté de proposer ses pensées que sur les choses qu'il ne croyait pas établies par un consentement universel. On a même été longtemps sans l'attaquer sur plusieurs de ses erreurs, au moins avec cette force avec laquelle il a été depuis combattu; et il a reçu des grands hommes de l'Église, pendant plus d'un siècle, plus de marques d'estime que d'improbation. Est-ce qu'il faudra conclure de là, qu'il n'a point avancé d'erreurs, ou que l'Église de son temps était dans l'erreur aussi bien que lui? Combien y a-t-il de même d'autres opinions particulières dans les anciens auteurs, contre lesquels il ne paraît pas que personne se soit élevé, ni durant leur vie ni après leur mort? Et qui doit en être plus persuadé que les religionnaires, eux qui ont tant de soin de nous faire des catalogues des erreurs des Pères, et qui mettent entre ces prétendues erreurs presque tous les points que leur nouvelle église a rejetés, quoiqu'ils avouent sur la plupart, que jamais on n'en a fait de reproches à ceux qui les ont enseignés?

Qu'ils nous disent donc par quelle fantaisie il leur plaît de supposer que Théodoret, et deux ou trois autres auteurs, n'ont pu avoir sur la transsubstantiation des sentiments différents de celui de l'Église; et de quel droit ils nous veulent en même temps persuader que tous les dogmes qu'ils combattent dans l'Église romaine, ont été d'abord proposés par quelques Pères contre le sentiment commun des autres fidèles, sans qu'ils fassent voir que ces Pères aient été condamnés pour ces dogmes, ou seulement attaqués. Est-ce qu'ils n'auront jamais d'autre règle dans leurs sentiments que leur intérêt, leurs caprices ou leurs passions?

Il suffirait donc de leur dire, qu'on est beaucoup moins obligé de s'en rapporter à Théodoret sur la matière de la transsubstantiation, qu'ils ne le sont de reconnaître S. Grégoire de Nazianze, S. Grégoire de Nysse et S. Basile, pour juges sur la matière du culte des saints et de leurs reliques, S. Augustin sur l'état des enfants des fidèles qui meurent sans baptême, et S. Grégoire-le-Grand sur le purgatoire. Car au lieu qu'ils s'éloignent de la doctrine de ces grands saints, sans avoir de preuves que les autres Pères de leur temps aient enseigné le contraire, nous n'abandonnerions Théodoret et ces deux ou trois auteurs, s'il était vrai qu'il y eût quelque chose à redire à leur doctrine sur ce point, que pour nous attacher à l'autorité des autres Pères qui composent le corps de la tradition, et qui sont ainsi les témoins légitimes de la doctrine de l'Église.

Il est donc visible que la dispute touchant le sentiment de Théodoret, n'est ni capitale ni décisive, et que ce n'est point ce qui doit déterminer un homme sage à prendre parti dans ce différend; que c'est une injustice aux ministres d'en faire tant de bruit, et que, quand même les sentiments de cet auteur auraient été tels qu'il leur plaît de se les imaginer, cela ne les justifierait point d'hérésie, non seulement sur la présence réelle, mais même sur la transsubstantiation; parce que l'Église a d'autres règles pour en juger.

C'est ce que la seule vue de la vérité m'a obligé de déclarer, avant que d'entrer dans l'examen particulier des sentiments de cet auteur. Que si M. Claude, par le droit qu'il se donne souvent de pénétrer les pensées et les intentions des gens, prétend prendre ce discours pour une marque que l'on se défie de pouvoir répondre aux arguments que Théodoret fournit aux calvinistes, je le prie seulement de surseoir un peu ses conjectures, jusqu'à ce qu'il ait vu ce que j'ai à lui dire sur ce sujet, et peut-être qu'il changera de sentiment.

CHAPITRE II.

On rapporte tout au long les deux passages de Théodoret, tirés de son premier et de son second dialogue.

Les passages dont il s'agit sont tirés des dialogues que Théodoret a faits contre les Eutychiens, où il introduit un catholique, qu'il appelle orthodoxe, disputant avec un eutychien, à qui il donne le nom d'éraniste, c'est-à-dire mendiant, parce que ses opinions ne sont qu'un ramas de diverses hérésies.

Dans le premier de ces dialogues, qui a pour titre *l'Immeuble*, et où il prétend prouver contre l'eutychien, que le Verbe ne s'était point fait chair en se changeant en chair, parce qu'il est immuable; mais en se revêtant d'une chair, et en prenant une chair, il allègue divers passages de l'Écriture, pour montrer que cette chair, à laquelle le Verbe s'est uni, est toujours demeurée distincte du Verbe, et qu'elle ne lui tenait lieu que de voile et de vêtement.

Il apporte pour prouver qu'elle lui tenait lieu de voile, le passage de l'Epître de S. Paul aux Hébreux, où il dit que Jésus-Christ *nous a tracé une voie nouvelle par son voile;* c'est-à-dire par sa chair, où il est clair que la chair de Jésus-Christ est appelée voile.

Et pour prouver qu'elle tenait lieu de vêtement, il allègue ce passage tiré de la Genèse, où Jacob, en parlant du Messie, dit *qu'il lavera sa robe dans le vin, et son manteau dans le sang de la vigne;* prétendant que par cette robe et ce manteau, il faut entendre le corps de Jésus-Christ.

L'éraniste ayant répliqué que cela s'entend, non du corps de Jésus-Christ, mais de ses vêtements, même à la lettre, il le réfute de la manière qui suit:

L'orthod. Puisque vous dites que par cette robe et ce manteau, il faut entendre les vêtements mêmes; montrez donc où il est dit que Jésus-Christ a lavé ses vêtements dans le sang de la grappe de raisin.

L'ér. Montrez-nous aussi de votre côté, qu'il soit dit qu'il ait lavé son corps.

L'orthod. Répondez-moi, s'il vous plaît, en paroles mystiques et obscures. Car il y a peut-être ici des gens qui ne sont pas initiés aux mystères.

L'ér. Je vous entendrai et je vous répondrai dans cette vue.

L'orthod. Vous savez que Jésus-Christ s'est donné le nom de *vigne*.

L'ér. Oui, je sais qu'il a dit, *je suis la vraie vigne*.

L'orthod. Mais comment nomme-t-on le fruit de la vigne quand il est foulé?

L'ér. On le nomme du vin.

L'orthod. Quand les soldats ouvrirent le côté du Sauveur avec une lance, qu'est-ce que les Évangélistes nous disent qu'il en coula?

L'ér. Du sang et de l'eau.

L'orthod. Vous pouvez comprendre par là que c'est le sang du Sauveur qui est appelé *sang de la vigne*. Car si le Seigneur s'appelle vigne; et si le fruit de la vigne s'appelle vin; et si du côté du Seigneur il coula des fontaines de sang sur le reste de son corps, c'est avec beaucoup de raison que le prophète a prédit, qu'il laverait ses vêtements dans le vin, et son manteau dans le sang de la grappe. Car comme le fruit mystique de la vigne s'appelle, après la consécration, sang du Seigneur; de même le prophète a appelé sang de raisin le sang de la véritable vigne.

L'ér. Vous avez prouvé clairement ce que vous voulez, quoiqu'en paroles mystiques.

L'orthod. Quoique ce que j'ai dit jusqu'ici suffise pour prouver ce que j'ai prétendu, je ne laisserai pas d'ajouter encore une autre démonstration, pour confirmer davantage cette vérité.

L'ér. Je vous en serai fort obligé : c'est encore un avantage que je tirerai de votre entretien.

L'orthod. Vous savez que Jésus-Christ a appelé son propre corps du nom de pain?

L'ér. Je le sais.

L'orthod. Et qu'ailleurs il donne à sa chair le nom de froment?

L'ér. Je le sais aussi. Car il est dit dans l'Évangile : *L'heure est venue que le Fils de l'homme doit être glorifié; et si le grain de froment tombant en terre n'y meurt, il demeure stérile; mais s'il meurt, il devient capable de porter beaucoup de fruit.*

L'orthod. Mais dans l'institution des mystères, il appela le pain son corps, et le vin son sang.

L'ér. J'en conviens.

L'orthod. Cependant, selon la nature, le corps s'appelle corps et le sang sang.

L'ér. Oui sans doute.

L'orthod. Mais notre Sauveur a changé les noms. Il a donné au corps le nom de symbole, et au symbole le nom du corps; et s'étant donné à lui-même le nom de vigne, il a donné au symbole celui de sang.

L'ér. Ce que vous dites est très-vrai; mais je voudrais bien savoir quelle est la cause de ce changement des noms.

L'orthod. La raison en est claire à ceux qui sont initiés aux mystères; c'est que Jésus-Christ voulait que ceux qui participent aux divins mystères, ne considérassent pas la nature des choses qui s'y voient; mais que par ce changement de noms, ils crussent le changement qui se fait par la grâce. Car Jésus-Christ qui appelle son corps naturel *froment* et *pain*, et qui s'est lui-même nommé *vigne*, a honoré les symboles visibles du nom de son corps et de son sang, non en changeant la nature, mais en ajoutant la grâce à la nature.

L'ér. Quoique vous ayez exprimé des choses mystiques par des expressions mystiques, vous n'avez pas laissé d'expliquer très-clairement des choses qui ne sont pas connues de tout le monde.

L'orthod. Puis donc qu'il est constant que c'est le corps du Seigneur qui est appelé *robe* et *manteau* par le patriarche, et que nous avons commencé à parler des divins mystères; dites-moi en vérité, de quoi vous croyez que la viande sainte soit symbole et sacrement? Est-ce de la divinité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ou de son corps et de son sang?

L'ér. Il n'y a pas lieu de douter que ce ne soit des choses mêmes dont elle reçoit le nom.

L'orthod. Voulez-vous dire du corps et du sang?

L'ér. Oui sans doute.

L'orthod. Vous parlez comme un homme qui aimez la vérité. Car Jésus-Christ ayant pris le symbole, ne dit pas, ceci est ma divinité; il dit, *ceci est mon corps*. Il dit, *le pain que je donnerai est ma chair, que je donnerai pour la vie du monde*.

L'ér. Ce que vous dites est très-vrai; puisque ce sont les oracles mêmes de l'Écriture.

L'orthod. Mais si ces oracles sont vrais, il faut donc que Jésus Christ ait un corps?

L'ér. Est-ce que je dis qu'il était incorporel?

L'orthod. Vous confessez donc qu'il avait un corps?

L'ér. Je vous dis que le Verbe s'est fait chair; car c'est ce que l'Écriture m'apprend.

Voilà mot à mot le passage du premier dialogue de Théodoret. Celui que l'on cite du second regarde plus la transsubstantiation que la présence réelle. Mais comme il a beaucoup de rapport avec celui-ci, et qu'ils s'entr'éclaircissent mutuellement, je le rapporterai tout de suite. Théodoret y prétend de même convaincre l'eutychien, que le corps de Jésus-Christ n'est pas changé en la divinité; et il emploie pour cela un argument tiré de l'Eucharistie.

L'orthod. Dites-moi, je vous prie, les symboles mystiques qui sont offerts à Dieu par les prêtres, de quelle chose sont-ils symboles?

L'ér. Du corps et du sang du Seigneur.

L'orthod. Est-ce de son vrai corps ou non?

L'ér. De son vrai corps.

L'orthod. Fort bien. Car il faut que toute image ait son original, comme les peintres ne font qu'imiter la nature, et qu'ils tirent des choses visibles tout ce qu'ils représentent.

L'ér. Il est vrai.

L'orthod. Si donc les divins mystères sont les anti-

types d'un vrai corps, il faut que le corps du Seigneur soit encore corps, et qu'il ne soit pas changé en la nature de la Divinité, mais qu'il soit seulement rempli d'une gloire divine.

L'ér. Je suis ravi que vous ayez ouvert les discours des divins mystères : car je prétends vous montrer par là que le corps du Seigneur est changé en une autre nature. Répondez donc à la question que je vous vais faire.

L'orthod. Dites.

L'ér. Comment appelez-vous, avant l'invocation sacerdotale, le don que l'on offre?

L'orthod. Il ne faut pas le dire ouvertement, parce qu'il se peut faire que nous soyons écoutés par des personnes qui ne sont pas initiées.

L'ér. Répondez donc en termes couverts, si vous voulez.

L'orthod. Nous l'appelons un aliment fait de certains grains.

L'ér. Et comment nomme-t-on l'autre symbole?

L'orthod. On lui donne un nom commun, qui marque une sorte de breuvage.

L'ér. Et après la consécration, comment appelez-vous ces symboles?

L'orthod. Le corps et le sang de Jésus-Christ.

L'ér. Et vous croyez participer au corps et au sang de Jésus-Christ?

L'orthod. Oui je le crois.

L'ér. Donc comme les symboles du corps et du sang du Seigneur sont autres avant l'invocation sacerdotale qu'après; et que, par la consécration, ils sont changés et sont faits autres, de même le corps du Seigneur, après son ascension, a été changé en une essence divine.

L'orthod. Vous vous enveloppez dans les filets que vous avez vous-même tissus. Car les symboles mystiques ne quittent point leur propre nature, ils demeurent en leur première essence, et dans leur figure et dans leur forme. Ils sont visibles et palpables comme auparavant. Mais on conçoit par l'esprit qu'ils sont ce qu'ils ont été faits : on croit qu'ils le sont, et on les adore comme étant ce qu'on les croit. Comparez maintenant cette image avec son original, et vous verrez le rapport qu'il y a de l'un à l'autre : car il faut que la figure ressemble à la vérité. Le corps donc de Jésus-Christ garde sa première forme, sa première figure, sa première circonscription, et pour le dire en un mot, il a l'essence d'un corps. Mais après la résurrection il a été fait immortel et incorruptible, il s'est assis à la droite de Dieu, et toute créature l'adore, parce qu'il est appelé le corps du maître de la nature.

L'ér. Cependant le symbole mystique change son premier nom. Car on ne l'appelle plus comme on faisait auparavant; mais on le nomme le corps de Jésus-Christ. D'où il s'ensuit que la vérité qui répond au signe, doit être appelée Dieu, et non plus corps.

L'orthod. Vous vous trompez; car on ne l'appelle pas seulement *corps*, mais aussi *pain de vie*. C'est le Seigneur même qui l'a ainsi appelé. Et quant au corps même, nous l'appelons un corps divin, un corps vivifiant, le corps du Seigneur; voulant dire par-là que ce n'est pas le corps d'un homme ordinaire, mais le corps de Jésus-Christ qui est Dieu et homme.

Ces deux passages fournissent le sujet d'une dispute longue et embarrassée. Les ministres font de grands traités pour établir les conséquences qu'ils en tirent, et s'emportent contre ceux qu'ils réfutent avec une violence qui ne leur siérait pas trop bien, quand ils auraient raison. Aubertin appelle en un endroit M. de la Milletière *le plus audacieux et le plus ignorant de tous les hommes* (p. 784). Il dit qu'il n'y a *rien de plus étonnant que son aveuglement et son impudence* « *Stupendam hominis cæcitatem et impudentiam.* » Il dit d'un jésuite nommé Audebert, que c'est un prodige de hardiesse et de folie : *Audaciæne dixerim an insaniæ prodigium* (p. 785)? Il dit que les raisonnements du cardinal du Perron *ne sont que des illusions d'un esprit sophistique et sans solidité* (p. 774).

M. Claude lui-même, qui veut que les autres aient de si grands égards pour lui, et qui s'offense des termes dont on s'est toujours servi dans les disputes pour marquer les défauts de raisonnement, ne fait pas difficulté de dire d'un homme aussi célèbre que le cardinal du Perron, *que c'est un esprit qui ne s'est proposé que de fourber son adversaire, et de lui faire illusion* (M. Claude contre le P. Nouet, p. 483).

Mais la violence et l'emportement de ces ministres ne m'empêchera pas de leur soutenir qu'ils se trompent dans toutes les conséquences qu'ils tirent de ces passages, soit contre la présence réelle, soit contre la transsubstantiation. Et pour le faire avec plus d'ordre et de netteté, je traiterai séparément de ce qui regarde chacun de ces dogmes, en examinant d'abord ces passages par rapport à la présence réelle, et ensuite par rapport à la transsubstantiation.

CHAPITRE III.

Que ces passages de Théodoret bien entendus établissent clairement la présence réelle.

Ce qui fait qu'on s'égare dans l'intelligence des passages des auteurs, c'est qu'on les examine sans principes, sans règle et sans équité, et que l'on s'attache à un mot et à une clause séparée, sans les considérer par rapport à tout le corps de la doctrine de l'auteur et de celle de son siècle.

La raison veut que l'on fasse tout le contraire. Car comme il n'est nullement vraisemblable qu'un auteur ait été tantôt d'un sentiment sur une matière importante, et tantôt d'un autre, le sens véritable de chaque passage en particulier doit être tel, qu'il s'accorde avec toutes les autres expressions du même auteur. Et de même parce qu'il n'est pas aussi fort probable qu'un savant homme, tel qu'était Théodoret, eût sur le fond du mystère de l'Eucharistie des sentiments différents de ceux de l'Église de son temps, principalement à l'égard de la présence réelle,

il faut encore que le sens de chaque lieu soit conforme à la doctrine du siècle où il a vécu.

Ainsi la principale marque d'un sens véritable est, qu'il s'accorde avec toutes les autres expressions, ou du même auteur, ou de ceux que l'on suppose avoir été du même sentiment que lui. Et une grande marque de la fausseté d'un sens, c'est qu'il ne convienne qu'à un lieu particulier, et qu'il soit contraire à tous les autres, ou du même auteur, ou de ceux du même temps. De sorte que lorsque de deux sens, l'un convient à tous les passages généralement, l'autre ne se peut appliquer qu'à un lieu particulier, il est indubitable que le sens général et commun doit être infiniment préféré au sens particulier.

Il faut encore considérer, comme on l'a remarqué souvent ailleurs, que l'idée qui répond aux mots dont on cherche le sens, ne se doit pas prendre précisément de la signification littérale de chaque terme; parce qu'il y en a beaucoup auxquels l'esprit joint d'autres notions, et qui ne marquant d'eux-mêmes l'objet que l'on veut faire concevoir que par une de ses parties, nous le représentent néanmoins tout entier par l'habitude que l'esprit a de joindre certaines idées.

L'Écriture, par exemple, en nous disant que le Verbe s'est fait chair, n'a pas dessein seulement de nous faire entendre qu'il a pris une chair sans âme; mais elle veut dire qu'il a pris un corps et une âme. Or nous avons montré que les mots d'*image*, d'*antitype*, de *figure*, de *symbole*, de *sacrement*, de *mystère* étaient de ce genre, et celui de *changement* en est aussi; parce qu'il est déterminé sur le sujet de l'Eucharistie, à un changement substantiel, comme nous l'avons fait voir.

Si les ministres avaient suivi ces règles, ils n'auraient pas tant fait de bruit des objections qu'ils tirent de Théodoret contre la présence réelle.

La plus apparente est fondée sur ce que cet auteur dit dans son premier dialogue, *que comme le fruit mystique de la vigne s'appelle après la consacration sang du Seigneur, de même le prophète a appelé sang du raisin, le sang de la véritable vigne.*

Les ministres concluent de là, que comme le sang de Jésus-Christ n'est appelé par Jacob *sang du raisin* que par métaphore, de même, selon Théodoret, le fruit de la vigne n'est appelé *sang de Jésus-Christ* que par métaphore; que l'une de ces expressions n'est pas plus propre que l'autre, puisque Théodoret les compare ensemble; étant ridicule, disent-ils, s'il eût cru que le vin consacré fût réellement le sang de Jésus-Christ, qu'il eût comparé l'expression qui l'affirme avec cette autre expression de Jacob, où le sang de Jésus-Christ est appelé vin et sang du raisin, ce qui n'est que métaphorique; et qu'il eût dit encore, comme il fait dans la suite, *que Jésus-Christ a changé les noms; qu'il a donné aux symboles le nom de son corps et de son sang, et à son corps et à son sang le nom de symboles.* Car il y a bien changement de nom, à donner au corps et au sang de Jésus-Christ le nom de pain et de vin, puisqu'ils ne sont pas réellement pain et vin. Mais quel changement y a-t-il à appeler les symboles *le corps et le sang de Jésus-Christ*, s'ils sont réellement ce corps et ce sang?

On leur répond que Théodoret compare ces expressions dans ce qu'elles ont de semblable; mais qu'il n'en a pas pour cela ignoré les différences. La ressemblance consiste en ce que comme Jésus-Christ s'est appelé lui-même vigne et froment, et que le prophète appelle son sang du nom de sang du raisin, Jésus-Christ a de même donné le nom de son corps et de son sang à ce qui était pain et vin par sa nature; ainsi comme le nom de froment et de vigne et de vin ne convient point par nature à Jésus-Christ, de même il est vrai de dire, que le pain et le vin qu'il a appelés son corps et son sang, n'étaient pas par leur nature son corps et son sang.

Mais la différence consiste en ce que Jésus-Christ, en s'appelant *vigne*, n'a point été réellement changé en vigne; en s'appelant *pain*, ne s'est point rendu pain. Et ainsi il n'a point fait que les noms de pain et de vigne lui convinssent réellement; au lieu qu'en donnant au pain le nom de son corps, il l'a réellement changé en son corps; et en donnant au vin le nom de son sang, il l'a réellement changé en son sang. Et il a fait ainsi que les noms de *corps* et de *sang* convinssent réellement à ce qu'il a appelé son corps et son sang: de sorte que ces dernières expressions sont fondées sur un changement réel, et non pas les autres.

Il n'y a rien de moins imaginaire que la ressemblance et la différence de ces expressions; et l'on peut dire même en quelque sorte que l'on conçoit l'une et l'autre par différentes parties de l'âme: car on conçoit la ressemblance en suivant l'impression qui répond aux sens; c'est-à-dire, que l'on conçoit que comme Jésus-Christ s'appelle vigne, quoique les sens mettent une différence réelle entre lui et une vigne, de même il appelle le vin son sang, quoique les sens nous représentent ces deux choses comme deux êtres différents; et c'est en quoi consiste la ressemblance de ces expressions.

Mais c'est par la raison éclairée des lumières de la foi que l'on en conçoit la différence; parce que la foi ne nous apprenant point que Jésus-Christ soit changé en vigne, elle nous fait assez comprendre qu'il ne s'appelle *vigne* que par métaphore; au lieu que nous enseignant que le vin est réellement changé au sang de Jésus-Christ, elle nous fait concevoir que ce que l'imagination nous représente comme deux êtres, n'est qu'un même être, qui garde les apparences de vin, et qui est réellement le sang de Jésus-Christ.

La question doit donc consister uniquement à savoir si Théodoret, qui a marqué dans le passage allégué la ressemblance qui se trouve entre ces expressions, a reconnu ou ignoré les différences que les catholiques y mettent. Les catholiques sont en droit de supposer qu'il les a reconnues, puisque tous les Pères les ont reconnues; et que sachant tous que Jésus-Christ s'est appelé vigne, ils n'ont jamais dit que Jésus-Christ se

fût changé en vigne. Ils n'ont jamais exhorté personne à croire que Jésus-Christ fût une vigne. Ils n'ont jamais dit qu'il n'en fallait point douter, malgré la répugnance de notre raison et de nos sens. Ils n'ont jamais dit que depuis qu'il s'était appelé vigne, il n'était plus celui qui était né d'une Vierge ; mais qu'il était ce qu'il s'était fait en se donnant ce nom. Ils n'ont point entrepris de prouver la possibilité du changement de Jésus-Christ en vigne : ils n'en ont allégué aucun exemple ; au lieu qu'ils n'ont rien oublié de tout cela à l'égard de l'Eucharistie : qu'ils nous ont avertis expressément que le pain était changé au corps de Jésus-Christ et le vin en son sang, et qu'ils ont marqué en une infinité de manières qu'ils entendaient par ce changemennt un changement réel et substantiel.

Il n'y a donc qu'à demander aux ministres, s'ils veulent joindre Théodoret aux autres Pères, ou l'en séparer. S'ils l'en séparent, quelle sera l'autorité et le poids d'un auteur opposé à tous les Pères ? S'ils l'y veulent joindre, qu'ils nous permettent donc d'attribuer à Théodoret les pensées des autres Pères, et de supposer, qu'encore qu'il n'ait pas précisément marqué dans cet endroit les différences qu'ils ont reconnues entre ces expressions, il n'a pas laissé de les reconnaître aussi bien qu'eux.

Qu'ils ajoutent donc à ce passage ce que l'on doit croire que Théodoret a certainement pensé, et ils verront si leur difficulté pourra subsister.

Mais il n'est pas besoin d'autres interprètes pour faire connaître la pensée et le véritable sens de Théodoret, que Théodoret même. Et pour en convaincre tout le monde, je demande si l'on pourrait dire raisonnablement que ce passage eût une difficulté considérable, et qu'il fût contraire à la présence réelle, si Théodoret s'y était exprimé de cette sorte : Jésus-Christ a fait un changement de noms. Il s'est donné à lui-même le nom des symboles de son corps et de son sang, en s'appelant *pain, froment* et *vigne ;* et il a donné aux symboles les noms de son corps et de son sang. Mais il y a cette différence qu'en s'appelant *vigne,* il n'a point voulu nous faire croire qu'il fût en effet une vigne, ni qu'il fût changé en vigne, ni que celui qui le reçoit reçût une vigne. Il n'a point voulu être adoré comme étant devenu vigne ; au lieu que non seulement il a appelé le pain son corps et le vin son sang ; mais qu'il veut encore que nous croyions que le pain est le corps de Jésus-Christ par changement ; et que par ce changement le pain est fait le corps de Jésus-Christ. De sorte que nous sommes obligés de le croire corps de Jésus-Christ, de le concevoir comme corps de Jésus-Christ, de l'adorer comme corps de Jésus-Christ, de le recevoir comme corps de Jésus-Christ. Qu'ainsi non seulement ce changement effectif est la cause de ce que nous appelons le pain corps de Jésus-Christ, mais aussi de ce que Jésus-Christ s'est donné les noms de vigne et de froment, et de ce que Jacob appelle son sang du nom de vin ; ces expressions étant toutes fondées sur ce qu'il devait changer le pain et le vin en son corps et en son sang.

Je demande encore une fois aux ministres si ce passage, ainsi exprimé, leur semblerait fort propre pour persuader que Théodoret n'a point cru la présence réelle, et qu'il a voulu que le vin ne fût le sang de Jésus-Christ que comme Jésus-Christ est une vigne ? Cependant je n'y ai rien mis qui ne soit pris de Théodoret même dans ces deux dialogues. Il est vrai qu'il dit que *le vin mystique est appelé sang de Jésus-Christ, comme le sang de Jésus-Christ est appelé vin, et* que *le Seigneur a changé les noms, en se donnant les noms des symboles, et donnant aux symboles les noms de son corps et de son sang.* Et cela prouve seulement qu'il a reconnu la ressemblance de ces expressions : ce qui n'est pas en question.

Mais n'a-t-il pas aussi reconnu la différence ? Ne dit-il pas que *Jésus-Christ a changé les noms, afin que par ce changement de noms ils crussent le changement qui se fait par la grâce ?* Il veut donc qu'on reconnaisse un changement pour fondement de ces expressions. Mais où se fait ce changement ? Est-ce dans Jésus-Christ, afin qu'on l'appelle *vigne,* ou dans le pain et le vin, afin qu'on les appelle *corps et sang* de Jésus-Christ ?

Les ministres mêmes l'entendent d'un changement qui se fait dans les mystères ; et Théodoret le déclare expressément : car il parle de ceux qui participent aux mystères : il leur défend de s'arrêter à la nature des choses qui s'y voient, et il les oblige de croire le changement qui s'y fait.

Voilà donc déjà une différence reconnue par Théodoret. Jésus-Christ ne s'est point appelé vigne pour nous obliger à croire qu'il est changé. Et au contraire il appelle le pain son corps et le vin son sang, pour nous obliger à croire un changement.

Mais voyons quel est ce changement et par quels caractères Théodoret le désigne. C'est déjà, selon lui, un changement qui se conçoit par l'esprit. *On conçoit,* dit-il, *par l'esprit, que les symboles sont ce qu'ils ont été faits ; on croit qu'ils le sont, et on les adore comme étant ce qu'on les croit.*

Théodoret reconnaît expressément tout cela du pain et du vin, que l'on appelle corps et sang de Jésus-Christ ; et il ne reconnaît rien de tout cela à l'égard de Jésus-Christ, qui s'appelle vigne et froment. Il ne concevait point par l'esprit qu'il eût été fait vigne et froment : il ne croyait point par la foi qu'il eût été fait vigne ou froment ; et s'il l'adorait comme Jésus-Christ, il ne l'adorait point comme ayant été fait ni froment ni vigne. On ne peut donc pas dire qu'il ne reconnût point de différence entre ces expressions qu'il compare.

Mais ce n'est pas encore tout. Il s'agit de savoir ce que *l'on conçoit* que l'Eucharistie *est faite,* selon Théodoret ; *ce que l'on croit qu'elle est faite,* et en quelle qualité on l'adore quand *on l'adore comme étant ce que l'on croit qu'elle a été faite.* Je ne prétends pas ici faire fort sur le mot d'adorer : il est équivoque dans les anciens, aussi bien que celui de *vénérer.* Et M. Claude eu spovait épargner la peine de substituer partout

avec tant de soin le mot de *vénération*, au lieu de celui d'adoration. C'est par l'objet qu'il faut juger de la signification de ce terme. S'il se rapporte à la chair de Jésus-Christ, il signifie une adoration souveraine. Si c'est à un simple signe, ce n'est qu'une adoration subalterne, et une vénération telle qu'on la peut rendre à des créatures.

Ce qu'il faut donc premièrement décider, c'est la nature de cette chose que l'on affirme des symboles, et dont Théodoret dit, que *l'on conçoit par l'esprit que les symboles sont ce qu'ils ont été faits, comme l'on croit qu'ils le sont, et qu'on les adore ou révère comme étant ce qu'on les croit.*

Si on le demande à M. Claude, la question sera bientôt vidée; car il s'en démêle bien facilement. *Il ne faut pas,* dit-il, *rêver long-temps pour le deviner; c'est qu'on conçoit par l'entendement qu'ils sont les mystères du corps de Jésus-Christ; qu'on les croit tels et qu'on les révère en cette qualité.* Mais il est à craindre aussi qu'on ne devine mal, quand on ne rêve pas assez, et qu'on propose au hasard ses premières rêveries; et M. Claude en peut servir d'exemple en cette rencontre.

Car il est indubitable que quand Théodoret dit que *l'on conçoit qu'ils sont ce qu'ils ont été faits,* νοεῖται ἅπερ ἐγένετο, c'est la même chose que s'il avait dit qu'*ils ont été faits le corps et le sang de Jésus-Christ, et* que *l'on conçoit qu'ils le sont.*

Que quand il dit qu'*on croit qu'ils le sont,* καὶ πιστεύεται, c'est comme s'il avait dit qu'*on croit qu'ils sont le corps et le sang de Jésus-Christ.*

Et que quand il dit qu'*on les adore comme étant ce qu'on les croit,* c'est la même chose que s'il s'était ainsi exprimé: *On les adore comme étant le corps et le sang de Jésus-Christ, et l'on croit qu'ils le sont.* En un mot, il est certain que les termes à quoi les pronoms relatifs se rapportent dans l'expression de Théodoret, sont ceux de *corps et de sang de Jésus-Christ,* et non pas ceux de *mystères du corps et du sang de Jésus-Christ,* dont M. Claude se sert pour embrouiller ce passage.

Cela est si vrai et si constant, qu'Aubertin même reconnaît que les mots qu'il faut suppléer sont ceux *de corps et de sang de Jésus-Christ.* Théodoret, dit-il, *a raison de dire, que l'on conçoit et que l'on croit que les symboles mystiques sont après la consécration ce qu'ils ont été faits; c'est-à-dire, le corps et le sang de Jésus-Christ.* « Theodoretus *verè quidem ait symbola mystica post consecrationem intelligi, et credi illa quæ facta sunt, nempe Christi corpus et sanguinem.* »

Aussi n'y avait-il pas moyen de désavouer que ce ne fût en cette manière qu'il fallait suppléer à cette proposition, et que les mots que les pronoms relatifs rappellent dans la mémoire ne fussent ceux *de corps et de sang de Jésus-Christ.* Car il est clair que cette expression de Théodoret, *on croit que les symboles sont ce qu'ils ont été faits,* est prise du langage des Liturgies et de l'invocation que le prêtre fait, dont il est fait mention trois lignes auparavant. Or par cette invocation on demandait expressément à Dieu qu'*il fît le pain et le vin le corps et le sang de Jésus-Christ,* et non le *mystère du corps et du sang.* Et c'est ce que l'on a prouvé amplement dans le second tome de cet ouvrage (ci-dessus, part. 1 de ce vol., l. 6, c. 1).

Il ne servirait de rien de disputer de l'antiquité des Liturgies que l'on y cite; puisqu'il paraît par les Constitutions de Clément, par Eusèbe de Césarée, par S. Cyrille de Jérusalem, par S. Gaudence et par S. Augustin, que c'était là le langage de l'Église du temps de Théodoret.

Il est donc certain que Théodoret ayant fait mention de la prière par laquelle le prêtre demandait à Dieu qu'*il fît le pain et le vin son corps et son sang,* ou *son corps même et son sang même,* comme porte la Liturgie de S. Basile; et ajoutant ensuite qu'*on conçoit* et qu'*on croit ce qu'ils ont été faits,* portait l'esprit de tous ceux qui le lisaient à suppléer à cette proposition par les paroles de la Liturgie, et à la prendre dans le même sens que s'il eût dit expressément, que *l'on conçoit* et que *l'on croit qu'ils sont le corps et le sang de Jésus-Christ, qu'ils ont été faits.*

Cela paraît même évidemment par la suite de Théodoret, sans ce rapport à la Liturgie. Car l'éraniste ayant fait confesser à l'orthodoxe qu'après la consécration les symboles, qui s'appelaient *pain et vin* auparavant, s'appellent *corps et sang de Jésus-Christ;* pour montrer que ce n'était point d'un simple nom qu'il parlait, mais d'un nom joint à l'effet, il en conclut qu'*il faut donc croire que l'on reçoit le corps et le sang de Jésus-Christ,* et il le fait confesser à l'orthodoxe. *Et vous croyez,* lui dit-il, *que vous recevez le corps et le sang de Jésus-Christ. Oui je le crois,* répond l'orthodoxe.

De cette première conséquence l'éraniste en tire une autre, qui est, que le pain est donc changé. Car il n'avait fait avouer à l'orthodoxe que l'on recevait le corps de Jésus-Christ, qu'afin d'avoir droit de conclure, comme il fait, que *les symboles sont autres avant la consécration, et qu'après la consécration ils sont changés.*

Ainsi il y a, selon Théodoret, un ordre de conséquence entre ces trois propositions: *Le pain est appelé le corps de Jésus-Christ; l'on reçoit le corps de Jésus-Christ en recevant le pain; le pain est donc changé.* La première produit la seconde, et la seconde produit la troisième.

Cependant il est clair que l'on ne saurait conclure, de ce que le pain est appelé corps de Jésus-Christ, que l'on reçoit le corps de Jésus-Christ en recevant le pain, si l'on ne conçoit qu'il n'est pas simplement appelé corps de Jésus-Christ, mais qu'il l'est réellement. Car qui a jamais conclu de ce que l'agneau pascal était le mystère et la figure du passage, que l'on recevait donc le *passage* en mangeant l'agneau?

De même si cette réception du corps de Jésus-Christ n'était qu'intellectuelle, et par le moyen de la foi, il serait impertinent de conclure, de ce qu'on reçoit spirituellement le corps de Jésus-Christ en re-

cevant le pain, que le pain est donc changé. Car quel ministre a jamais conclu de ce que l'on reçoit, comme ils disent, Jésus-Christ en quelque sorte en écoutant la parole des prédicateurs, que cette parole est donc changée ?

Il s'ensuit de là, que quand l'éraniste conclut que le pain est changé, il entend qu'il est changé au corps de Jésus-Christ, selon le langage de tous les Pères, et qu'il faut suppléer à ces paroles dont il se sert μέτα γε τὴν ἐπίκλησιν μεταβάλλεται; les symboles sont changés après l'invocation; et les entendre comme s'il avait dit, les symboles sont changés au corps de Jésus-Christ; puisque, comme nous avons remarqué, ces paroles ne sont qu'une conclusion de ce que l'éraniste avait fait confesser à l'orthodoxe, qu'*il croyait recevoir le corps de Jésus-Christ*. Et cela étant, il est visible que ce que Théodoret ajoute ensuite, que *l'on croit que les symboles sont ce qu'ils ont été faits*, ne signifie que la même chose, que ce qu'il avait exprimé par ce mot, *sont changés*. Ainsi comme il est clair que Théodoret a voulu dire que les symboles sont changés au corps de Jésus-Christ, il est clair aussi qu'il a voulu dire qu'ils sont faits le corps de Jésus-Christ. Tout cela a un rapport et une liaison indissoluble de sens et d'expression.

Si l'on ajoute à cela l'éclaircissement qu'on peut tirer de tous les autres Pères pour déterminer le sens de ces mots, *le pain est changé au corps de Jésus-Christ, et il est fait le corps de Jésus-Christ*, il n'y a pas moyen de douter raisonnablement que Théodoret n'ait reconnu aussi bien qu'eux, une réception réelle du corps de Jésus-Christ, et un changement réel du pain en ce même corps.

Car nous avons fait voir dans tout le sixième livre du second tome de cet ouvrage, que ces termes ne se pouvaient entendre ni d'un changement de figure, ni d'un changement de vertu ; et que pour signifier qu'une chose est rendue figure d'une autre, ou qu'elle est remplie de sa vertu, on n'a jamais dit qu'*elle est faite cette chose*, ou qu'*elle est changée en cette chose*.

Mais je n'ai pas besoin présentement de répéter ces preuves. Je prétends seulement que ces termes, qui se trouvent dans Théodoret, que *les symboles sont changés*, et que *l'on croit qu'ils sont ce qu'ils ont été faits*, ont le même sens que s'il avait dit, *ils sont changés au corps de Jésus-Christ; ils sont faits le corps de Jésus-Christ*. Et cela me suffit pour prouver ce que j'avais avancé, que quoique Théodoret ait comparé ces deux propositions : *Je suis la vigne*, LE VIN *est le sang de Jésus-Christ*, et qu'il dise que *le Seigneur a changé les noms, et* qu'*il a donné au symbole le nom de son corps, et* qu'*il s'est donné à lui-même le nom du symbole*, il ne les compare néanmoins qu'en ce qu'elles ont de semblable, et qu'il y reconnaît en même temps de très-grandes différences.

Qu'il a regardé cette première proposition : *Je suis la vigne*, comme un métaphore, dont il ne s'ensuivait ni que Jésus-Christ fût changé en vigne, ni qu'en recevant Jésus-Christ, nous reçussions une vigne, ni que nous dussions concevoir par l'entendement que Jésus-Christ fût une vigne, ni que nous le dussions croire vigne, ni que nous le dussions adorer comme une vigne. Théodoret n'a jamais cru que rien de tout cela s'ensuivît de cette proposition, parce que personne ne l'a cru ni ne le croira.

J'ai prouvé au contraire que de cette proposition : *Le vin est le sang de Jésus-Christ*, il a cru qu'il s'ensuivait que *nous recevions le sang de Jésus-Christ*, en recevant le vin consacré; que *le vin était changé au sang de Jésus-Christ*, qu'*il était fait le sang de Jésus-Christ*, que *nous devions croire qu'il avait été fait sang de Jésus-Christ*, que *nous le devions adorer comme sang de Jésus-Christ*. Tout cela suit manifestement du discours de Théodoret, de quelque manière qu'il l'ait entendu.

Voilà donc les différences de ces deux propositions marquées et reconnues par Théodoret. Et supposé ces différences, je dis qu'il est ridicule de rien conclure contre la présence réelle de la comparaison qu'il en fait, et que ces différences, jointes à la comparaison, ne sont propres qu'à établir cette doctrine.

Aussi, comme a fort bien remarqué le cardinal du Perron, Théodoret ne compare pas ces propositions : *Je suis la vigne; le vin est le sang de Jésus-Christ*, comme deux propositions qui aient une vérité égale, et dans lesquelles l'attribut convienne au sujet également.

Il les compare, au contraire, comme étant subordonnées l'une à l'autre, comme l'une étant la cause de l'autre. Car il veut que Jésus-Christ se soit appelé une *vigne*, et qu'il ait appelé le vin *son sang*, parce qu'il devait changer le vin en son sang.

Et c'est ce qui paraît manifestement par ces paroles de Théodoret dans son premier dialogue. *La raison*, dit-il, *de ce changement de noms*, par lequel Jésus-Christ s'appelle vigne et donne au vin le nom de son sang, *est claire à ceux qui sont initiés aux mystères. C'est que Jésus-Christ voulait que ceux qui participent aux divins mystères ne s'arrêtassent pas à la nature des choses qui s'y voient, mais que par ce changement de noms, ils crussent le changement qui se fait par la grâce. Car Jésus-Christ, qui a appelé son corps naturel, froment et pain, et qui s'est lui-même nommé vigne, honore les symboles visibles du nom de son corps et de son sang, non en changeant la nature, mais en ajoutant la grâce à la nature.*

Ainsi, selon Théodoret, la fin que Jésus-Christ a eue, non seulement en appelant le pain et le vin son *corps* et son *sang*, mais aussi en appelant son corps *froment* et *pain*, et en s'appelant lui-même *vigne*, est de nous faire croire que le pain et le vin sont changés au corps et au sang de Jésus-Christ : ce changement est la cause et le fondement de ces expressions. Mais comme ce changement n'est pas également signifié par ces expressions, et que quand Jésus-Christ a dit : *Ceci est mon corps; ceci est mon sang*, il l'a marqué directement et clairement; au lieu qu'il ne l'a marqué que métaphoriquement et obscurément, en disant, *je suis la vigne*, il s'ensuit que la vérité de

l'une dépend de celle de l'autre, et que la première est propre, et l'autre métaphorique.

On ne doit donc nullument conclure de la comparaison que fait Théodoret entre ces propositions, qu'il les égale dans leur vérité, ou dans leur manière de signifier; mais seulement qu'il les rapporte à la même fin, qui est de montrer que par le *le sang du raisin*, dans lequel Jacob dit que *le Messie lavera son vêtement*, il faut entendre le sang de Jésus-Christ.

Aubertin, qui s'est proposé cette raison de la part du Cardinal du Perron et M. de la Milletière, s'efforce de les réfuter par un raisonnement si étrange, qu'on peut dire avec vérité qu'il n'y a pas la moindre étincelle de sens commun. Si Théodoret, dit-il, pour prouver que par le *vin* et le *sang du raisin* dont il est parlé dans la prophétie de Jacob, il faut entendre le sang de Jésus-Christ, eût allégué que Jésus-Christ s'était appelé *vigne*, et qu'il eût montré ensuite que *Jésus-Christ s'était appelé vigne*, parce que dans l'Eucharistie il devait appeler le vin son sang, son raisonnement aurait été impertinent et ridicule. Car quelle raison et quelle suite, je vous prie, y a-t-il entre ces propositions : Jésus-Christ *s'est appelé vigne*. Donc par *le mot de sang de la grappe, il faut entendre son sang dans la prophétie de Jacob. Le Seigneur devait, dans l'Eucharistie, appeler le vin son sang*. Donc *c'est à cause de cela qu'il s'est appelé vigne*.

Mais si Aubertin n'a pas vu cette suite, c'est sans doute qu'il avait alors quelque obscurcissement d'esprit qui l'empêchait de voir une chose très-claire d'elle-même. Car quand il s'agit d'éclaircir le sens d'une métaphore, il suffit d'apporter des convenances très-raisonnables, et que l'on n'en puisse pas apporter d'autres plus naturelles, qui détournent l'expression à un autre sens. C'est ainsi qu'on prouve et qu'on détermine ordinairement le sens des métaphores. Et c'est ce qu'a fait Théodoret.

Il s'agissait de prouver que quand Jacob dit du Messie *qu'il laverait son vêtemant dans le sang du raisin*, il fallait entendre par ce sang du raisin, c'est-à-dire par ce vin, le sang de Jésus-Christ, dans lequel il devait laver son corps dans sa passion. Or n'est-ce pas rendre ce sens fort probable que d'alléguer que Jésus-Christ s'est appelé *vigne?* Car si Jésus-Christ s'appelle *vigne*, son sang se peut bien appeler *vin, et sang du raisin*, puisque le sang est au corps, ce que le vin est à la vigne. Et n'est-ce pas rendre une raison très-forte, pourquoi Jésus-Christ s'est appelé *vigne*, que d'alléguer qu'il a appelé le vin *son sang*, et qu'il a changé le vin en son sang? Cette vérité littérale, que le vin est changé au sang de Jésus-Christ, qui est exprimée par ces paroles, *ceci est mon sang*, n'est-elle pas capable de fonder ces deux métaphores : l'une, dont Jésus-Christ s'est servi en s'appelant *vigne*; l'autre, que Jacob a employée en marquant par le mot *de sang du raisin*, le sang de Jésus-Christ? Et le rapport de ces deux expressions à celle de Jacob n'est-il pas très-propre à en faire voir le sens, non par une conséquence en forme, comme Aubertin prétend ridiculement qu'on le doit faire, mais par une convenance sensible, qui est la manière naturelle d'expliquer les métaphores?

CHAPITRE IV.

Réfutation de la principale objection d'Aubertin et de M. Claude, contre le sens que nous avons donné à ce passage de Théodoret.

La seule chose qu'on peut objecter raisonnablement est que Théodoret ne dit pas seulement que le changement qui arrive dans l'Eucharistie se fait par grâce, mais qu'il dit expressément que Jésus-Christ ne *change pas la nature*, et qu'il ajoute seulement *la grâce à la nature*, οὐ τὴν φύσιν μεταβάλων ἀλλὰ τὴν χάριν τῇ φύσει πρὸς ἐθείκως.

Il y a dans ce passage une difficulté qui regarde la transsubstantiation, et nous la traiterons amplement dans les chapitres suivants, où nous ferons voir que Théodoret dit dans un sens très-catholique, que Jésus-Christ ne change pas la nature des symboles. Mais parce que M. Claude abuse de ces paroles, *que le changement se fait par la grâce*, et de ces autres, *que Jésus-Christ ajoute la grâce à la nature*, pour en conclure qu'il ne se fait point d'autre changement dans l'Eucharistie, que celui de l'addition d'une certaine vertu que nous avons pleinement détruite; et qu'ainsi on ne doit pas croire que le corps de Jésus-Christ soit réellement présent; c'est ici le lieu de lui répondre, ce qui n'est pas difficile. Car pour la première clause, qui est, *que le changement se fait par la grâce*, il suffit de l'avertir que l'argument que l'on tire de ces paroles est si peu raisonnable qu'Aubertin s'inscrit en faux contre le cardinal du Perron, de ce qu'il avait imputé aux ministres de s'en être servis, et qu'il ne désavoue pas que par le mot de *grâce*, on ne puisse fort bien entendre la cause de ce changement, c'est-à-dire la puissance de Dieu et sa bonté gratuite.

Pour la seconde clause, il est vrai que M. Claude est uni à Aubertin, et qu'il l'imite dans la fréquente répétition de ce passage, et dans la conclusion qu'il en tire; savoir que selon Théodoret, le changement qui arrive à l'Eucharistie consiste dans l'addition d'une certaine vertu. Mais cette imitation ne lui fait pas d'honneur; car il n'apporte aucune preuve du sens qu'il donne à Théodoret, et il s'en remet à celle d'Aubertin.

Cependant il n'y a rien de plus pitoyable que tout ce qu'Aubertin dit pour l'appuyer. On en jugera par la comparaison que nous allons faire de l'explication d'Aubertin avec celle des catholiques. Ces paroles de Théodoret, *que Dieu ajoute la grâce à la nature*, peuvent avoir deux sens conformes à la doctrine catholique : l'un, celui que le cardinal du Perron y donne, qui est, que le mot de *grâce* est pris en cet endroit pour la grâce essentielle; c'est-à-dire, pour Jésus-Christ même, qui est souvent marqué par le mot de *grâce*, comme les anciens le remarquent en expli-

quant ce passage : *La grâce de Dieu a goûté la mort;* et qui reçoit particulièrement ce nom dans l'Eucharistie qui est souvent appelé *grâce* par les Pères.

Ce cardinal justifie ce sens par tant d'exemples qu'Aubertin a été contraint d'avouer que les anciens ont quelquefois pris le mot de *grâce* en ce sens (Aub., pag. 791). Il prétend seulement prouver qu'il ne peut convenir à ce lieu de Théodoret; mais par des raisonnements qui ne sont que de purs sophismes, et par quelques passages mal entendus, comme nous le ferons voir.

Le second sens est encore plus naturel. C'est que Théodoret, par le mot de *grâce*, n'entend précisément ni la grâce essentielle, ni la vertu chimérique de M. Claude. Il entend l'effet surnaturel produit par la consécration, et ajouté à la nature sensible, sans déterminer en ce lieu quel il est. Car c'est se tromper que de prétendre que les auteurs se doivent toujours exprimer par des mots particuliers et précis, et qu'ils ont eu en tout temps et en toutes occasions des idées distinctes de toutes choses. Ce n'est pas assez comprendre comment les hommes pensent. Ils ne conçoivent souvent les choses que par des idées générales et confuses, et il les expriment de même; et ces mots généraux doivent être déterminés dans les matières de foi, non par leur signification précise, mais souvent par le sujet dont il s'agit, et toujours par le fond de la doctrine de l'Église, et de celui qui s'en sert.

Il est donc très-vraisemblable que Théodoret, en disant que *Jésus-Christ a ajouté la grâce à la nature*, n'a rien conçu de distinct par le mot de *grâce*, mais seulement en gros un effet surnaturel; comme nous ne concevons rien de distinct en disant que Dieu ajoute à la nature dans l'Eucharistie, *l'effet gratuit et surnaturel de sa puissance.* Mais qui lui eût demandé ce que c'était que cette grâce, ou cet effet surnaturel et gratuit que Jésus-Christ ajoute à la nature; il aurait répondu comme nous répondrions, et comme il répond lui-même ailleurs, que c'est de rendre les symboles corps et sang de Jésus-Christ, en sorte qu'en les recevant, on reçoive le corps et le sang de Jésus-Christ.

Il n'y a rien de plus naturel que cette explication. On y rend par des termes généraux le mot de *grâce*, qui est si général, qu'il s'étend, comme l'avoue Aubertin, et à la grâce essentielle, et aux grâces créées, et qu'il comprend tout ce que Dieu accorde aux hommes par le pur motif de sa bonté. L'on y suppose que Théodoret l'aurait déterminé comme l'Église de son temps le déterminait, et comme il le détermine lui-même ailleurs. Il n'y a rien en tout cela qui soit supposé en l'air, et l'on prend tout dans l'auteur qu'on explique, et dans ceux qui ont eu le même sentiment que lui.

Mais pour l'explication d'Aubertin et de M. Claude, qui entendent par cette grâce ajoutée à la nature, une certaine vertu fantastique séparée du corps de Jésus-Christ et imprimée au pain, elle a tous les défauts dont une explication est capable.

Cette vertu est si chimérique, qu'au même temps qu'ils attribuent à Théodoret de l'avoir crue, ils déclarent qu'ils ne la croient pas. *Nous ne sommes pas à la vérité*, dit Aubertin, *de l'avis de Théodoret sur ce sujet; mais cela est de peu d'importance.* (Aubert., pag. 792) Peut-être aussi que d'autres ne seront pas en cela de l'avis d'Aubertin, et qu'ils trouveront assez étrange qu'il n'ait pu rendre ni ce Père ni les autres favorables aux calvinistes, qu'en leur imputant une chimère qu'il a été obligé de rejeter.

Nous avons fait voir dans un livre entier (ci-dessus, l. 5, part. 1 de ce volume), que cette vertu séparée imprimée au pain, qu'ils veulent que les Pères aient enseignée, quoiqu'ils ne la croient pas eux-mêmes, est un pur songe des ministres, qui n'a aucun fondement dans l'antiquité, et qui n'est appuyé par eux que sur quatre ou cinq passages pris à contre sens.

Aubertin allègue ici celui de S. Cyrille rapporté par Victor d'Antioche, et celui de l'Epitome de Théodotus, que nous avons déjà réfutés : et il n'y ajoute que celui d'Éphrem d'Antioche, où il est dit, *que le corps de Jésus-Christ, reçu par les fidèles, ne s'éloigne pas de son essence sensible, et demeure inséparable de la grâce intelligible:* ce qui ne prouve rien du tout, parce que le mot de grâce intelligible est encore un mot général, qui comprend tout l'effet surnaturel opéré par la consécration. Et ainsi c'est un passage tout semblable à celui de Théodoret, et qui n'est pas propre à l'éclaircir.

Cette addition de la vertu séparée ne pouvait avoir aucun des effets qui sont des suites de ce que Théodoret entend par cette grâce ajoutée à la nature.

Car par cette addition reconnue par Théodoret, le pain est fait le corps de Jésus-Christ. Or, on n'a jamais dit, par exemple, que par l'addition d'une vertu aux eaux du baptême, cette eau ait été faite le sang de Jésus-Christ, ou que le chrême de la confirmation, par l'addition d'une vertu, ait été fait S.-Esprit.

En vertu de cette addition, selon Théodoret, on croit et on révère les symboles, comme étant le corps de Jésus-Christ, qu'ils ont été faits. Or, qui a jamais dit ni pensé que par l'addition d'une vertu aux eaux du baptême ou au chrême, on croie et on révère et ces eaux et ce chrême, comme étant le sang de Jésus-Christ, ou le S.-Esprit qu'ils ont été faits?

En vertu de cette addition, on croit en recevant les symboles, recevoir le corps de Jésus-Christ. Or, qui a jamais dit qu'en vertu de cette qualité imprimée aux eaux du baptême, on crût recevoir le sang de Jésus-Christ, et d'une réception semblable à celle que l'on entend quand on parle de l'Eucharistie, par laquelle on dit *que Jésus-Christ est dans nos corps et dans nos entrailles par son propre corps et par sa propre chair, et qu'il y est mêlé, qu'il y est distribué?*

Outre les trois passages que nous avons marqués, Aubertin emploie encore quelques raisonnements pour prouver *la vertu séparée* ajoutée à la nature; et pour réfuter l'explication du cardinal du Perron; et quoi-

qu on les pût négliger comme de purs sophismes du meme genre que d'autres, dont nous avons déjà découvert l'illusion, je ne laisserai pas de les rapporter, pour montrer, comme on le verra encore mieux dans la suite, que tout le traité de ce ministre sur Théodoret, qui passe pour un chef-d'œuvre parmi ceux de son parti, n'est dans le fond qu'un amas de sophismes, qu'une fausse logique lui a fournis.

Théodoret, dit-il (p. 792), *déclare que les symboles visibles sont honorés des noms du corps et du sang de Jésus-Christ, à cause de l'addition de cette grâce dont je parle. Or cela ne se peut dire, selon le sentiment des adversaires, quoi que ce soit qu'ils entendent par ces symboles visibles. Car s'ils entendent les simples accidents, ne serait-ce pas une folie de dire, que les accidents sont le corps de Jésus-Christ, à cause que le corps de Jésus-Christ y est joint? S'ils entendent le pain et les accidents unis ensemble, c'est encore une fausseté, que le pain et le vin soient le corps et le sang de Jésus-Christ, parce qu'ils sont unis au corps et au sang de Jésus-Christ.*

Je réponds que cet argument n'est qu'un pur sophisme, et que nous en avons déjà découvert la source, qui est, qu'Aubertin ne s'est jamais voulu mettre dans l'esprit, que l'on conçoit souvent les objets par des idées confuses et générales, qui se peuvent appliquer à divers sujets, et qu'ainsi l'esprit passe souvent d'un sujet à un autre sans s'en apercevoir.

Les mots de symboles visibles ne signifient précisément et distinctement ni le pain, ni le vin, ni les accidents, ni le corps de Jésus-Christ. Ils signifient l'objet présent considéré comme visible, et signifiant : cet objet est du pain et du vin avant la consécration : après la consécration c'est le corps de Jésus-Christ. Mais quoique ce soient deux sujets en effet, l'esprit ne les regarde que comme un seul sujet, auquel il attribue diverses qualités, selon divers états.

On dit donc de cet objet présent qu'il est honoré du nom de corps et de sang de Jésus-Christ, à cause de l'addition de la grâce à la nature ; c'est-à-dire, à cause de l'effet surnaturel que Dieu y a opéré, sans en changer la nature sensible, qui consiste dans cet amas de qualités, qui font qu'on appelle des êtres pain et vin plutôt que pierre et métal. Qu'y a-t-il en cela de difficile, et qui ne soit à couvert des chicaneries d'Aubertin?

Mais je veux que par cette grâce on entende le corps de Jésus-Christ, qui est la grâce essentielle, le raisonnement d'Aubertin n'en sera pas meilleur. Car, pourquoi ne pourra-t-on pas dire alors, que cet objet composé du corps de Jésus-Christ, qui y tient lieu de substance, et de la nature sensible qui se fait paraître à nos sens, comme du pain et du vin, est appelé corps de Jésus-Christ, à cause d'une de ses parties? Qui empêchera que, comme on dit que Jésus-Christ est Dieu par sa divinité, qui est jointe en lui à l'humanité ; ou comme l'on peut dire d'un globe, que c'est une substance, parce que c'est de la matière jointe à une certaine figure, on ne puisse dire aussi de cet objet, que c'est le corps de Jésus-Christ, parce que Dieu a joint dans cet objet le corps de Jésus-Christ à une certaine nature sensible ; c'est-à-dire, aux apparences du pain et du vin? Qu'y a-t-il en cela de contraire, non seulement au langage du commun des hommes, mais même à celui de la philosophie la plus chicaneuse et la plus exacte ; et qui ne s'étonnera que des gens osent proposer de pareils raisonnements comme des démonstrations, et plus encore, que par de si misérables subtilités, ils acquièrent l'estime et l'admiration de tous ceux de leur parti?

Avant que de finir ce qui regarde ce passage où Théodoret dit, que Dieu ajoute la grâce à la nature, il faut rendre justice à M. Claude, et reconnaître que toutes ses pensées ne sont pas empruntées d'Aubertin, et qu'il prend quelquefois une juste liberté d'en hasarder de son chef, qui non seulement sont différentes de celles de ce fameux ministre, mais même qu'il a expressément rejetées.

Car un des fondements de la réponse que M. Claude a faite au livre de *la Perpétuité*, c'est que la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation, *est un si grand détour d'imagination, qu'elle n'a pu venir que dans l'esprit d'un moine, à l'ombre du couvent de Corbie :* qu'ainsi elle n'a point été formellement rejetée par les Pères, parce qu'ils ne l'ont jamais conçue ; qu'ils n'ont eu besoin d'aucune précaution pour empêcher qu'on ne prît leurs paroles en un sens qui ne leur venait point dans l'esprit.

Cependant Aubertin est si éloigné de cette pensée, qu'il dit expressément que Théodoret a ajouté ces paroles, *que Dieu ne change point la nature, mais qu'il a seulement joint la grâce à la nature*, pour empêcher que les simples fidèles ne conçussent que le pain était substantiellement changé au corps de Jésus-Christ ; et il avoue que cette pensée leur pouvait venir dans l'esprit.

Il a voulu, dit-il, *par cette addition prévenir et éloigner par avance une pensée* QUI POUVAIT VENIR DANS L'ESPRIT *des fidèles simples et peu intelligents, en entendant parler du changement du pain au corps de Jésus-Christ. Or cette pensée, qui leur pouvait venir quand on donnait devant eux au pain et au vin le nom de corps et de sang de Jésus-Christ, ensuite d'un changement qui avait précédé, était que le pain était substantiellement changé au corps de Christ.*

Ainsi Aubertin suppose nettement que les fidèles simples et peu intelligents pouvaient être frappés par les paroles qui marquent un changement de l'idée d'une présence réelle et d'une transsubstantiation véritable : et M. Claude prend pour fondement de sa réponse, que cela ne pouvait être.

Si l'on veut en savoir la raison, c'est qu'il a paru utile à Aubertin de supposer l'un, et à M. Claude de supposer l'autre. Leur intérêt les unit, lors même qu'ils paraissent divisés. Ils ont eu des vues contraires dans le même but. Le mal est que par cette voie on fait quelquefois de fausses démarches, dont les conséquences sont fâcheuses ; parce qu'on ne prévoit pas

assez à quoi l'on s'engage par ces maximes que l'on avance dans la vue d'un intérêt présent.

On a déjà fait voir les absurdités de la supposition de M. Claude, et il n'y en a pas moins dans celle d'Aubertin, qui veut que quoique les fidèles ne crussent pas la présence réelle, ni la transsubstantiation, ils s'en pouvaient néanmoins former l'idée sur les paroles qui marquaient que le pain était changé au corps de Jésus-Christ. Car s'il est vrai que ces paroles donnent l'idée de la transsubstantiation; c'est-à-dire, selon lui, d'une doctrine qu'il fallût bien se garder de croire, d'où vient que jamais aucun Père n'a pensé à prévenir cette erreur? Pourquoi ont-ils fait tout ce qu'ils auraient pu de mieux pour la faire naître et pour l'entretenir? Pourquoi ont-ils appliqué tant de fois les mots de changement à l'Eucharistie, sans jamais aller au devant de cette pensée? Pourquoi aurait-il fallu que ce fût Théodoret qui l'eût fait le premier et le dernier, et encore avec tant d'obscurité, que son discours était bien plus propre à confirmer les fidèles dans cette pensée, qu'à les en détourner, comme nous l'avons fait voir?

CHAPITRE V.

Autres sophismes d'Aubertin dans ce qu'il a écrit sur Théodoret.

Ce qu'Aubertin a écrit sur le sujet de Théodoret contient un si grand amas de sophismes, qu'il les faut nécessairement partager en divers chapitres; encore n'entreprends-je pas de les rapporter tous ici, tant parce qu'il y en a que nous avons déjà expressément réfutés, que parce que M. le cardinal du Perron a tellement éclairci les autres, que l'on ne pourrait que redire ce qu'il en a dit.

Aubertin répète, par exemple, trois ou quatre fois cet argument, que Théodoret, par le mot de *ceci*, a entendu le pain dans cette proposition, *ceci est mon corps;* et qu'ainsi, selon lui, c'est du pain que Jésus-Christ a dit qu'il était son corps. D'où il conclut, selon sa logique, que cette proposition, *ceci est mon corps*, se doit prendre en un sens de figure. Cependant nous avons fait voir que c'est un argument à quatre termes, et un sophisme indigne d'un homme de bon sens.

C'est aussi principalement sur cet auteur qu'il étale ces raisonnements sophistiques tirés de la distinction qui doit être entre l'image et l'original. Et il les reprend à tant de diverses fois, qu'il n'y a point de lecteur, je crois même dans son parti, qui n'en soit ennuyé. Mais comme nous les avons refutés dans un chapitre exprès, il n'est pas besoin d'en rien dire ici.

Je me contenterai donc d'en recueillir encore quelques-uns qui méritent d'être remarqués. L'on peut mettre ceux qui suivent de ce nombre.

Après avoir rapporté l'endroit du premier dialogue où Théodoret dit que *le Sauveur a changé les noms, et qu'il a donné à son corps le nom de symbole, et au symbole le nom de son corps*, il fait cette réflexion, et la propose comme un axiome : *Il est très-certain*, dit-il, *que le changement de nom, qui se fait entre les signes et les choses signifiées, ne marque pas plutôt que les signes soient les choses signifiées, qu'il ne marque que les choses signifiées soient les signes;* c'est-à-dire, pour développer et appliquer sa maxime, qu'il ne s'ensuit pas plutôt de ce changement de noms que le pain soit le corps de Jésus-Christ, qu'il ne s'ensuit que le corps de Jésus-Christ soit du pain. Or, il ne s'ensuit pas que le corps de Jésus-Christ soit du pain; il ne s'ensuit donc pas aussi que le pain soit le corps de Jésus-Christ.

Mais cet argument n'est fondé que sur une suppression infidèle de ce qui fait voir le sens auquel Théodoret parle de ce changement de noms. Car il est vrai qu'il ne s'ensuit pas précisément de ce que Théodoret dit, que Jésus-Christ *a changé les noms entre le symbole et son corps*, que le symbole soit réellement le corps de Jésus-Christ.

Mais cela s'ensuit de ce qu'il marque que le changement de nom à l'égard du symbole, qui est appelé *corps de Jésus-Christ*, est accompagné d'un changement opéré par la puissance de Dieu, par lequel le pain et le vin sont faits le corps et le sang de Jésus-Christ; et de ce qu'il ne marque point que le changement de nom à l'égard du corps de Jésus-Christ, qui est appelé *pain et froment*, soit accompagné d'aucun changement.

Non seulement ce changement s'ensuit, selon Théodoret, des expressions par lesquelles Jésus-Christ nous assure que le pain est son corps, et le vin son sang; mais cela s'ensuit même de celles dans lesquelles il est appelé *vigne*, et son corps *froment et pain*. Car comme on a déjà remarqué, quand Théodoret compare ces propositions : *Le sang de Jésus-Christ est du vin; le vin est le sang de Jésus-Christ. Le corps de Jésus-Christ est du pain; le pain est le corps de Jésus-Christ*, ce n'est pas comme ayant une vérité de même genre. Il veut au contraire qu'on regarde celle où Jésus-Christ nous assure que le pain est son corps et le vin son sang, comme la source de la vérité des autres, et ce qui a donné lieu à les dire : et il prétend qu'elles doivent toutes contribuer à nous faire croire le changement par lequel le pain est fait le corps de Jésus-Christ. Celles par lesquelles Jésus-Christ nous dit, que *le pain est son corps et le vin son sang*, y contribuent directement, parce qu'elles expriment directement ce changement. Et celles par lesquelles Jésus-Christ nous assure qu'*il est une vigne*, que *sa chair est un pain*, que *son corps est un froment*, y contribuent indirectement, par le rapport que ces termes ont avec l'institution de l'Eucharistie.

C'est ce que Théodoret enseigne nettement, lorsqu'après avoir fait dire à l'éraniste, qu'il voudrait bien savoir la cause de ce changement de noms, il fait répondre par l'orthodoxe, que *la cause en est claire à ceux qui sont initiés aux mystères, et que le Seigneur a voulu que ceux qui y participent ne considérassent pas la nature des choses qui s'y voient; mais que par le*

changement de noms, ils ajoutassent foi au changement que la grâce opère. Ce qu'il étend expressément, tant aux propositions où Jésus-Christ nous dit que *le pain est son corps et le vin son sang*, qu'à celles où il appelle *son corps naturel froment et pain.*

Toutes ces expressions tendent, selon Théodoret, à établir les fidèles dans la foi du changement, qui rend le pain et le vin *corps et sang de Jésus-Christ :* c'est la fin unique de ce changement de noms; et il est bien clair que ces expressions ne tendent pas également à cette fin, et ne contiennent pas cette vérité aussi formellement l'une que l'autre.

Aubertin avait si fortement dans l'esprit cette fausse idée, que Théodoret comparait ces expressions comme étant de même genre, et également figurées, qu'il ne s'en est jamais pu défaire; et c'est ce qui l'a engagé encore dans un autre sophisme. « Il faut nécessaire-« ment, dit-il, que Théodoret compare ces expressions : « *Le sang de Jésus-Christ est du vin : Le vin est le sang* « *de Jésus-Christ* comme de même genre, et comme « étant toutes deux figurées. *Autrement l'éraniste* lui « aurait pu répondre que l'exemple de l'Eucha-« ristie, *qu'il alléguait pour éclaircir la prophétie de* « *Jacob*, où il prétendait que le sang de Jésus-Christ « était appelé *vin*, n'avait rien de semblable; et cela « pour deux raisons. La première est, qu'il y aurait « eu une différence tout entière entre ces expres-« sions; puisque le vin de l'Eucharistie, selon cette « hypothèse, est proprement vin; au lieu que le sang « de Jésus-Christ ne peut être appelé vin que figuré-« ment. Secondement, si le vin de l'Eucharistie est « proprement sang, on ne doit point trouver étrange « qu'on l'appelle sang, puisque chaque chose peut être « appelée par son nom. » Mais le sang de Jésus-Christ n'est point proprement du vin. Ainsi l'expression n'est nullement semblable, et cet exemple aurait un effet tout contraire au dessein de Théodoret. Afin donc qu'il ait pu s'en servir, il faut nécessairement supposer qu'il a regardé toutes ces expressions comme également figurées.

On peut apprendre par ce discours qu'il y a une certaine subtilité qui n'a pour effet que d'obscurcir les lumières naturelles, et que plus on a de cette sorte d'esprit, moins on a de celui qui fait juger des choses selon le bon sens.

Aubertin n'a pu comprendre que Théodoret ait pu employer l'expression de Jésus-Christ dans l'institution de l'Eucharistie, *ceci est mon corps, ceci est mon sang*, pour éclaircir le lieu de la Genèse où Jacob dit du Messie, qu'*il lavera son vêtement dans le vin*, pour montrer que le prophète a voulu dire qu'il laverait son corps dans son sang, et qu'ainsi le sang de Jésus-Christ est désigné dans cette prophétie par le mot de vin : il n'a su comprendre, dis-je, que Théodoret ait pu se servir de la première pour éclaircir la seconde, à moins qu'elles ne soient également figurées. Cependant tant s'en faut qu'il soit nécessaire que la proposition de Jésus-Christ soit figurée, afin d'éclaircir celle de Jacob, qu'elle l'éclaircit infiniment mieux parce qu'elle ne l'est pas. Car rien ne nous fait mieux comprendre le sens d'une métaphore que quand on développe la vérité littérale qui en est le fondement. Il s'agissait de prouver que, dans ces paroles que Jacob dit du Messie : *Il lavera son vêtement dans le vin*, on devait entendre par ce vin le sang de ce même Messie. Or le moyen de le montrer plus solidement, qu'en faisant voir que Jésus-Christ avait dit du vin, que c'était son sang, et qu'il l'avait fait réellement et véritablement son sang, quoiqu'il conservât les apparences du vin? Cette vérité littérale que le vin est réellement le sang de Jésus-Christ, n'est-elle pas très-propre à nous persuader que Jacob a entendu son sang par le mot *vin;* et peut-on mieux montrer, par exemple, qu'on a eu raison d'appeler un homme tigre ou lion par métaphore, qu'en montrant qu'il est réellement ou cruel ou courageux, qui sont les fondements de ces métaphores?

Une simple comparaison d'expressions également figurées est une preuve très-faible. Car il ne s'ensuivrait nullement, de ce que Jésus-Christ aurait appelé le vin son sang par une simple expression figurée, que le prophète eût entendu par le mot de vin le sang de Jésus-Christ. Mais quand on dit qu'il s'est servi du vin pour en faire effectivement son sang, et que le sang nous est donné sous le signe et le symbole du vin, on est infiniment plus porté à croire que Jacob s'est servi du mot de vin pour signifier ce sang. Car ce mystère est si grand, qu'il est comme impossible que les prophètes ne l'eussent dans l'esprit, et qu'ils ne l'aient marqué par quelque figure. Et ce rapport de la figure à la vérité persuade d'autant plus, que l'expression de Jacob étant certainement figurée et mystérieuse, il ne paraît point d'autre vérité ni d'autre mystère auquel on la puisse rapporter.

Aubertin (p. 786) et M. Claude (p. 66) tirent encore une autre objection de ce que Théodoret dit : *Jésus-Christ a honoré les symboles visibles du nom de son corps et de son sang.* Aubertin l'étend davantage, et marque plus précisément sur quoi il la fonde. *On ne se sert jamais,* dit-il, *de cette manière de parler que dans les choses qui reçoivent le nom d'autres choses, sans être changées substantiellement. C'est pourquoi on ne dira jamais que la verge de Moïse ait été honorée du nom de serpent, ni l'eau de Cana du nom de vin, parce qu'il se fit un changement substantiel en ces choses; mais on dit fort bien que l'image d'un roi est honorée du nom de roi.*

M. Claude la propose d'une manière plus abrégée, et avec un certain dédain qui est plus de son air. Car après avoir rapporté le même passage, il se contente de dire : *Si ce S. Sacrement est réellement et substantiellement le corps de Jésus-Christ, que veulent dire ces gens avec leur* HONORÉ? en nous laissant ainsi à deviner le principe de sa conséquence, qui ne peut être autre néanmoins que celui d'Aubertin.

Il est vrai que c'est plutôt par prudence que par fierté qu'il en use ainsi. Car premièrement, les exemples d'Aubertin ne sont propres qu'à faire rire. Ce

n'est point là seule métaphore qui fait qu'on se peut quelquefois servir du mot d'*honoré*. Il faut de plus que le nom soit honorable. Ainsi parce qu'on n'a jamais regardé le nom de serpent comme un titre d'honneur, on ne dira jamais que, dans cette expression, *super Leviathan serpentem tortuosum* (Isai. 27, 1), l'Écriture honore le diable du nom de serpent. Et de même parce qu'encore que les hommes aient établi quelque préférence entre l'eau et le vin, ce n'est pas néanmoins une préférence qui s'exprime par le mot d'honneur ; on n'aurait jamais dit de l'eau de Cana, quand elle n'aurait été changée que figurément en vin, que l'Écriture l'honore du nom de vin.

Et pour le principe dont Aubertin conclut que cette expression serait absurde, si le pain était réellement changé au corps de Jésus-Christ, il est aussi visiblement faux et contraire à la raison. Car comme notre imagination ne nous représente point le pain comme détruit, mais comme élevé à un état plus excellent, on peut dire qu'il est honoré par cet état.

C'est ce qui a porté S. Fulbert à cette expression : *La matière terrestre passant le mérite de sa nature est changée au corps de Jésus-Christ.*

Et à celle-ci S. Hildebert :

Nescit homo, latet et superos quò provehat escas
Gratia verborum mysteriumque crucis.

Et ailleurs encore parlant de l'élévation que le prêtre fait de l'hostie.

Tollit utrumque notans, quod sit communibus escis
Altior, et quiddam majus utrumque gerat.

Il dit même que le pain honore l'autel par la chair de Jésus-Christ :

Sub cruce, sub verbo natura novatur, et aram
Panis honorificat carne, cruore calix.

Et l'auteur du sermon de la Dignité des prêtres, qui se trouve parmi les œuvres de S. Bernard, se sert d'une expression toute semblable, lorsqu'il dit que *c'est le Créateur du vin, qui élève le vin à la dignité de sang de Jésus-Christ.* « *Creator vini est qui vinum provehit in sanguinem.* »

On ne doit donc point trouver étrange que le pain consacré, se représentant encore à l'imagination aussi bien qu'aux sens sous l'idée du pain, on dise qu'il est honoré du nom de corps de Jésus-Christ. Mais tant s'en faut que l'on prétende par là nier qu'il le soit réellement, que c'est ce que les Pères ont voulu marquer par cette expression. Car ayant un souverain respect pour la parole de Dieu, et étant persuadés que c'est la même chose à Dieu de dire et de faire, *quoniam ipse dixit et facta sunt,* et de plus n'ayant jamais eu la moindre pensée que ces paroles, *ceci est mon corps,* se pussent expliquer en un sens de figure, ils ont pris pour la même chose de dire que le pain *est fait* le corps de Jésus-Christ, et qu'il *est appelé* corps de Jésus-Christ ; et ils n'ont point tiré de cette expression une conséquence grammaticale, comme les ministres, mais une conséquence réelle, en concluant que si Jésus-Christ avait appelé le pain son corps, il fallait qu'il fût effectivement son corps, et qu'il fût changé en son corps.

C'est ce que S. Ambroise en conclut expressément, dans son livre pour les nouveau-baptisés. *Avant la bénédiction,* dit-il, *qui se fait par les paroles célestes, on nomme une autre espèce : après la consécration, on marque que c'est le corps de Jésus-Christ. Avant la consécration on appelle ce qui est dans le calice d'un autre nom : après la consécration on l'appelle sang, et vous répondez,* AMEN ; *c'est-à-dire, cela est vrai. Que votre esprit soit persuadé de ce que votre bouche confesse.*

Théodoret enseigne de même que *le pain est appelé corps de Jésus-Christ* non par une simple métaphore, *mais afin que, par ce changement de noms, nous crussions le changement que la grâce opère.* Ainsi comme ce changement, selon lui, *est que le pain est fait le corps de Jésus-Christ,* c'est aussi, selon lui, ce que nous sommes obligés de croire en vertu de ces paroles, par lesquelles Jésus-Christ *a honoré le pain du nom de son corps.*

De même dans son second dialogue, l'éraniste ayant fait dire à l'orthodoxe qu'après la consécration on appelait le pain *corps de Jésus-Christ,* il en conclut qu'il faut donc croire que l'on reçoit le corps de Jésus-Christ (Apud Allat., 1222).

Nicéphore, patriache de Constantinople, pour marquer que l'Eucharistie n'est pas l'image, mais le corps même de Jésus-Christ, se contente de dire que l'on ne l'appelle pas image, mais son corps même. *Nous n'appelons point,* dit-il, *ces deux images et figures de son corps, quoiqu'ils soient faits sous des symboles ou des figures ; mais le corps même de Jésus-Christ.* Et le diacre Épiphane, dans le second concile de Nicée, se sert du même langage : *Ni le Seigneur, ni les apôtres,* dit-il, *ni les Pères, n'ont point appelé image le sacrifice non sanglant ; mais ils l'ont appelé le corps même et le sang même.* Et cela suffit à ces auteurs pour conclure que le pain consacré est véritablement le corps de Jésus-Christ ; parce qu'ils ne doutaient point que dire et faire ne fussent en Dieu la même chose.

Photius ne se sert-il pas aussi de ces expressions (apud Allat., Exerc. adv. Creigton., p. 443), que *le pain est changé au corps de Jésus-Christ*, et que *le vin est appelé son sang,* comme ayant la même force? *O merveille*, dit-il, dans une lettre au pape Nicolas, *le pain commun est changé au corps de Jésus-Christ, et le vin commun est appelé son sang !*

Et Jérémie, patriarche de Constantinople, dont on a si bien justifié la foi à M. Claude qu'apparemment il n'en doutera plus, ne se contente-t-il pas, pour marquer que Jésus-Christ fit le pain son corps, de dire qu'il le nomma son corps? *Après*, dit-il (in Confess. Aug., p. 80), *que Jésus-Christ eut célébré la cène selon la Loi de Moïse, il donna à ses disciples un nouveau sacrifice. Il rompit premièrement le pain, et le nomma son corps.*

Si M. Claude entrait un peu plus qu'il ne fait dans

l'esprit des Pères, et dans la soumission qu'ils avaient pour la parole de Dieu, il trouverait de lui-même ce qu'ils ont voulu marquer, quand ils ont dit que *le pain est honoré du nom du corps de Jésus-Christ*, et il comprendrait sans peine que comme Dieu fait tout ce qu'il veut, et que ses paroles sont toujours véritables, c'est la même chose de dire qu'*il a appelé le pain son corps*, que de dire qu'il l'a fait son corps; comme c'est la même chose de dire qu'il a commandé au Lazare de sortir du tombeau, et de dire qu'il lui a redonné la vie.

CHAPITRE VI.

Examen des mêmes passages de Théodoret par rapport à la transsubstantiation.

Nous venons de voir quels sont les arguments que les ministres tirent de Théodoret contre la présence réelle; et nous en pouvons dire avec vérité, qu'ils ne peuvent surprendre que des esprits précipités, qui se laissent éblouir par les plus légères apparences, sans se vouloir donner la peine de réunir les divers endroits où un auteur parle de la même matière, pour en tirer son véritable sentiment.

Il est vrai qu'il y a quelque chose de plus spécieux dans les objections que cet auteur fournit contre la transsubstantiation; puisqu'il dit, d'une part, que *Jésus-Christ a honoré les symboles du nom de son corps, non en changeant la nature, mais en ajoutant la grâce à la nature* : d'où les ministres concluent que la nature du pain n'est donc point changée; et qu'il ajoute, de l'autre, que *les symboles mystiques ne quittent point leur propre nature*, et qu'*ils demeurent en leur première essence, et dans leur figure et dans leur forme.*

On ne s'arrêtera pas ici à la remarque faite par le cardinal du Perron, qu'au lieu de traduire, comme les ministres font, que *les symboles mystiques demeurent en leur première substance, et dans leur figure et dans leur forme*, on pourrait fort bien traduire que *les symboles mystiques demeurent dans la forme et dans la figure de leur première substance :* non qu'ils aient des raisons convaincantes pour combattre cette traduction; mais parce que Théodoret dit en un autre lieu, que *Dieu ne change point la nature*, et qu'il dit en celui-ci que *les symboles mystiques ne quittent point leur propre nature*, τῆς φύσεως εἰκείας οὐκ ἀνεξίσταται.

On veut donc bien supposer qu'il ait dit encore qu'*ils demeurent dans leur propre substance* ou *essence :* et l'on avertit seulement les ministres que, pour pratiquer envers nous la même équité que l'on pratique envers eux, ils ne devaient point se servir de ces passages, sans avertir le monde que ces termes de *nature* et de *substance ou essence* ont un usage très-commun dans les Pères, selon lequel il n'est point contraire à la doctrine catholique de dire que les symboles, c'est-à-dire le pain et le vin, *retiennent leur propre nature, et demeurent dans leur propre essence.* Car c'est l'ignorance de cet usage qui fait que l'on est frappé de ces sortes d'expressions. Cependant ce double usage est si constant, que les ministres sont contraints d'en faire quelquefois un aveu public. *Je veux*, dit M. Claude (contre le P. Nouet, p. 476 et 483), *tomber d'accord de cette remarque* (que les mots de *nature* et de *substance* sont équivoques, et ne signifient pas toujours ce que l'on appelle *substance* dans la philosophie de l'école), *et je veux encore avouer de bonne foi que si mon argument était fondé sur le terme de substance, le passage de Théodoret me serait inutile, puisque c'est un terme équivoque, qui peut souffrir deux interprétations.*

Le mot de nature, dit Aubertin, *se prend très-souvent pour la qualité et la condition. Et ainsi l'on dit qu'une chose est changée en la* NATURE *d'une autre, parce qu'elle en acquiert les qualités.* Ce qu'il prouve par vingt-quatre passages pris de divers Pères. Et selon ce sens, on peut bien dire que le pain ne change pas de *nature* par la consécration, puisqu'il ne change pas de qualités.

Il est vrai, dit-il en un autre lieu (p. 787), *que le mot de nature se prend quelquefois pour les qualités, facultés et propriétés de la substance; comme il est clair par les passages d'Hilaire et de Tertullien, cités par le cardinal du Perron, et par une infinité d'autres lieux que nous avons allégués ailleurs, « Aliis locis quamplurimis. »* Or un sens qui se prouve par une très-grande quantité de passages n'est pas fort extraordinaire.

Et de peur qu'on ne prétende que, selon Aubertin, il n'en est pas ainsi du mot de substance ou de οὐσία, il n'y a qu'à voir ce que dit Aubertin sur le passage attribué à Eusèbe, évêque d'Émèse. *Le mot de substance*, dit-il, *comme le cardinal du Perron l'a remarqué, ne se prend pas toujours à la rigueur pour une chose subsistante; mais quelquefois il se prend aussi pour les qualités et conditions de cette chose :* ce qu'il prouve par huit passages formels, outre ceux que le cardinal du Perron avait rapportés.

Il s'ensuit de là que, comme ces ministres ne prétendent tourner ces passages à leur sens que par ce qui les précède et ce qui les suit dans Théodoret, toutes les fois qu'ils nous les représentent détachés, et qu'ils insistent seulement sur ces termes, que *le pain ne quitte point sa propre nature*, qu'*il demeure dans sa première substance*, que *Dieu n'en change point la nature*, ils trompent le monde, et abusent de la pente que donne la philosophie scolastique, à prendre aujourd'hui ces mots en un certain sens qui n'est pas néanmoins le plus commun dans les anciens.

Ainsi, pour retrancher ces avantages injustes, et marquer précisément le véritable état de la question qu'on doit former sur ces paroles de Théodoret, il est clair qu'il ne s'agit pas de savoir si ces termes, détachés de leur suite, peuvent recevoir le sens des catholiques, et si l'on peut dire sans blesser en rien la doctrine de la transsubstantiation, que *Dieu ne change point la nature des symboles;* que *les symboles ne quittent point leur propre nature.* Car cela est avoué et reconnu par Aubertin, par M. Claude et par tous les ministres. Mais il s'agit de savoir, s'il y a quelque chose dans la suite du discours de Théodoret qui em-

pêche de prendre ces termes dans un sens compatible avec la doctrine de la transsubstantiation.

Le seul établissement de la question doit donc obliger la plupart des calvinistes de suspendre leur jugement sur le sens de ce passage, et d'en parler avec plus de retenue qu'ils ne font, puisqu'ils ne sauraient dire avec vérité qu'ils soient tous assez informés de cette suite du discours, d'où néanmoins, selon leurs ministres mêmes, toute la force de ce passage dépend. Et s'ils ont quelque amour pour la vérité, il faut qu'ils s'accoutument à regarder ces paroles comme pouvant certainement recevoir un sens catholique, et qu'ils sachent de plus, que depuis même que l'hérésie des sacramentaires a rendu certains termes suspects, depuis même que, par l'abus qu'elle en a fait, elle a obligé les catholiques d'être plus circonspects dans leurs expressions, on trouve néanmoins qu'ils se sont encore servis du mot de *nature* dans ce sens, et qu'ils n'ont pas craint de dire que *la nature du pain et du vin demeurait dans l'Eucharistie*. En voici quelques exemples.

Il est constant parmi les savants, que le livre *de Cœnâ Domini*, que l'on attribuait autrefois à S. Cyprien, est d'un temps beaucoup postérieur, et les ministres mêmes ont cru qu'il était du bien de leur cause de soutenir qu'Arnauld, abbé de Bonneval, contemporain de S. Bernard, en était l'auteur. Il est donc juste de les faire ressouvenir présentement que, lorsque les auteurs catholiques leur alléguaient ces paroles de cet auteur : *Panis iste non effigie sed naturâ mutatus, omnipotentiâ Verbi factus est caro,* ils répondaient par la bouche de Saumaise, qu'il y avait des manuscrits qui portaient, *panis iste nec effigie nec naturâ mutatus*. Et ainsi en prenant droit sur cette manière de lire, qu'ils ont voulu autoriser, et qui peut être véritable, voilà un auteur catholique déclaré pour la transsubstantiation, qui au même temps qu'il l'établit, et qu'il dit que *le pain est fait chair par la toute-puissance de Dieu,* ne laisse pas de dire en même temps aussi bien que Théodoret, que *le pain ne change ni de forme ni de nature.*

Le cardinal Pullus dit expressément (part. 8, c. 3), que la nature du pain demeure, en même temps qu'il enseigne que la substance passe : *Transit itaque substantia, sed remanet forma, quamobrem non est sensuum delusio, sed vera Dei comprehensio, quòd cùm in dominicâ mensâ sit solùm caro et sanguis, nihilominùs vini* NATURA *percipiatur*. Car puisque l'on sent *la nature* du vin, selon cet auteur; et que les sens ne sont point trompés, il faut que cette nature demeure. Cependant, selon lui-même, la substance ne demeure point.

Innocent III enseigne que non seulement les accidents, mais aussi les propriétés naturelles demeurent, *naturales proprietates manent, ut paneitas* (l. 3 Myst. Missæ c. 9). Or, qui doute que les mots de propriétés naturelles et de *panéité* ne soient synonymes avec celui de *nature* et d'*essence* du pain?

Pourquoi donc ne trouverait-on pas le même langage dans les anciens; ou pourquoi s'en étonnerait-on quand on l'y trouve? Qu'on ne nous cite donc plus si souvent que Théodoret dit que *les symboles ne quittent point leur propre nature;* car il est constant que cela ne prouve rien, et ce sont les ministres mêmes qui nous l'apprennent; mais qu'on examine de bonne foi ce qui peut déterminer le sens de ces mots. C'est ce que nous allons faire dans les chapitres suivants.

CHAPITRE VII.

Explication sincère du passage de Théodoret, tiré de son second dialogue, par laquelle on fait voir qu'il ne blesse en rien la doctrine de la transsubtantiation.

Les ministres ont mêlé, dans l'examen de ce passage de Théodoret, tant de termes métaphysiques, dont on sera obligé de discuter le sens avec une assez longue critique, qu'avant de nous y engager, je crois devoir l'éclaircir d'une manière plus populaire, et qui pourra suffire néanmoins à ceux qui se contentent de juger par le bon sens de ces sortes de choses, sans s'engager dans ces recherches si épineuses.

Tout le monde sait que ce dialogue de Théodoret a pour but de réfuter l'hérésie des eutychiens, et que ces hérétiques, renouvelant en ce point l'erreur d'Apollinaire, enseignaient qu'il n'y avait qu'une nature en Jésus-Christ.

Cette expression leur était commune à tous, mais elle était fort différemment expliquée. Les uns disaient que le Verbe était naturellement chair, et que la chair était consubstantielle, et ne faisait qu'une nature avec la Divinité. Les autres disaient que le Verbe, en s'incarnant, s'était changé en chair, et que c'était en ce sens qu'il n'y avait en Jésus-Christ qu'une nature. Les autres disaient qu'il avait pris une chair céleste et spirituelle dans le ciel, avant que de naître de Marie. Les autres voulaient que s'étant uni à une nature prise de la Vierge, il n'en eût fait qu'une nature avec la sienne, et que la nature divine eût absorbé l'autre. C'est particulièrement cette manière d'expliquer l'hérésie eutychienne que Théodoret combat dans son second dialogue. Et comme elle pouvait être encore différemment conçue, il représente ces diverses manières, en les attribuant au même adversaire qu'il introduit et qu'il fait parler, quoiqu'il ne soit pas probable qu'une même personne pût avoir des sentiments si différents.

Il fait voir d'abord que ceux qui disaient qu'*il n'y avait qu'une nature en Jésus-Christ,* ne laissaient pas de reconnaître que *le Verbe Dieu avait pris une chair et une âme raisonnable* (Theod., p. 55); et que s'ils refusaient de l'appeler *homme,* c'est qu'ils disaient qu'il le fallait nommer par ce qui a été de plus excellent en lui.

Il fait voir encore que Jésus-Christ était vraiment homme, selon ces eutychiens (p. 62), et qu'ils enseignaient qu'il le fallait soutenir contre les hérétiques qui le niaient. Qu'ils disaient que le Fils de Dieu s'é-

tant fait homme, avait tantôt fait paraître sa chair, et tantôt sa divinité (p. 74). Qu'il y avait en Jésus-Christ une humanité parfaite (p. 56). Que le corps de Jésus-Christ n'était pas un vrai spectre, comme les marcionites et les valentiniens l'enseignaient (p. 75 et 77).

Avec tout cela néanmoins cet eutychien ne laisse pas de soutenir que la nature humaine de Jésus-Christ avait été absorbée par la divine, et que les propriétés de ces deux natures n'avaient point subsisté depuis l'union.

Il est vrai que pour ce dernier point, qui est le changement de la nature humaine en nature divine avec l'abolition des propriétés, l'eutychien l'ayant mis d'abord immédiatement après l'union, le recule enfin jusqu'après l'Ascension. Et il paraît même après S. Athanase, que c'était là le sentiment de quelques apollinaristes, et qu'ainsi on ne saurait faire passer cet état de l'hérésie eutychienne, décrit par Théodoret, pour une pure fiction, comme Aubertin le voudrait. C'est donc ce dernier état de l'hérésie eutychienne qu'il faut particulièrement considérer ici.

Les termes par lesquels ils s'expriment sont (p. 77), que la *nature humaine a été absorbée par la divine, comme une goutte de miel jetée dans la mer est absorbée par la mer;* que *l'humanité a perdu sa nature propre* (p. 79); qu'*elle a été changée en divinité* (p. 70); que *la nature humaine n'avait pas été détruite, mais* qu'*elle avait été changée en essence divine.*

Ce qu'ils entendaient par là, ou au moins ce que Théodoret leur impute d'entendre, c'est que cette nature n'était plus semblable à celle du reste des hommes, et ne faisait plus partie du genre humain, οὐκ ἔχει τὸ ἀνθρώπινον γένος. Qu'elle n'avait plus les mêmes bornes de son étendue, τὴν προτέραν περιγαφήν. Qu'elle n'avait plus aucune des marques et des caractères de la nature humaine, ὅσα τὴν φύσιν δηλοῖ. Que le corps de Jésus-Christ après l'ascension ne s'appelait plus corps.

Voilà quel était le sens de cette expression que la nature humaine était absorbée. Et ce que Théodoret prouve est au contraire, que même après la résurrection et l'ascension, *le corps de Jésus-Christ a une étendue bornée;* qu'*il est visible,* qu'*il conserve les caractères de la nature humaine.*

En un mot les eutychiens voulaient, selon l'idée que Théodoret donne de leurs sentiments, que l'essence humaine fût tellement absorbée, que le corps de Jésus-Christ fût invisible, impalpable, sans étendue bornée, sans forme humaine, et sans aucune des propriétés de la nature de l'homme. Et l'Église prétendait contre eux que le corps de Jésus-Christ était encore visible, palpable, circonscrit; qu'il avait la forme et la figure humaines, et qu'il conservait l'essence d'un corps humain.

C'est sur cette question que Théodoret ayant tiré un argument de l'Eucharistie, pour montrer que Jésus-Christ avait encore un vrai corps, l'eutychien en veut tirer un de son côté, et il le fait en cette manière.

1° Il fait confesser à l'orthodoxe, que les symboles après la consécration s'appellent le corps et le sang de Jésus-Christ.

2° Il lui fait confesser qu'il croyait recevoir le corps et le sang de Jésus-Christ.

Et sur ce double aveu il forme cet argument : *Comme donc les symboles du corps et du sang du Seigneur sont autres avant l'invocation sacerdotale, mais après la consécration ils sont changés, et sont faits autres; de même le corps du Seigneur a été changé en essence divine.*

C'est là le raisonnement de l'eutychien; et quoiqu'il ne soit introduit dans ce dialogue que pour être réfuté, il faut pourtant, afin de garder le caractère de la vraisemblance, que si son argument est faux, il ne soit pas tout-à-fait extravagant. Or c'est ce que Théodoret aura très-mal observé, si on l'explique selon les hypothèses des calvinistes. Car ils supposent que les eutychiens et les catholiques convenaient que les symboles n'étaient changés que de nom, de signification et de vertu, et qu'ils ne recevaient aucun changement substantiel. Et cela étant, l'argument que, selon eux, Théodoret aurait fait faire à l'eutychien se réduit à celui-ci : *Les symboles de l'Eucharistie changent par la consécration de nom, de figure et de vertu.* Donc le corps de Jésus-Christ change de substance et de nature, et devient invisible et impalpable : ce qui est le comble de l'extravagance.

Il n'en est pas de même en supposant que cet eutychien convenait, avec l'orthodoxe, que le pain était réellement changé au corps de Jésus-Christ, et qu'il n'y avait de différence que dans l'idée de ce corps; l'orthodoxe l'entendant d'un vrai corps, et l'eutychien d'un corps divinisé qui a perdu ses propriétés naturelles. Car alors son argument ne sera pas sans vraisemblance, et il consistera à proposer le changement qui arrive dans l'Eucharistie comme une image de celui qu'il prétendait être arrivé au corps de Jésus-Christ après l'Ascension; en quoi il n'y a rien qui choque le sens commun. Car c'était comparer un changement merveilleux et inconcevable, avec un autre changement merveilleux et inconcevable. C'était comparer un changement qui, selon lui, faisait perdre au pain le nom de pain, avec un autre changement par lequel il voulait que le corps de Jésus-Christ perdît le nom de corps humain. C'était comparer un changement qui faisait que le pain devenait le corps de Jésus-Christ à un autre changement par lequel le corps de Jésus-Christ était fait une substance divine.

Il y a dans tout cela beaucoup de rapport; et on ne voit pas même d'abord comment Théodoret y pourra répondre.

Je demande donc si, dans cette hypothèse, ce ne serait pas répondre conformément à cette créance, que d'accorder d'une part à l'eutychien qu'il est vrai que les symboles sont faits le corps et le sang de Jésus-Christ; qu'on croit qu'ils le sont, et qu'on les adore

comme tels : mais de lui dire en même temps que sa comparaison prouve tout le contraire de ce qu'il prétend ; parce que comme ces symboles ne perdent point la figure du pain et du vin, qu'ils sont palpables, sensibles comme auparavant, et qu'ils conservent toutes les propriétés du pain et du vin, il faut conclure, en suivant cette image, que le corps de Jésus-Christ n'a point aussi perdu la figure humaine, la forme humaine, et enfin qu'il n'a point perdu les propriétés et les qualités d'un corps humain.

Mais avant que d'éclaircir de quelle manière il l'a fait, que chacun prenne la peine de chercher en soi-même comment il le devait faire, en supposant qu'il crût le changement réel du pain au corps de Jésus-Christ comme on le croit dans l'Église catholique. Que l'on se souvienne seulement qu'il avait affaire à un homme qui voulait prouver par cet exemple tiré de l'Eucharistie, que le corps de Jésus-Christ avait été tellement changé en une nature divine, qu'il n'avait conservé ni la figure, ni la forme, ni les bornes de son étendue, ni aucune des propriétés d'un corps humain.

Je demande, dis-je, s'il y a personne qui pût conclure de ce discours que Théodoret ne croyait pas la transsubstantiation, et si l'on peut dire que sa réponse soit extravagante. Cependant la vérité est qu'il n'a rien répondu davantage. J'ai mis seulement les mots *de propriétés de pain et de vin*, au lieu de ceux *de nature* et *d'essence du corps*. Mais je ne l'ai fait qu'après l'aveu formel des ministres, qui reconnaissent que les mots de *nature* et d'*essence* peuvent signifier les propriétés, et qu'ils les signifient très-souvent dans les auteurs anciens. Je n'ai donc usé que d'un droit qu'on ne saurait refuser à un interprète ; et il se trouve néanmoins que la réponse de Théodoret est juste, qu'elle combat directement les prétentions de l'eutychien, et qu'elle établit ce que l'Église soutenait contre lui. En voici les propres termes, qui ne peuvent plus recevoir de difficultés raisonnables après cet éclaircissement :

Vous vous êtes enveloppé dans les filets que vous avez vous-même tendus ; car les symboles mystiques ne quittent point LEUR PROPRE NATURE *après la consécration, puisqu'ils demeurent comme auparavant dans leur première essence, et en leur première figure, et en leur première forme, et qu'ils sont visibles et palpables. Mais on conçoit par l'entendement, qu'ils sont ce qu'ils ont été faits* (c'est-à-dire le corps et le sang de Jésus-Christ, comme nous avons prouvé que Théodoret ne pouvait entendre autre chose). *On croit qu'ils le sont, et on les adore comme étant ce qu'on les croit. Comparez donc maintenant cette image avec son original ; et vous verrez le rapport qu'il y a de l'un à l'autre. Car il faut que la figure ressemble à la vérité. Le corps donc de Jésus-Christ garde sa première figure, sa première forme, et sa première circonscription, et, pour le dire en un mot, il a l'essence d'un corps.*

Quand il serait même vrai que par ces termes dont Théodoret use à l'égard des symboles, il leur aurait donné trop de réalité, cette expression se trouverait corrigée par ce qu'il dit ensuite, qu'*ils sont faits corps de Jésus-Christ, et* qu'*on les adore comme étant ce qu'on les croit* : et par l'union de cette seconde vérité, il aurait obligé de réduire la première clause à une vérité exacte.

Car c'est ce qui arrive d'ordinaire quand on parle des choses dont nous n'avons pas une idée bien nette dans l'esprit. Il est difficile, par exemple, en parlant de l'unité de la nature divine, de n'y pas mêler quelque idée qui emporterait l'unité même des personnes. Mais pour la corriger, l'on en confesse positivement la pluralité. Il est difficile de même qu'en concevant la pluralité des personnes, on n'y mêle quelque idée qui emporterait division d'essence. Mais on la corrige en disant qu'il n'y a qu'une essence dans les trois personnes. S'il y avait donc quelque chose de trop fort dans ce que Théodoret dit de ce qui reste dans l'Eucharistie, cet excès se trouverait corrigé par ce qu'il ajoute. Mais il ne l'a pas fait. Il s'est servi de mots généraux, qui, par l'aveu même des ministres, peuvent avoir le sens que les catholiques y donnent, et se prendre pour l'amas des accidents.

Mais, disent les ministres, quand Théodoret conclut que le corps de Jésus-Christ conserve, οὐσίαν σώματος, il veut dire qu'il conserve la substance par opposition aux accidents. Or comment tirerait-il cette conclusion de ce qu'il avait dit des symboles, qu'ils conservent *leur ousie*, et qu'ils ne quittent point leur nature, s'il n'entendait par ces mots appliqués à l'Eucharistie, la substance par opposition aux accidents?

L'on répond qu'ils se trompent presque en toutes les manières dont on se peut tromper sur ce sujet. Car premièrement il n'est pas vrai que le mot d'οὐσία signifie en cet endroit substance, comme nous le ferons voir. Il signifie l'essence ou les propriétés essentielles. Secondement, Théodoret a eu droit de tirer la conséquence qu'ils lui imputent d'avoir tirée, et de conclure de l'exemple de l'Eucharistie que non seulement les propriétés sensibles du corps de Jésus-Christ subsistent après son Ascension, mais aussi la substance même de son humanité. Car les eutychiens, par l'aveu même d'Aubertin, ne mettaient point de différence entre ces propriétés et la substance de Jésus-Christ ; et ils avouaient que si les propriétés demeuraient, la nature demeurait aussi ; et par conséquent Théodoret ayant droit, par l'exemple de l'Eucharistie, de conclure immédiatement et directement que les propriétés du corps de Jésus-Christ demeuraient, et qu'il avait encore après sa résurrection la figure et l'étendue humaine, il a pu porter sa conclusion jusqu'à la substance en vertu de l'aveu des eutychiens, et ne séparer pas ce qui n'était pas séparé dans leur sentiment.

Mais quand cette solution ne serait pas aussi réelle qu'elle l'est, la vérité est, que le mot d'οὐσία ne signifie en aucun de ces deux endroits la substance par opposition aux accidents : il signifie en tous les

qualités et les propriétés ; et Théodoret s'en sert dans le même sens, et dans le principe et dans la conclusion. Le principe est, que les symboles retiennent leur première essence ; c'est-à-dire, les propriétés du pain et du vin. Et la conclusion est, que le corps de Jésus-Christ conserve *l'essence* de corps ; c'est-à-dire les propriétés d'un corps. Et c'est ce qui paraît par son expression même. Car après avoir dit que *le corps de Jésus-Christ garde sa première forme, sa première figure, sa première circonscription,* il ajoute, pour rassembler en un mot toutes les autres propriétés du corps humain, ἀπαξαπτῶς εἰπεῖν τὴν τοῦ σώματος οὐσίαν.

Par où il fait voir qu'il regardait le mot d'*ousie* comme un mot qui renfermait, et les propriétés déjà exprimées, et celles qui ne l'étaient pas.

Ce n'est pas que Théodoret ne crût que le corps de Jésus-Christ conservait sa substance aussi bien que ses propriétés. Mais quoiqu'il le crût, il ne l'exprime pas en cet endroit : car on n'exprime pas en tout lieu tout ce que l'on croit. Et il lui était même inutile de le faire, parce que les eutychiens ne distinguaient pas ces deux choses à l'égard de Jésus-Christ. Ainsi comme c'était pour eux la même chose de dire que la nature humaine était changée en divinité, ou de dire qu'elle n'était plus visible, palpable et circonscrite, c'était aussi la même chose de dire contre eux, que le corps de Jésus-Christ avait encore la figure humaine et les autres propriétés d'un corps humain, ou de dire qu'il avait encore la substance même de la nature humaine par opposition aux accidents. L'un était lié avec l'autre dans l'esprit des eutychiens. Et ainsi il suffisait de prouver et d'exprimer l'un pour les faire demeurer d'accord de l'autre.

Je ne puis m'empêcher, en finissant ce chapitre, de prier les personnes équitables de faire réflexion sur l'injustice des ministres dans les raisonnements qu'ils font sur ce passage de Théodoret.

A moins qu'on ne leur montre qu'il s'est servi de termes dans la propriété grammaticale, qu'il y a une justesse de géomètre dans les conséquences qu'il tire, qu'il ne va point au-delà de ce qu'il avait droit de conclure, et, pour tout dire en un mot, qu'il a parlé comme il aurait fait s'il avait prévu que ses écrits tomberaient entre les mains d'Aubertin, ils en concluent nettement qu'il a condamné la transsubstantiation ; et ils veulent ensuite juger par ce sentiment qu'ils lui attribuent de celui de tous les Pères.

Mais quelle équité, ou plutôt quel ombre de sens commun y a-t-il dans ce procédé ? Trouvera-t-on quelque auteur si exact, qu'il ne lui échappe jamais d'expressions ou de raisonnements qui ne soient dans la dernière exactitude, qui n'abuse quelquefois de certains termes, en les prenant dans une signification moins propre ? Et y a-t-il aucune matière où ces défauts soient plus pardonnables que dans celle dont il s'agit ?

La foi nous enseigne que le pain est changé au corps de Jésus-Christ. Les sens nous montrent qu'il reste quelque chose qui n'est pas changé, et qui a les qualités et les propriétés du pain et du vin. Il fallait donner un nom à ce qui reste, puisqu'il en fallait quelquefois parler. Il n'y en avait point encore de déterminé dans l'Église. Théodoret choisit entre tous les mots de sa langue, les plus généraux qu'il ait pu trouver : il en choisit qui conviennent aux substances et aux accidents ; il appelle ce qui reste, *essence et nature :* il était difficile de mieux rencontrer. Et quand il y aurait encore quelque impropriété dans ces termes, il la corrige suffisamment par la déclaration ouverte qu'il fait, que *les symboles sont faits le corps de Jésus-Christ, et qu'il le faut croire.*

Les ministres exigent de plus qu'on fasse voir précisément que dans une conséquence qu'il tire, ou plutôt dans l'application d'une comparaison qu'il fait, il n'y ait rien qui ne soit précisément contenu dans les principes et dans l'image qu'il avait proposée ; mais si la foi des ministres dépend de là, combien d'erreurs n'attribueront-ils point aux Pères ? Car combien trouve-t-on dans leurs écrits de comparaisons inégales qu'il faut expliquer favorablement.

Où les mènerait cet étrange principe, s'ils voulaient exiger une entière justesse dans cette comparaison dont tant de Pères se sont servis, que comme l'image d'un roi et un roi ne sont pas deux rois, ainsi le Père et le Fils ne sont pas deux dieux ? Que concluraient-ils suivant cette fausse règle, de ce que S. Hilaire (de Trin. l. 8) compare l'union que les fidèles ont entre eux par la foi et par le baptême avec celle du Père et du Fils, marquée par ce passage : *Ego et Pater unum sumus ;* et de ce qu'il lui donne même le nom d'union naturelle ? Quelle conséquence tireraient-ils de ce que S. Irénée compare la verge de Moïse qui fut faite chair, lorsqu'elle fut convertie en serpent, avec le Verbe appelé par David la verge du Père, qui a été faite chair par l'Incarnation ? Combien trouve-t-on d'auteurs reconnus par les ministres mêmes pour avoir tenu la transsubstantiation, qui se sont servis de comparaisons sur le sujet de l'Eucharistie qu'il ne faut pas prendre à la rigueur, et dont les ministres mêmes ne prennent pas sujet de leur attribuer un autre sentiment que celui du reste des catholiques ?

Diront-ils, par exemple, que S. Pierre de Damien, qu'Aubertin appelle *homme de l'Église romaine,* ne la croyait pas, parce qu'il a écrit que *comme le pain et le vin passent véritablement au corps de Jésus-Christ, de même tous ceux qui le reçoivent véritablement dans l'Église sont faits indubitablement le corps de Jésus-Christ ?* Diront-ils que Samonas, qu'ils ont rejeté eux-mêmes comme transsubstantiateur, ne la croyait pas ; parce qu'il dit que les fidèles *voient Jésus-Christ dans l'Eucharistie outre le pain, comme les fidèles voient le Saint-Esprit dans le baptême outre l'eau ?* Diront-ils que S. Thomas, qui compare dans sa réponse aux objections des Sarrasins, le changement du pain au

corps de Jésus-Christ par la transsubstantiation, avec le changement des éléments en d'autres éléments quant à la forme, ne concevait rien davantage dans le premier que ce qui arrive dans ces changements si naturels et si ordinaires?

Que l'auteur du commentaire sur S. Paul attribué à S. Anselme, qui compare la transsubstantiation, après plusieurs Pères, avec le changement de la viande en nos corps, par la chaleur de l'estomac, croyait que ce n'était que la même espèce de changement?

Pourquoi donc Théodoret ne méritera-t-il pas qu'on lui rende la même justice, quand même ses paroles ne pourraient avoir que le sens qu'ils prétendent? Est-ce là la règle que leur donne un auteur qui a parlé de l'Eucharistie dans les mêmes termes que Théodoret, qui est Éphrem d'Antioche, qui les avertit un peu avant le passage qu'ils en citent, qu'il ne faut pas exiger un entier rapport, ni une entière justesse dans les comparaisons, οὐχὶ πάντα τὰ ἐν παραδείγματι ὀφείλει καὶ ἐν τῷ παραδείγματιζομένῳ σθεωρεῖσται.

C'est ce qu'ils devraient avoir dans l'esprit, quand même il y aurait quelque défaut réel dans l'expression et dans le raisonnement de Théodoret. Mais j'espère que ceux qui examineront sans passion ce que nous en avons déjà dit, et ce que nous en dirons encore dans la suite, demeureront persuadés que ces défauts mêmes ne s'y trouvent pas.

CHAPITRE VIII.

De la signification véritable de mots φύσις *et de* οὐσία, *et de* natura *dans Théodoret et dans d'autres auteurs.*

C'est avec beaucoup de peine que je m'engage dans ces discussions de critique et de philosophie. Je sais qu'elles ne sont au goût que de très-peu de gens, et elles ne seraient pas même nécessaires à l'examen de ces passages, si l'on se laissait un peu plus conduire à la raison et au bon sens. Mais comme les ministres y ont eu recours pour embrouiller cette matière, il faut les y suivre malgré qu'on en ait, pour dissiper les ténèbres qu'ils ont tâché d'y répandre. Le principe sur lequel ils se fondent, et par le moyen duquel ils prétendent faire parler Théodoret contre la doctrine de l'Église dans le lieu dont il s'agit, est que les mots de φύσις, οὐσία, *natura*, ne sont jamais employés par cet auteur que pour signifier *la substance par opposition aux accidents* (M. Claude contre le P. Nouet, p. 470).

M. Claude, qui sait assez bien ce qu'il doit supposer pour donner de la force à ses preuves, ne manque pas d'établir ce sens pour fondement. *Je soutiens*, dit-il (ibid.), *qu'il n'est pas possible d'entendre par les termes de substance que Théodoret emploie, autre chose que ce que les philosophes entendent; savoir, la substance même par opposition aux accidents.*

Aubertin soutient la même chose, et il la répète plusieurs fois dans ce qu'il a écrit sur Théodoret. Mais s'il y a quelque utilité à avancer hardiment de ces sortes de propositions générales, parce qu'il y en a toujours qui s'y laissent éblouir, et qui s'arrêtent bonnement à ce qu'on leur dit; il ne laisse pas d'y avoir aussi quelque danger, parce que d'autres étant choqués de cet air de confiance, en prennent sujet d'examiner sur les auteurs mêmes si l'on ne leur en impose point.

J'ai donc voulu vérifier sur Théodoret même ce que ces ministres avancent, et j'ai trouvé qu'ils étaient entrés très-imparfaitement dans l'intelligence de ces termes. Aubertin en a un peu plus approché, lorsqu'il dit en un endroit que le mot *de* NATURE *se prend pour un tout composé de substance et d'accidents, « totum complexum tam substantiale quàm accidentale. »* Mais cela n'est pas encore assez expliqué, et n'est pas universellement vrai, comme nous le montrerons.

Pour examiner donc à fond le sens de ces termes, il faut observer d'abord qu'Aristote, qui a fait un de ses principaux soins de distinguer le sens des termes, et qui a été suivi en ce point par la plupart de ceux qui sont venus après lui, remarque expressément dans sa métaphysique, que le mot d'οὐσία a deux principales significations; l'une par laquelle il signifie le sujet τὸ ὑποκείμενον, et c'est en ce sens qu'il signifie ce que l'on entend ordinairement en français par le mot de *substance* par opposition aux accidents; l'autre par laquelle il signifie l'essence des choses, qu'il appelle τὸ δέ τι ὄν, ou τὸ τί ἦν εἶναι, ce que chaque chose est.

La plupart des philosophes de l'école font la même remarque après lui. Et il est encore certain que quand le mot οὐσία signifie l'essence, il ne s'entend pas seulement des substances. Et c'est pourquoi Aristote dit, en un endroit, que l'airain n'est pas de l'essence d'un cercle d'airain, οὐδὲν τῆς τοῦ κύκλου οὐσίας ὁ χαλκὸς. Et ainsi le cercle, qui n'est qu'une figure, a, selon Aristote, ce qu'on appelle οὐσίαν, une essence (Arist., l. 5 Métaph., c. 8, et l. 7, c. 3).

Le mot de nature, qui est synonyme à celui d'οὐσία, s'applique de même aux accidents aussi bien qu'aux substances. Cicéron, pour marquer l'essence de la justice, se sert des mots, *vis et natura justitiæ* (Cicer. pro. Flac.): et pour exhorter les juges à examiner l'espèce et l'essence de certains crimes, il leur dit: *Perscrutamini penitùs naturam rationemque criminum.*

La qualité de la voix est appelée par Quintilien *natura vocis* (Quintil. l. 1, c. 11). L'essence des vertus et des vices est nommée par ce même auteur, *natura virtutum et vitiorum* (Idem, l. 2). Et l'on trouverait une infinité d'exemples de ce même sens dans toutes sortes d'auteurs, tant ecclésiastiques que profanes.

Or pour savoir encore plus précisément ce que c'est que ce qu'on appelle nature, il faut remarquer que les Pères nous enseignent qu'il y a quantité d'autres mots qui ont le même sens que celui-là, et qui servent à l'éclaircir. Éphrem d'Antioche expliquant les mots de φύσις et d'οὐσία, dit que, selon S. Basile et Procle, patriarche de Constantinople, ils signifient la même chose que celui de μορφὴ, forma (apud

Phot. cod. 220). *L'admirable Basile*, dit-il, *qui a éclairé toute l'Église, enseigne que les mots de* μορφὴ *et d'*οὐσία *ont le même sens : et Procle, archevêque de Constantinople, dit la même chose de celui de* φύσις, nature, ὁ μὲν τὴν μορφὴν οὐσίαν ὠνόμασεν, ὁ δὲ φύσιν. Théodoret dit la même chose dans son premier dialogue, en comparant les mots de μορφὴ et de φύσις ; c'est-à-dire, ceux de *forme* et de *nature*. *La forme de serviteur*, dit-il, *c'est la nature de serviteur, comme la forme de Dieu est la nature de Dieu.* Anastase Sinaïte y joint encore le mot de γένος (viæ dux, c. 1). Les mots, dit-il, de φύσις, d'οὐσία, de μορφὴ et de γένος, sont la même chose dans les dogmes ecclésiastiques. Et expliquant le mot de φύσις, il dit que dans l'Église il signifie ce qui nous est essentiel ; et il ajoute que par le mot essentiel, il n'entend que naturel, δία καὶ τὸ ἐνούσιον καὶ τὸ ἔμφυτον ταυτόν ἐστι. Et il rapporte pour exemple de ces propriétés essentielles, la faculté que le feu a de brûler.

Psellus ramasse tout cela dans ce vers :

Οὐσία μὲν οὖν καὶ μορφὴ καὶ φύσις ἐν τῷ λόγῳ.

Mais comme il est vrai que les mots de nature et d'οὐσία signifient la même chose que celui de forme ; il est vrai aussi qu'il ne faut pas entendre par le mot de forme, ni la seule figure extérieure, ni ce que l'on appelle dans les écoles des formes substantielles. *Forme, essence, nature*, sont des termes généraux et métaphysiques, qui comprennent tous les modes, déterminations, attributs ou qualifications des êtres tant spirituels que corporels ; mais qui les comprennent en deux manières. Car, comme les modes se peuvent considérer, ou comme des sujets modifiés et qualifiés, qui s'expriment par des termes que l'on appelle *concrets*, comme sont ceux de *curvum, album, justum;* ou comme des formes abstraites, qui s'expriment par des termes que l'on nomme *abstraits*, tels que sont ceux de *blancheur*, de *courbure* et de *justice :* de même les mots de *nature*, d'*ousie*, de *forme*, se peuvent considérer, ou comme des termes *concrets*, et en ce cas ils signifient des choses et des êtres comme modifiés et qualifiés par les attributs qui leur conviennent ; ou comme des formes abstraites, et alors ils signifient les déterminations, les qualifications et les attributs qui conviennent aux êtres. Dans le premier sens ils ne s'appliquent qu'aux substances. Car on peut bien dire que l'homme est une nature intelligente ; que l'âme est une nature spirituelle ; que les arbres, les pierres, les métaux ; sont des natures corporelles : mais on ne dit point que les vices ou les vertus, les blancheurs, les couleurs soient des natures. Mais dans le second ; c'est-à-dire, lorsqu'on les regarde comme marquant les qualités, déterminations et propriétés des choses, on les applique indifféremment et aux substances et aux accidents ; et comme l'on dit *la nature* de l'esprit, *la nature* de l'homme, des plantes, des animaux ; on dit aussi, *la nature* des vertus, des vices, des couleurs et des autres accidents.

C'est en les considérant comme des termes concrets que S. Justin dit (in Resp. ad quæst. G., q. 9) que *la matière n'est par elle-même ni élément, ni essence, ni ousie ; mais qu'en recevant la quantité, la qualité, elle devient* OUSIE, *essence*. C'est-à-dire, qu'afin qu'un être puisse être appelé *ousie*, il faut qu'il soit déterminé par certaines qualités ou attributs. C'est dans ce sens que Cicéron prend le mot de nature dans le premier livre des Tusculanes, lorsqu'il dit : *Aristoteles cùm quatuor illa genera principiorum esset complexus, è quibus omnia orirentur, quintam quamdam naturam censet esse, è quâ sit mens.* Car *natura* est mis là pour un être et pour un sujet substantiel, ayant certaines qualités.

On peut accorder, selon ce sens, ce que dit Aubertin, que le terme de φύσις se prend *pro toto complexo tam substantiali quàm accidentali*, pourvu que l'on ajoute que les accidents sont compris dans cette définition comme les déterminations du sujet, et la substance comme le sujet.

Et ainsi, quoiqu'en ce sens il soit vrai que les mots de φύσις, d'οὐσία, signifient des substances, ils ne les signifient pas néanmoins comme substances seulement ; mais, selon ce que je viens de dire de S. Justin, comme des substances qui ont certains attributs qui ne sont souvent que des accidents.

L'autre usage de ces mêmes mots, selon lequel on les regarde comme des termes abstraits qui marquent les attributs, qualifications, propriétés des sujets, que l'on renferme d'ordinaire sous le mot d'*essence*, est encore plus ordinaire, et il a lieu particulièrement quand on compare ces termes avec un sujet, et qu'on les considère dans un sujet. Ainsi, quand Tertullien dit (de Animâ c. 32), *aliud est substantia, aliud est natura substantiæ : substantia est lapis, ferrum; duritia lapidis et ferri, natura substantiæ*, il considère le fer et la pierre comme les sujets, et ce qu'il appelle *natura* comme la qualité et la détermination de ces sujets. Et quand S. Hilaire dit (de Trin. l. 10), que dans la fournaise de Babylone, le feu et les corps perdirent *leur nature*, il ne veut pas dire qu'ils perdirent leur matière ou leur substance, mais leur qualité. Ainsi, quand l'Écriture fait dire au sage (Sap. 7,20) que la sagesse lui avait fait connaître *naturas animalium, et iras bestiarum*, elle veut dire qu'elle lui avait fait connaître leurs propriétés. Et quand elle dit ailleurs, que l'eau *extinguentis suæ naturæ obliviscebatur*, elle veut dire que l'eau oubliait la propriété qu'elle a d'éteindre. Et quand il est dit dans les livres d'Esther, que les méchants abusent de la simplicité des princes qui jugent des autres par leur nature, *ex suâ naturâ cæteros æstimantes;* ce mot de *natura* est mis pour les qualités de l'âme, aussi bien que dans cette expression du quatrième d'Esdras, *excute iam infirmam naturam* (4 Esdras 14, 19).

De même quand Virgile dit (4 Georg.), *nunc age naturas apibus quas Jupiter ipse addidit*, le mot de nature ne signifie que les propriétés des abeilles, parce qu'il considère les abeilles comme le sujet de ces propriétés. Et quand il dit *quippe solo* NATURA *subest*,

il prend le mot de *nature* pour la seule fécondité de la terre. Et quand Cicéron dit (de Fin. l. 5), que Théophraste *stirpium naturas persecutus est*, il veut dire qu'il a écrit de leurs diverses propriétés, de leur forme, de leur figure et de tous leurs accidents. Et quand il dit encore, *si aliquid nacti sumus cum cujus naturâ moribus et vitâ congruamus*, le mot de *natura* ne marque que les qualités de l'esprit. Et quand Horace dit, *naturam expellas furcâ, tamen usque recurret*, ce mot ne signifie que les qualités naturelles, que l'on regarde comme dans un sujet dont on les chasse, et où elles reviennent.

On doit conclure de là que le mot de *nature*, ne se prend pas au même sens dans ces expressions: *L'âme est une nature spirituelle, et on connaît la nature de l'âme;* ni dans celles-ci, *les plantes sont des natures végétantes : Salomon a écrit de la nature des plantes.* Car dans les premières de celles-là et de celles-ci, le mot de *nature* est un terme concret, comme on dit, qui se joint directement avec les mots d'âme et de plante; mais dans les autres, c'est un terme *abstrait*, qui ne se peut lier directement avec son sujet, parce qu'il n'est considéré que comme une forme de ce sujet. C'est dans le premier usage qu'on peut dire qu'il signifie substance ; mais dans le second il ne signifie que propriétés et essence.

Tant s'en faut que dans ce dernier usage, les mots de *nature* ou d'*ousie* signifient toujours des substances, qu'ils ne signifient ordinairement que des accidents dans les anciens auteurs. Car il est sans apparence qu'ils aient été dans ces principes de philosophie, qui ne sont devenus les plus communs dans les écoles que depuis trois ou quatre cents ans; savoir, que les êtres naturels soient composés de deux êtres matériels, dont l'un est appelé proprement matière, et l'autre forme. On peut prouver au contraire par beaucoup de raisons, qu'outre la matière, ils n'ont reconnu dans les êtres matériels, que des accidents. Et nous avons vu tout à l'heure que S. Justin enseignait formellement, que la matière, recevant la quantité et la qualité, devient substance; c'est-à-dire, qu'elle devient ce que l'on appelle *corps naturel*. Et ainsi les substances corporelles, selon ce Saint, sont composées de matières, et de qualités et d'accidents. Nous verrons que c'est aussi le sentiment de Théodoret. Et c'est pourquoi il parle du changement du sable en verre, des pierres en chaux, du vin en vinaigre, du miel en eau salée, comme la nature de ces êtres étant changée, quoiqu'elles ne cessent pas d'être matière, mais seulement d'être une telle espèce de matière. Et par conséquent cette nature qu'ils quittent n'est proprement que l'amas des accidents, qui fait qu'une matière est appelée sable, pierre, vin, miel. Et cette nature qu'ils acquièrent, n'est autre que l'amas des accidents, qui fait que des êtres sont appelés verre, chaux, vinaigre, eau salée.

Mais pour entendre ce que Théodoret dit sur ce sujet, il faut faire encore quelques remarques qui dissiperont une partie des objections de M. Claude. La première est que les accidents que l'on appelle la *nature* d'un être, sont en même temps et accidents et essence. Ils sont accidents, parce qu'ils sont considérés comme modes, comme qualités de la matière. Ils sont essence, parce qu'on ne saurait les ôter de l'être où ils sont, qu'ils ne deviennent un être d'une autre espèce. La seconde est, que, selon cet auteur, quoiqu'il y ait beaucoup d'accidents essentiels, il y en a qui ne le sont pas. Car ceux qui peuvent être séparés du sujet, sans qu'il cesse d'être un tel être, sont bien accidents, mais ils ne font pas partie de ce qu'on appelle l'*essence* ou la *nature*, qui ne comprend que les déterminations et les qualités qui conviennent inséparablement aux choses, et qui les fait ce qu'elles sont. C'est par cette règle, comme nous verrons, que Théodoret conclut, que la maladie et la santé ne sont pas de l'essence des corps humains, parce que le corps humain est appelé corps humain, quoiqu'il passe de l'état de la santé à celui de la maladie. La troisième est que les espèces et les distinctions des êtres sont ordinairement marquées par les auteurs, non selon les règles d'une philosophie subtile et curieuse, mais selon les noms qu'on leur donne, et l'opinion commune que l'on en a. Ainsi quand un être ne change point de nom, quelque changement de quelité qui lui arrive, ce changement n'est regardé que comme un changement d'*accidents;* mais s'il changeait de nom, et si on le regardait comme d'une autre espèce, on regarderait ce changement comme un changement de *nature*.

Enfin j'ajouterai pour dernière remarque, que quoique les mots de *nature* et d'*essence* puissent être pris quelquefois pour l'amas de tous les attributs essentiels, ils ne signifient néanmoins quelquefois qu'une partie de ces attributs. Car tantôt ils ne signifient que les attributs spécifiques; comme quand on dit que du sable qui devient verre, change de nature, c'est-à-dire, qu'il perd ce qui le faisait précisément sable. Tantôt ils ne signifient que les attributs individuels, comme quand on appelle les inclinations naturelles de chacun *sa nature*. Tantôt ils sont déterminés par le sujet dont il s'agit à signifier une sorte d'attributs plutôt que d'autres; comme dans ce que nous avons rapporté de Virgile : *Quippe solo natura subest;* où ce mot ne signifie que la fécondité.

Il n'y a plus qu'à faire voir dans Théodoret les mêmes usages de ces termes, et la vérité des remarques que nous avons faites. Les ministres avouent que le mot de φύσις, ou de nature, a le même sens dans tout le traité de cet auteur que celui d'*ousie;* et Théodoret marque lui-même que le mot de μορφή ou *forme*, a le même sens que celui de φύσις. Ainsi l'on doit dire que ces trois mots signifient la même chose. Or, comme nous avons remarqué que ces termes pouvaient se prendre, ou comme termes *concrets*, et qu'en cette manière ils signifient des sujets déterminés par certains attributs, formes, propriétés, qualités et modes; ou comme termes abstraits, et qu'en ce sens ils se prenaient pour ces attributs

mêmes, ces qualités, ces modes, ces propriétés qui déterminent les sujets ; il faut reconnaître que c'est de la première manière qu'ils se prennent le plus souvent dans les dialogues de Théodoret : non que ce sens du mot de *nature* soit plus ordinaire que l'autre ; mais parce que son sujet l'y portait et l'y engageait nécessairement. Il s'agissait de montrer que l'humanité et la divinité demeuraient dans Jésus-Christ, sans confusion ni mélange. Au lieu de ces deux termes, il se sert ordinairement des mots de nature humaine et de nature divine. Et en les prenant ainsi, il est certain que ces termes signifient la divinité et l'humanité comme sujets de leurs attributs et propriétés, et non pas ces propriétés et ces attributs considérés simplement comme des formes de l'humanité et de la divinité. C'est donc en ce sens qu'il définit Jésus-Christ un Dieu revêtu de la nature humaine, Θεὸς ἀνθρωπίνην περικείμενος φύσιν (p. 25) ; qu'il dit que la nature des hommes vit peu, ἥτε γὰρ φύσις ὀλιγόβιος (p. 33) ; qu'il dit que la nature invisible a été manifestée par la chair, δ' ἐκείνης ἀθέατος ἐπεφάνη φύσις. C'est dans ce sens qu'il veut faire confesser à l'éraniste les propriétés de l'une et de l'autre nature, φύσεως ἑκατέρας τὰ ἴδια (p. 68). Car dans tous ces lieux le mot de *natura* signifie tout l'être de la chose qui est appelée *nature*, et le signifie comme sujet des propriétés, et non comme les propriétés mêmes.

Il est vrai, comme nous avons remarqué, que le mot de *nature* pris dans ce sens, signifie *substance*. Mais il ne signifie pas la substance seule ; il la signifie comme modifiée et déterminée par des attributs et des qualités. Et parce que la plupart des attributs qui composent la nature spécifique des êtres matériels, et qui les distinguent les unes des autres, ne sont que des accidents ou modes, il est clair que lorsque l'on applique ce terme aux corps, il renferme ces accidents par lesquels ils sont déterminés à être une telle espèce de corps.

C'est ce que Théodoret enseigne expressément dans ce dialogue même : car marquant la différence qui est entre la nature de la mer et celle d'une goutte de miel, il dit qu'elles ne diffèrent qu'en quantité et en qualité, ἐν ποσότητι τὸ διαφέρον καὶ ἐν μιᾷ γε ποιότητι ; que l'une est grande, et l'autre petite ; l'une douce, l'autre salée ; *mais que l'une et l'autre ont une nature liquide, humide et coulante.* Ainsi une nature liquide, humide et salée, c'est la mer, selon Théodoret ; et une *nature liquide, humide et douce*, c'est du miel. Et il est visible par là, comme nous avons dit, que ce qu'il concevait par une nature matérielle, c'était une matière déterminée par certaines qualités. Et c'est pourquoi il conclut du changement de ces qualités un changement de nature. Il dit que quand une goutte de miel est jetée dans la mer, sa nature est absorbée par celle de la mer. Cependant il n'y a que ses qualités d'absorbées, et la matière en subsiste tout entière. Mais il faut remarquer qu'il ne voulait pas que tout changement de qualité fût changement de nature, et que pour discerner quand on doit dire que la nature est changée, et quand elle ne l'est pas, il se sert d'une règle facile et populaire. C'est que, quand en changeant de qualité, la chose change aussi de nom, et qu'elle est considérée par le commun du monde comme un autre être, il dit que c'est un changement de nature. Mais quand elle ne change point de nom, il dit que ce n'est pas un changement de nature, mais d'accidents. Ainsi, selon Théodoret, le changement de cette goutte de miel en eau, celui du sable en verre, du raisin en vin, des pierres en chaux, du vin en vinaigre, sont des changements de nature, parce que ces êtres changent de nom, et sont regardés comme des êtres différents.

Mais si le changement d'accidents ne fait pas changer un être de nom, et qu'on le regarde encore comme étant de même espèce, il dit que ce n'est pas un changement de *nature*. Et c'est pourquoi, parce que le fer, quoique rouge, s'appelle encore fer, et est regardé comme du fer, il ne veut pas que sa nature soit changée. Et de même, parce qu'on donne le nom de corps humain à un corps malade et à un corps sain, il n'appelle la maladie et la santé que des accidents. Ainsi, selon Théodoret, il ne faut pas dire que les mots d'*ousie* et de *nature* enferment toutes sortes d'accidents. Il ne faut pas dire aussi qu'ils les excluent tous. Mais ils enferment les uns en excluant les autres.

Ils excluent ceux que l'on peut séparer du sujet sans lui faire changer de nom, et sans qu'on les regarde comme un autre être. Et c'est par là qu'il conclut que la maladie et la santé sont des accidents, et ne font point partie de l'*ousie* ou *nature* : parce que ces qualités arrivent au corps, et lui sont ôtées, sans qu'il change de nom συμβαίνει γὰρ τῷ σώματι ταυτὰ ὑποσυμβαίνει ; et qu'un homme ne laisse pas de s'appeler homme quoiqu'il soit malade ou sain. Mais quand ces qualités ne peuvent être ôtées au sujet sans qu'il change de nom, Théodoret ne les appelle plus alors accidents, συμβεβηκότα. Et par conséquent il les reconnaît comme faisant partie de la *nature* et de l'*ousie*.

C'est pourquoi on ne trouvera point dans cet auteur, que la figure et la forme humaine, que la visibilité et l'étendue soient accidents du corps de l'homme. On ne trouvera point que d'être *humide, liquide, salée*, ce soient des accidents de la mer. C'est au contraire ce qu'il appelle sa nature, φύσις.

Il est vrai néanmoins qu'en prenant les mots de φύσις et d'οὐσία pour des termes concrets, c'est-à-dire, pour un sujet modifié par certains attributs, ces accidents qui le modifient y sont bien compris, et sont ce que Théodoret appelle les caractères et les propriétés ; mais ils ne sont pas tout ce qui est compris dans le mot de φύσις, ou de οὐσία, qui marque de plus le sujet de ces qualités ou attributs, qui est la substance. Mais si l'on prend ces mêmes mots de *nature* et d'*essence* comme des termes abstraits, c'est-à-dire, comme des formes qui qualifient les sujets et qui ne les enferment pas ; alors ces termes ne marquent que les attributs, qui qualifient et déterminent chaque sujet, soit que ces attributs soient accidentels, soit qu'ils soient substantiels. Et comme nous avons dit que dans les

êtres corporels ces attributs ne sont d'ordinaire que de purs accidents et des modes, ce qu'on appelle φύσις et οὐσία dans les êtres corporels n'est d'ordinaire qu'un amas de simples accidents, à qui l'on donne ce nom de *nature*.

L'usage des mots de *nature* et d'*ousie* en ce sens est fréquent dans les autres auteurs, et c'est ce qui a donné lieu à Aubertin de dire, qu'ils se prennent souvent pour les qualités des choses. Et quoiqu'il soit plus rare dans Théodoret, parce que son sujet l'a porté à regarder plutôt le mot de nature de l'autre sorte, et comme enfermant le sujet et ses qualités, il y en a pourtant plusieurs exemples : comme quand il dit que *si les corps des saints retiennent les caractères de leur nature, le corps du Seigneur retient aussi sa propre* OUSIE *ou essence*, il est clair que l'ousie est la même chose que ce qu'il appelle *le caractère de la nature*, et que l'un et l'autre terme signifie l'amas des propriétés du corps, sans que le sujet en soit.

C'est encore dans le même sens qu'il dit que l'eau de la mer et le miel *ont une nature fluide, liquide et humide*. Car considérant l'eau de la mer et le miel comme sujets de cette nature, il ne considère ce qu'il appelle *nature liquide, fluide et humide*, que comme les qualités qui le déterminent. Il prend encore le mot de *nature* dans le même sens, c'est-à-dire pour l'amas des attributs, quand il dit que *l'humanité n'a point perdu, après l'union, sa nature;* οὐκ ἄρα τὴν οἰκείαν φύσιν ἡ ἀνθρωπότης ἀπώλεσε. Car l'humanité étant considérée dans cette expression comme le sujet de cette nature, la nature qui y est marquée ne peut être que la forme, c'est-à-dire, l'amas des attributs qui la qualifient. Il le prend au même sens, quand il dit que le feu s'unissant avec le fer n'en change point la nature : car cette nature de fer ne peut être dans cette expression que l'amas des accidents qui font le fer. Enfin on peut dire qu'il le prend encore en ce sens, dans la conclusion que tire l'éraniste de l'exemple du changement qui se fait dans l'Eucharistie, qui est que le corps du Seigneur, a été changé εἰς οὐσίαν τὴν θείαν. Car cela ne veut dire autre chose, que ce qu'Anastase Sinaïte exprime en ces termes, en attribuant aux eutychiens de dire que le corps de Jésus-Christ avait été changé dans les propriétés de l'abîme de la divinité; μετετοιχειώσθη εἰς τὰ τοῦ πελάγους τῆς θεότητος ἰδιώματα.

Il s'ensuit de là, ainsi que nous l'avons déja remarqué, que comme les êtres corporels ne sont distingués entre eux, selon Théodoret, que par les qualités et les accidents, leur essence spécifique n'est aussi que l'amas de ces qualités. Ce qui leur convient quand on les regarde comme matière, peut bien être substantiel : mais ce qui ne leur convient que comme telle ou telle matière n'est jamais qu'accidentel. Il ne reste plus que d'appliquer ces principes aux passages de Théodoret, qui regardent l'Eucharistie. Et l'on va voir qu'ils nous conduisent naturellement à en découvrir le sens véritable. Car l'eutychien ayant prétendu, comme Théodoret le lui impute, que le corps de Jésus-Christ avait été tellement changé en la divinité, qu'il avait perdu les caractères et les propriétés de sa nature; qu'*il n'avait plus la figure humaine ni l'étendue bornée d'un corps humain, qu'il n'était plus ni visible ni palpable;* et s'étant servi de l'exemple de l'Eucharistie, où le pain est changé au corps de Jésus-Christ, pour en conclure que le corps de Jésus-Christ avait été changé de la manière que je viens de dire; Théodoret a pu et dû lui répliquer, qu'il avait tort de vouloir prouver que Jésus-Christ est devenu invisible, impalpable, sans figure, sans étendue bornée, par l'exemple des symboles eucharistiques; puisque quoiqu'ils soient changés au corps de Jésus-Christ, ils ne deviennent néanmoins ni invisibles, ni impalpables, et qu'ils conservent leur figure et leurs autres propriétés; et qu'ainsi, en suivant cette image, il devait plutôt conclure que, comme ces symboles ne perdent point leurs propriétés, et qu'ils conservent leur même figure et leur même forme; qu'ils sont visibles et palpables comme auparavant, de même le corps de Jésus-Christ conserve sa figure, sa forme, son étendue bornée, et toutes les autres qualités d'un corps humain.

On ne saurait nier que cette répartie ne soit juste et solide. Et cela étant, qui peut raisonnablement douter qu'il n'ait eu droit de l'exprimer par les termes dont il s'est servi, et que j'ai déjà plusieurs fois rapportés? *Vous vous êtes*, lui dit-il, *enveloppé dans les filets que vous avez vous-même tissus. Car les symboles mystiques ne quittent point leur propre nature après la consécration, puisqu'ils demeurent dans leur première essence, en leur première figure et en leur première forme. Ils sont visibles et palpables tels qu'ils étaient auparavant. Mais on conçoit par l'entendement qu'ils sont ce qu'ils ont été faits, et on les croit, et on les adore, comme étant ce qu'on les croit. Comparez donc cette image avec son original, et vous verrez le rapport qu'il y a de l'une à l'autre. Car il faut que la figure ressemble à la vérité. Le corps donc de Jésus-Christ garde sa première figure, sa première forme, sa première circonscription, et, pour le dire en un mot, l'essence d'un corps.*

Je dis qu'il a eu droit de se servir de ces paroles, pour exprimer ce que j'ai dit. Car se servant des mots de *nature* et d'*ousie*, en les comparant avec des sujets qui sont les symboles, ces mots devaient être pris comme termes abstraits, qui signifient l'amas des propriétés qui forment l'essence. Ainsi quand il dit que les symboles ne quittent point leur *nature* et leur *ousie*, cela ne veut dire autre chose, sinon qu'ils ne quittent point cet amas d'accidents et de qualités qui font que nous les appelons pain et vin.

Or, comme nous avons montré que les êtres corporels ne sont distingués que par l'amas des accidents, et que cet amas fait leur nature, selon Théodoret, il s'ensuit clairement que pour marquer que les symboles retenaient tous les accidents du pain et du vin, il a pu dire qu'*ils en conservaient la nature;* puisqu'en effet ces accidents sont leur nature, selon

lui, et qu'il n'en reconnaissait point d'autres dans les êtres corporels.

Et il s'ensuit encore que le même Théodoret, pour marquer que le corps de Jésus-Christ n'était point devenu impalpable et invisible, qu'il n'avait point perdu sa figure ni les bornes de son étendue, et qu'il avait conservé généralement tous les accidents d'un corps, a pu dire, qu'*en un mot il avait conservé l'ousie d'un corps;* puisqu'en effet cet amas d'accidents et de propriétés fait l'essence des corps, selon Théodoret.

Il ne faut point que M. Claude réplique, qu'il est certain qu'il était question de la substance et non des accidents, puisque l'éraniste avait conclu que le corps de Jésus-Christ avait été changé *in substantiam divinitatis.* Car on a déjà remarqué que ces mots, εἰς οὐσίαν θείαν, signifient non en la substance divine, mais, comme s'exprime Anastase Sinaïte, *in attributa divinitatis;* et de plus, que ce changement ayant été expliqué auparavant par Théodoret comme un changement qui enfermait celui de toutes les qualités des corps, c'est à cette unique circonstance qu'il s'attache, par laquelle il fait voir que l'éraniste se servait mal à propos de l'Eucharistie.

Je ne veux pas dissimuler une objection raisonnable que l'on peut faire sur ce sujet, et qui mérite d'être éclaircie. On pourrait dire donc que les mots de *nature* et d'*ousie*, étant regardés dans ce passage-ci, et dans tous les autres où Théodoret les applique aux symboles, comme des termes abstraits, et comme des formes dont ces symboles sont les sujets, puisqu'il parle de la *nature* et de *l'ousie des symboles,* ne signifient autre chose en effet que l'amas des propriétés et des qualités de ces symboles : c'est-à-dire du pain et du vin; mais que cela ne résout nullement l'objection, parce que ces sortes de formes métaphysiques, comme *nature, humanité, essence,* ne sont pas réellement distinguées de leurs sujets; qu'ainsi comme l'humanité, quoique considérée comme une forme dont l'homme est le sujet, n'est pas néanmoins distinguée de l'homme, de même quoique les mots de *nature* et d'*ousie* dans l'expression de Théodoret, signifient l'essence ou l'amas des propriétés du pain et du vin, néanmoins cette essence et cet amas de propriétés ne sont pas distingués du pain et du vin.

J'ai appelé cette objection raisonnable, parce qu'elle est fondée sur un principe véritable, qui est, que ces sortes de formes abstraites ne sont pas toujours distinguées de leurs sujets. Et l'on doit aussi demeurer d'accord que, prenant le mot de *nature* de pain dans toute son étendue, il comprend des qualités et des modes qui sont tellement essentiels au pain, que l'on ne peut conserver ces qualités sans en conserver la substance même. Car comme il est vrai de dire que le pain est essentiellement matière, il est vrai de dire aussi que la nature du pain et l'essence du pain prise dans toute son étendue, et avec une rigueur philosophique, ou plutôt scolastique, comprend ce qu'on appelle dans les écoles la corporéité et la matérialité, et qu'on ne peut séparer que par la pensée de la substance même du pain.

Mais cette objection, qui serait bonne si Théodoret avait fait profession de parler en métaphysicien, est nulle, parce qu'il a parlé le langage commun du reste des hommes. Or il est certain que comme on serait trop gêné si l'on était obligé de parler toujours avec cette rigueur métaphysique, on s'est mis plus au large dans l'usage des expressions, et on est comme convenu de donner tantôt une plus grande et tantôt une moindre étendue à certains termes, selon le besoin qu'on en aurait, dans la pensée qu'on connaîtrait assez, par les circonstances, en quel sens on les prendrait.

Les mots de *nature* et d'*ousie* sont proprement de ces termes dont l'étendue varie selon les rencontres et les circonstances. Quand ils sont pris généralement, ils comprennent toutes les qualités et propriétés du sujet, tant accidentelles que substantielles; mais l'on resserre cette étendue par mille circonstances. Ainsi, comme nous avons remarqué, ce terme de nature n'est pris souvent que pour l'amas des qualités qui forment l'espèce, et qui distinguent un être d'un autre, sans y comprendre la matière; comme quand on dit que du vin perd sa nature en devenant vinaigre; car il ne perd du tout que certaines qualités qui le distinguaient du vinaigre, et il ne perd ni sa matière ni rien de ce qui le fait matière.

Quelquefois même le mot de *nature* ne signifie qu'une seule qualité du sujet; comme quand Virgile dit, *quippe solo natura subest,* où il ne signifie que la fécondité. Et quand l'Écriture dit des eaux qu'*elles oubliaient leur nature éteignante,* « *extinguentis naturæ obliviscebantur,* » le mot de *nature* est restreint à ne signifier qu'une seule qualité. Et quand on dit d'un homme qu'il est savant dans *la nature* des plantes, des animaux, des métaux, on ne veut nullement dire par là qu'il sait mieux qu'un autre que tous ces êtres sont des corps et des matières, et qu'ils ont la matérialité pour propriété.

Ainsi donc, puisque les mots de *nature* et d'*ousie* peuvent être restreints à ne signifier que certaines qualités et qu'une partie de l'essence, comme tout le monde en demeure d'accord, et que l'on a droit d'user de cette restriction, lorsqu'on peut supposer que ceux à qui l'on parle ne prendront pas ces termes dans toute leur étendue; je dis que Théodoret a eu droit de prendre en cet endroit les mots de *nature* et d'*ousie* dans un sens restreint, et pour n'exprimer que les seules qualités, modes et accidents qui restent dans les symboles après la consécration; parce que ces mots étaient suffisamment restreints à ce sens par toutes les circonstances de son discours.

1° Ils y étaient restreints par la foi commune; car nous avons droit de supposer que Théodoret était dans la créance des catholiques, et il s'agit seulement ici de montrer qu'il n'a rien dit dans ce passage qui y

soit contraire. Et par conséquent on peut supposer aussi qu'il avait dans l'esprit, et qu'il voyait dans l'esprit de celui à qui il parlait ce que les catholiques y ont communément, et ce qui est connu de ceux qui savent leur doctrine. Or cette doctrine consiste à croire que le pain est changé au corps de Jésus-Christ, quoiqu'il reste un objet dans lequel on aperçoit toutes les qualités du pain. Supposé donc que Théodoret eût cela dans l'esprit, et qu'il vît cette même pensée dans celui de l'éraniste à qui il parlait, pouvait-il douter que les mots de *nature* et d'*ousie*, dont la signification est tantôt plus étendue et tantôt plus resserrée selon les rencontres, ne fussent restreints dans l'occasion présente à ne signifier que cet amas d'accidents et de propriétés qui restent après la consécration ? 2° Ils étaient restreints en ce lieu par la profession expresse qu'il fait de croire, que *les symboles ont été faits le corps de Jésus-Christ, et* qu'*il le faut croire*. Car cette proposition n'ayant point d'autre sens que le littéral dans le langage commun du temps de Théodoret, il s'ensuivait clairement que le pain étant fait le corps de Jésus-Christ, ces qualités et ces accidents du pain qui restaient n'étaient pas la matière du pain commun, comme on le leur enseignait expressément. 3° Ils étaient restreints par toute la suite du discours. Car quoique la proposition immédiate de l'eutychien soit conçue en ces termes, que *le corps de Jésus-Christ avait été changé en une essence divine*, néanmoins ces termes expliqués par tous les discours précédents forment cette idée, que le corps de Jésus-Christ, par l'union avec la divinité, ayant perdu toutes les propriétés de sa nature, n'était plus ni palpable ni visible, et n'avait plus la figure humaine. C'était là ce que l'eutychien appelait être changé en divinité. Il ne songeait point du tout à prouver directement l'abolition de l'être intérieur et substantiel de l'humanité. Qu'il l'ait aboli par conséquence, si l'on veut, ce n'est pas de quoi il est question présentement : mais ce qu'il avait en vue, était de faire voir que ses propriétés étaient abolies ; et de même ce que Théodoret avait en vue, était de montrer qu'elles ne l'étaient pas. Ainsi, employant contre l'eutychien l'exemple de l'Eucharistie, il ne l'emploie qu'en ce qu'il est propre à prouver que ces propriétés des corps demeurent dans le corps de Jésus-Christ.

Pour réduire donc en peu de mots ce que nous avons prouvé dans tout ce chapitre : 1° Il est clair que les mots de *nature* et d'*ousie* ne se prennent certainement pour substance, que lorsqu'on s'en sert pour termes concrets ; comme dans ces propositions : *L'âme est une nature spirituelle ; les démons ne sont pas des natures corporelles ; la nature humaine est unie à la divine dans Jésus-Christ*. 2° Qu'outre cet usage il y en a encore un autre très-ordinaire, où les termes de *nature* et d'*ousie* sont pris comme termes abstraits ; c'est-à-dire comme marquant des formes qui sont considérées dans un sujet. 3° Que dans ce dernier usage ils s'appliquent et aux substances et aux accidents, et ne signifient que les propriétés. 4° Que la plupart de ces propriétés étant des modes ou accidents, ces termes par conséquent signifient ordinairement des accidents. 5° Que les termes de *nature* et d'*ousie* appliqués à des êtres matériels, ne signifient ordinairement que de simples accidents, parce qu'ils ne signifient que leur nature spécifique, qui n'est composée que de simples accidents. 6° Que quoiqu'ils puissent signifier tous les attributs et les propriétés des sujets dans lesquels on les considère, ils sont souvent restreints par les circonstances à n'en signifier qu'une partie. 7° Que ces termes sont employés par Théodoret, quand il les applique aux symboles comme abstraits, et par conséquent qu'ils ne signifient que les propriétés. 8° Qu'ils ne les signifient pas même toutes ; parce que les circonstances dans lesquelles il s'en sert suffisent pour en borner l'étendue, et les réduire à ne signifier que les seuls accidents du pain qui restent après la consécration.

C'est à quoi se doit réduire la recherche de la signification de ces termes employés par Théodoret, si on y procède de bonne foi. Que s'ils ne laissent pas d'avoir je ne sais quoi de choquant, ce n'est pas qu'ils soient capables par eux-mêmes de donner cette impression ; mais c'est que l'abus que les sacramentaires en ont fait pour exprimer leur erreur, et pour la répandre dans l'Église, ayant porté l'Église à s'en éloigner, et à les condamner dans la bouche et dans les écrits de ces hérétiques, on a de la peine ensuite à se défaire de cette idée, et à leur rendre leur signification naturelle.

CHAPITRE IX.

Autre solution du même passage de Théodoret, fondée sur le sens auquel les mots de nature *et d'*ousie *sont pris par les auteurs ecclésiastiques et par Théodoret même.*

Il y a des gens si peu équitables, quand il s'agit d'objections contre la foi, que pour peu qu'on détourne les termes de leur signification précise pour justifier quelque passage, ils prennent ce qu'on dit pour de mauvaises défaites, et croient même qu'on s'écarte de la bonne foi. Ces sortes d'esprits trouveront sans doute à redire, que l'on ait prétendu que les mots de *nature* et d'*ousie* se doivent prendre dans une signification plus restreinte, quand Théodoret dit que les symboles demeurent dans leur première essence, et qu'ils ne quittent point leur nature, que dans d'autres lieux où ils signifient tous les attributs généralement tant substantiels qu'accidentels.

Or, quoique cette disposition très-injuste, puisqu'il ne se trouve point d'auteur qui ait parlé dans les autres matières avec cette justesse et cette exactitude qu'ils voudraient qu'on fît voir dans ces passages difficiles, et qu'ils soient obligés eux-mêmes de s'en relâcher à l'égard de plusieurs passages qui regardent d'autres mystères, je veux bien néanmoins m'y accommoder, en leur faisant voir que dans le sens auquel non seulement Théodoret, mais la plus grande

partie des Pères grecs ont pris ces termes de φύσις et d'οὐσία, c'est-à-dire nature et essence, il a pu dire que les symboles mystiques conservaient leur propre nature et leur première essence, sans restreindre la signification de ces termes.

Je n'ai besoin pour cela que de pousser plus loin l'explication de ces mots, que nous avons commencée dans le chapitre précédent, et de faire remarquer que les Pères Grecs n'ont pas pris seulement ces mots de φύσις, οὐσία, μορφὴ pour termes synonymes, et ne nous ont pas seulement avertis qu'ils entendaient par ces termes un être déterminé et qualifié par certains attributs, ou les qualifications et attributs des êtres; mais qu'ils ont de plus marqué que tous ces mots ne signifient que la nature commune, et non pas les natures singulières, et que c'est en cela qu'ils les ont distingués des mots d'*hypostase* et de *personne*.

Or quoiqu'en appliquant ces mots à la Trinité ou à l'Incarnation, et en disant, par exemple, que le Père et le Fils et le S.-Esprit ont une même nature, ils aient conçu effectivement qu'ils avaient une même nature singulière; ce n'est pas néanmoins par la seule force du mot d'οὐσία et de φύσις dont ils remarquent expressément qu'ils ne signifient que la nature commune; c'est par la nature même de la divinité, qui est singulière par elle-même. C'est pourquoi ils n'ont pas laissé de dire que le mot d'*ousie* ne signifie que la nature commune. *L'ousie* ou *l'essence*, dit S. Basile (ep. 369), *est distinguée de l'hypostase, comme ce qui est commun est distingué de ce qui est singulier. Ainsi chacun de nous a son essence commune, et il est tel et tel par ses propriétés particulières. Le mot d'ousie*, dit S. Cyrille d'Alexandrie (dial. 1 de Trin.), *marque quelque chose de commun; mais celui d'hypostase se dit des singuliers compris sous ce mot commun.* L'auteur des Définitions, dont le traité se trouve parmi les œuvres de S. Athanase, en parle dans le même sens. *L'ousie*, dit-il, *le genre, la nature, la forme, ne sont qu'une même chose; et au contraire les mots de personne, de caractère, d'hypostase, d'individu, n'ont que le même sens. Une nature peut contenir en soi plusieurs hypostases: car tous tant que nous sommes d'hommes qui avons une âme et un corps, nous n'avons qu'une même nature, et une même ousie; mais nous sommes plusieurs hypostases.* Et un peu après, *la nature est donc universelle et l'hypostase particulière.* Le martyr Maxime dit la même chose en plusieurs endroits, comme dans le dialogue premier de la Trinité, où il enseigne que *l'humanité qui est en plusieurs singuliers, est une* OUSIE, *et que chaque homme en particulier est une* HYPOSTASE (dial. 1 de Trin., tom. 2, Athan., p. 148 et 151). *La nature de chaque chose*, dit Anastase Sinaïte (Viæ dux c. 1), *est quelque chose de commun, et l'hypostase est ce qui est particulier.*

C'est aussi la doctrine de S. Jean de Damas, qui répète ces définitions en plusieurs endroits; de Théodore Abucara, d'Euthymius dans sa Panoplie, de Théorien dans le récit de son ambassade aux Arméniens, où il dit nettement que *le mot d'ousie se dit des choses universelles et communes, et non des particuliers et individus*; de Manuel Calecas (1), de Michel Psellus, qui a même réduit cette doctrine en ces deux vers :

Ἡ μὲν οὐσία τὸ κοινὸν ὑποστάσεως εἶδος
Ἡ δὲ ὑπόστασις πρόσωπον καὶ μόνον.

C'est-à-dire, *l'ousie* est l'espèce commune de l'hypostase. Et l'hypostase est une personne seule et séparée.

C'est pourquoi au lieu qu'en prenant les mots de *nature* et d'*essence* pour des natures individuelles, il faudrait dire que divers hommes singuliers ont chacun leur nature, ces Pères nous disent, au contraire, qu'ils n'ont qu'une nature et une humanité; et même ils passent presque jusqu'à dire que ce n'est pas bien parler que de dire que plusieurs singuliers soient plusieurs hommes. Nous ne disons pas, dit S. Grégoire de Nysse, que Pierre, Paul et Barnabé soient trois essences τρεῖς οὐσίαι. Et en un autre endroit il dit que *pour parler exactement, il faudrait dire que divers hommes singuliers ne font qu'un seul homme* (L. de commun not.).

Il n'est pas permis, dit S. Cyrille, de dire des hommes qui ont une même essence, que chacun a son essence; celui-ci une et cet autre la sienne (dialog. de Trin.).

Pierre et Paul, dit le martyr Maxime, sont deux personnes, mais ce ne sont pas deux humanités (Maxim. martyr, dialog. 1, tom. 2). S. Jean de Damas et Théodore Abucara disent la même chose en termes exprès (lib. de Fide orth., c. 8; Abuc., op. 2).

On ne peut pas dire que Théodoret ait pris le mot d'*ousie* et de *nature* dans un autre sens que celui de ces Pères; puisqu'il remarque expressément que *le mot d'ousie signifie quelque chose de commun*, selon les Pères, et que c'est en cela qu'*il est distingué de celui d'hypostase*. Et pour en apporter un exemple, il dit que le mot d'*homme* marque la *nature* ou l'*essence*, et que ceux de Pierre et de Paul ne marquent pas des natures communes, mais des hypostases. Ainsi il est clair qu'il prend le mot de *nature* pour la dernière espèce, *species ultima*, εἶδος, qui se divise ensuite en êtres individuels.

Cette signification étant reconnue et supposée, il n'est pas difficile de juger après cela en quel sens Théodoret a dit (dialog. 1, p. 5), que *les symboles mystiques ne quittent point leur propre nature, et qu'ils retiennent leur première essence*. Car qu'est-ce que la nature du pain et du vin? Est-ce l'être individuel de chaque pain et de chaque vin? Nullement. C'est la nature commune; c'est-à-dire ce qui est commun à tout pain et à tout vin, et que les Pères concevaient comme étant le même dans tous les individus.

Si Dieu changeait donc un pain individuel en un

(1) Lib. 5 de Fide orth.; Abuc. op., 2; Euthy., part. 1, tit. 2; Calocas, de Spirit. Sancto, c. 24.

autre pain, et un vin individuel en un autre vin individuel, il faudrait dire, selon le langage des Grecs, qui a été suivi par plusieurs Latins, et particulièrement par ceux qui ont écrit contre les eutychiens, que ce pain transsubstantié n'aurait point changé de substance ni de nature; et Théodoret répondrait sans doute qu'il ne serait point sorti de sa propre nature, τῆς οἰκείας οὐκ ἐξίστατας φύσεως; et qu'il serait demeuré en sa première essence, μένει ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας, parce qu'encore que ce fût un autre être individuel, néanmoins ce serait la même nature de pain, selon la philosophie de ces Pères. Ainsi voilà une vraie et réelle transsubstantiation, qui n'empêche pas qu'on ne dise que la nature et l'essence demeurent.

Or ce qu'il aurait dit certainement dans cet exemple de transsubstantiation, il l'a pu dire de celle qui se fait dans l'Eucharistie, comme il est facile de le faire voir. Il a cru que le pain était réellement changé et transsubstantié au corps de Jésus-Christ; et c'est ce qu'il exprime en disant que *l'on conçoit que les symboles sont ce qu'ils ont été faits, et* qu'*on les adore comme tels;* c'est-à-dire, comme corps de Jésus-Christ. C'est la doctrine qu'il tirait de la foi commune de l'Église; mais les sens lui apprenaient en même temps que ces symboles conservaient toutes les propriétés du pain et du vin, et que nous ne connaissons rien dans le pain et dans le vin qui ne nous paraisse dans ces symboles. Il en conclut donc qu'*ils ne quittent point leur propre nature,* et qu'ils demeurent dans leur première essence. Mais qu'est-ce que cette propre *nature* et cette première *essence?* Est-ce la nature individuelle du pain et du vin? Non. Théodoret même nous avertit en général que ce n'est pas le sens de ce mot, et il nous avertit en particulier, que le pain est fait le corps de Jésus-Christ : ce qui emporte le changement de la nature individuelle. C'est donc la nature spécifique et commune. Tout ce que l'on peut donc conclure de ce passage, c'est que, selon Théodoret, les symboles ne changent point leur nature commune; c'est-à-dire qu'ils ont encore la nature de pain et de vin; mais non pas qu'ils aient encore la même nature individuelle de pain et de vin, et la même matière qu'ils avaient auparavant.

La seule difficulté qui pourra rester, c'est de quelle sorte l'on peut dire que le corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie a la nature spécifique et commune de pain. Mais cette difficulté est encore aisée à résoudre. Car pourquoi ne serait-il pas permis aux hommes de dire d'un être qui a toutes les propriétés du pain, qu'il a l'essence commune du pain, puisque nous ne connaissons cette essence commune que par ses propriétés, et que ce sont ces propriétés que nous appelons son essence?

Il ne sera pas même besoin dans ce sens de restreindre ce terme d'*essence* ou de *nature* aux seules propriétés accidentelles. Car quoique le corps de Jésus-Christ contenu sous le voile du sacrement, ne soit pas la même matière individuelle que celle du pain, il est pourtant matière, et matière de même espèce que celle du pain, puisque Jésus Christ est consubstantiel aux hommes et aux autres êtres matériels. En joignant donc cette matière avec les autres qualités du pain et du vin qui paraissent dans cet objet, on y trouve tout ce que les hommes enferment ordinairement sous l'idée qu'ils ont de la nature du pain et du vin, et ce n'est point parler métaphoriquement que de dire qu'il en a l'essence.

Il suffit donc que Théodoret ait conçu l'Eucharistie comme tous les catholiques la conçoivent, pour avoir parlé comme il a fait : car il s'ensuit de l'opinion commune, qu'après la consécration il reste un objet sur l'autel, qui est un corps, puisque c'est le corps de Jésus-Christ, et que l'on aperçoit dans cet objet tous les accidents et toutes les propriétés du pain; et cela n'est que trop suffisant pour donner lieu à un auteur, qui n'est pas en garde contre les chicaneries d'un ministre, de dire que cet objet est du pain, qu'il a l'essence du pain, et qu'il la conserve.

Ainsi ce passage de Théodoret n'a pas effectivement plus de difficulté que celui d'Hésychius, qui dit de ce mystère qu'*il est en même temps pain et chair,* «*Mysterium quod simul panis et caro.*» Et comme l'on entend fort bien qu'Hésychius ne veut pas dire que l'Eucharistie soit le même pain individuel qu'elle était auparavant, mais seulement qu'elle a les propriétés du pain, on doit entendre Théodoret au même sens, et croire qu'il n'en a pas moins reconnu en même temps un changement de la nature individuelle des symboles en celle du corps de Jésus-Christ. Aussi dit-il formellement ensuite, que l'on conçoit, et que l'on croit que les symboles sont le corps de Jésus-Christ.

Si l'on considère même le but où Théodoret tend par cette comparaison, on verra que ce sens y satisfait entièrement. Car les entychiens ne disaient pas précisément que Jésus-Christ eût perdu l'être individuel de sa nature. Ce n'était pas là la question. Ils disaient, si l'on en croit Théodoret, qu'il avait perdu les propriétés spécifiques et communes à tous les hommes : comme la figure, la forme, la visibilité, la palpabilité, l'étendue bornée. Et c'est pourquoi Théodoret leur fait dire qu'il n'a plus l'espèce humaine, οὐκ ἔχει τὸ ἀνθρώπινον γένος. Et ainsi il conclut fort bien de ce que les symboles conservent les propriétés communes du pain et du vin, qu'il appelle *nature* et *essence,* que Jésus-Christ conserve aussi les propriétés communes de la nature humaine et d'un corps humain, qu'il appelle l'essence d'un corps, τὴν οὐσίαν τοῦ σώματος τὸ ἀνθρώπινον γένος.

Il est vrai qu'il n'aurait pas prouvé par là la conservation de l'être individuel de l'humanité de Jésus-Christ; mais ce n'était pas aussi de quoi il était question. Et comme ce n'était pas proprement ce que les eutychiens niaient, ce n'est pas aussi ce qu'il prouve dans ce lieu-là, quoique l'esprit ne laisse pas de l'y ajouter, comme nous l'expliquerons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE X.

Qu'après ces éclaircissements il ne reste plus de difficulté dans les passages des trois auteurs qui ont parlé de l'Eucharistie comme Théodoret.

Nous avons déjà averti que la solution que nous donnerions aux passages de Théodoret serait commune à ceux des trois auteurs qui ont parlé comme lui. Et l'on va voir en effet que bien loin de contenir quelque difficulté particulière, ils éclaircissent et confirment ce qui a été dit touchant celui de Théodoret.

Le premier est tiré d'une lettre que l'on prétend que S. Chrysostôme a écrite à un moine nommé Césarius, dans laquelle, pour réfuter l'hérésie d'Apollinaire, qui était la même que celle des eutychiens, il parle de cette sorte : *Jésus-Christ est Dieu et homme : Dieu comme impassible, et homme comme ayant souffert. Ce n'est pourtant qu'un seul Fils et un seul Seigneur : un et le même sans doute, qui par l'union de ses natures n'a qu'une seule domination et une seule puissance ; quoiqu'elles ne soient pas consubstantielles ; car chacune d'elles conserve sans mélange les caractères qui la font connaître. Ce sont deux natures unies sans confusion. Car comme avant que le pain soit consacré, il se nomme pain ; mais quand la grâce divine l'a sanctifié par le ministère du prêtre, il est libéré du nom de pain, et il devient digne d'être appelé le corps du Seigneur, bien que la nature du pain demeure en lui ; et que l'on ne dit pas qu'il y ait deux corps, mais un seul corps du Fils de Dieu ; de même la nature divine étant jointe au corps, tous deux ne font qu'un seul Fils et une seule personne.*

Comme c'était l'ordinaire des auteurs qui écrivaient en ces temps-là sur la même matière, de se servir des mêmes comparaisons, sans se soucier qu'elles fussent si justes, ainsi qu'on l'a pu voir par celle d'un roi et de son image, qui ne sont pas deux rois, qui a été employée par plusieurs Pères pour marquer l'unité de la nature divine dans le Père et dans le Fils, on trouve aussi qu'à l'imitation de S. Chrysostôme et de Théodoret, deux autres auteurs se sont servis de l'exemple de l'Eucharistie, pour éclaircir de quelle sorte la nature humaine demeure dans Jésus-Christ sans être absorbée par la divine.

Le premier de ces auteurs est le pape Gélase, dont les ministres de Bâle ont fait imprimer un traité, ou plutôt un fragment contre les hérésies de Nestorius et d'Eutychès, qui est très-défectueux et très-plein de fautes, comme Aubertin même est obligé de le reconnaître. C'est de ce traité qu'on allègue un passage, où cet auteur emploie en cette manière l'exemple de l'Eucharistie : *Certes les sacrements du corps et du sang de Jésus-Christ que nous recevons sont une chose divine, et ils nous rendent participants de la nature divine ; et néanmoins la substance et la nature du pain et du vin ne cessent point d'être. Or on célèbre dans l'action des mystères l'image et la ressemblance du corps et du sang de Jésus-Christ. Et cela nous fait voir avec assez d'évidence que ce que nous croyons, célébrons et prenons dans l'image de Jésus-Christ, nous le devons croire en Jésus-Christ même. Et que, comme par l'opération du S.-Esprit, ces choses passent en cette substance divine, quoique leur nature conserve ses propriétés, elles nous marquent aussi que ce mystère principal,* c'est-à-dire l'Incarnation, *dont elles nous rendent présentes l'efficace et la vertu, consiste en ce que les deux natures demeurant proprement, il n'y a qu'un Christ, qui est un, parce qu'il est entier et véritable.*

Éphrem, patriarche d'Antioche, est le dernier de ceux qui se sont servis de cette comparaison ; et il le fait de cette sorte : *Le Fils du tonnerre, en nous disant qu'*IL A ANNONCÉ CE QU'IL *a vu, et ce que ses mains ont touché du Verbe de vie, nous enseigne que la même personne a une nature palpable et une impalpable. Car en disant qu'il a touché le Verbe, il marque que ce qui est impalpable a été touché ; en disant qu'il l'a vu, il enseigne que ce qui est invisible a été vu. Ainsi il reconnaît un même Jésus-Christ dans une double nature : l'une impalpable, l'autre palpable : l'une visible, l'autre invisible. Car l'une et l'autre nature appartiennent à la même personne. Et ce serait avoir perdu l'esprit que de dire, que ce qui est impalpable et invisible est de la même nature que ce qui est palpable et visible. C'est ainsi que le corps de Jésus-Christ qui est reçu par les baptisés, ne se départ point de l'essence sensible, et n'est point séparé de la grâce intelligible. Et de même quoique le baptême devienne tout spirituel et qu'il soit le même, il conserve néanmoins les propriétés de l'essence sensible ; c'est-à-dire de l'eau, et ne perd pas pour cela ce qu'il a été fait.*

Pour ne trouver plus de difficulté dans ces passages, il ne faut que se souvenir de l'idée que les Pères nous donnent de l'hérésie des eutychiens, et qu'ils tiraient de leur dogme capital, qu'il n'y avait qu'une nature en Jésus-Christ ; c'est que la nature humaine de Jésus-Christ avait perdu toutes ses propriétés ; qu'elle n'était plus ni visible, ni palpable, ni circonscrite ; qu'elle ne conservait plus son espèce τὸ ἀνθρώπινον γένος ; et qu'elle avait été changée en la nature divine. Ainsi ce que les Pères tâchaient particulièrement d'établir, était que Jésus-Christ n'avait rien perdu de tout cela, qu'il était encore palpable et visible, et qu'il avait toutes les autres qualités d'un corps humain.

Ces trois auteurs ayant donc ce même dessein, allèguent tous trois, à l'imitation l'un de l'autre, l'exemple de l'Eucharistie, dans laquelle les symboles ne cessent point d'être palpables, visibles et figurés comme auparavant, et retiennent toutes les autres qualités de pain et de vin, pour en conclure que le corps de Jésus-Christ retenait aussi ces mêmes qualités. Et c'est cette même pensée qu'ils expriment tous trois, quand ils disent que la nature du pain et du vin ne cesse pas, et demeure, puisque cet amas de qualités qui demeure dans l'Eucharistie, s'appelle nature dans le langage des anciens.

En un mot, leur argument se réduisait à cet enthy-

même : Les symboles ne deviennent point invisibles, impalpables, sans figure, sans circonscription. Donc le corps de Jésus-Christ n'est point devenu invisible, sans figure, sans circonscription, et sans les autres qualités d'un corps humain.

On peut encore appliquer à ces mêmes passages la seconde solution. Car il ne faut pas s'imaginer, que quand ces Pères disent que la nature ou la substance du pain et du vin demeure, ils entendent la nature individuelle du pain et du vin. Ils entendaient tous par le mot de nature ce qui est commun, et non ce qui est particulier ; c'est-à-dire l'espèce et la nature commune, et non la nature singulière. Éphrem d'Antioche en fait une remarque expresse, dans ce traité même dont Photius a conservé l'abrégé. *Après cela*, dit Photius, *il traite de la différence qu'il faut mettre entre les mots d'essence*, οὐσία, *de genre*, γένος, *d'espèce*, εἶδος, *et celui d'hypostase ; et il la fait consister en ce que ces premiers mots signifient ce qui est commun ; au lieu que celui-ci marque l'être subsistant, et ce que les auteurs profanes appellent les singuliers*, μετὰ ταῦτα δὲ περὶ τῆς διαφορᾶς ἣν ἡ οὐσία καὶ τὸ γένος καὶ τὸ εἶδος πρὸς τὴν ὑπόστασιν ἔχει, διαλαμβάνει, ὅτι τὰ μὲν τὸ κοινὸν δηλοῖ, τὸ δὲ τὸ πρόσωπον καὶ ὃ λέγεται τρῖς ἕξω, καθέκαστον.

Et il ne faut pas s'imaginer que ce langage soit particulier aux Grecs. Les Latins qui ont été du temps des eutychiens ont parlé comme eux. J'ai fait voir, dit le diacre Rustique dans sa dispute contre les acéphales, que le mot *de nature* signifie *l'espèce commune*. Et Jean Maxence dans son dialogue : *Le mot de nature*, dit-il, *est distingué de celui de personne ; parce que celui de personne marque une chose individuelle, au lieu que celui de nature marque l'espèce commune qui comprend plusieurs singuliers*. Ainsi quand Éphrem d'Antioche nous dit que *le corps de Jésus-Christ ne quitte point la nature sensible ;* quand S. Chrysostôme dit que *la nature du pain demeure après la consécration ;* quand Gélase dit que *l'essence ou la nature du pain et du vin ne cesse pas d'être*, ils n'entendent point que ce sujet, c'est-à-dire les symboles consacrés, conservent la nature individuelle et l'être singulier de pain et de vin. Ce n'est point là le sens de ces termes, ni ce que ces auteurs avaient dans l'esprit. Mais ils veulent dire qu'ils conservent la nature spécifique de pain et de vin. Et ils auraient sans doute usé des mêmes expressions, comme nous l'avons déjà dit, quand il aurait été question d'un pain transsubstantié en un autre pain ; car le mot οὐσία, *essence*, signifiant la nature commune, ils auraient été obligés de dire que ce changement n'empêchait pas que la nature du pain ne demeurât, et ne faisait pas qu'elle cessât d'être.

Ainsi, comme nous l'avons déjà remarqué, la difficulté n'est pas d'accorder ces passages avec la transsubstantiation ; car il n'y a nulle contrariété. Elle consiste uniquement à savoir de quelle manière on peut dire que le pain et le vin consacrés conservent la nature spécifique de pain et de vin.

Mais tous ceux qui jugent équitablement des choses, s'embarrasseront peu de cette difficulté. Car cette nature commune n'est autre chose que l'idée commune que nous avons de ce qui se trouve dans toutes les natures singulières. Et cette idée se forme sur l'amas des attributs que nous remarquons les mêmes dans chaque espèce. Or, dès-lors que le corps et le sang de Jésus-Christ ont pris la place du pain et du vin, et qu'ils sont revêtus de leurs accidents, nous y apercevons tous ce que nous remarquons dans le pain et dans le vin. Nous les comprenons donc par la même idée, et nous leur attribuons par conséquent la même nature générique.

Des métaphysiciens rigoureux y pourraient encore trouver de la différence ; mais ceux qui pensent et qui parlent naturellement n'y en trouvent point. Quand ils voient que des corps ont toutes les qualités du pain et du vin, ils disent qu'ils ont la nature de pain et de vin. Et comme par le moyen de cette idée confuse dont nous avons parlé, ils considèrent les symboles non consacrés et consacrés comme le même sujet, et qu'ils y voient toujours ces mêmes propriétés de pain et de vin avant et après la consécration, ils doivent dire qu'*ils en ont conservé la nature*, et qu'*ils ne l'ont pas quittée*.

C'est ainsi que ces Pères ont parlé, et qu'ils ont dû parler en suivant simplement le sens commun. Mais il ne faut pas conclure de ce qu'ils ont reconnu que cette nature commune demeure et n'est point changée, que la nature individuelle du pain et du vin ne le soit point, au contraire, ils ont déclaré formellement qu'elle l'était. C'est ce que Gélase exprime quand il dit que *le pain et le vin passent en cette divine substance*, c'est-à dire au corps de Jésus-Christ rempli de la divinité ; et ce que S. Chrysostôme marque par ces paroles : *L'on ne dit pas qu'il y ait deux corps du Fils de Dieu, mais un seul ;* c'est-à-dire que le pain consacré et le corps naturel de Jésus-Christ ne sont qu'un même et unique corps. Ce qui ne peut être que parce que le pain est changé au corps de Jésus-Christ, comme S. Chrysostôme enseigne en tant d'autres lieux et par tant de différentes expressions.

Quand ils n'auraient pas marqué ce changement dans ces passages mêmes, on aurait droit de leur attribuer les expressions et les pensées de tous les auteurs de leurs siècles pour déterminer leur sens : mais l'ayant marqué, de quel droit les peut-on séparer des autres Pères, pour une expression qu'on accorde si facilement avec le sentiment commun de l'Église ?

M. Claude prétendra peut-être détruire le sens que nous avons donné à ces passages par une objection qui a quelque chose de spécieux. C'est qu'Éphrem d'Antioche dit que *le corps de Jésus-Christ*, c'est-à-dire le sacrement de l'Eucharistie, ne quitte point sa substance sensible, comme il dit ensuite que l'eau du baptême ne la quitte point ; et que de même tous ces trois auteurs disent que la nature du pain demeure dans l'Eucharistie, comme ils disent que la

nature humaine de Jésus-Christ demeure dans Jésus-Christ. Or, quand on dit que le baptême ne quitte point sa substance ou son essence sensible, on veut dire qu'il ne perd ni sa nature ou son essence commune, ni sa nature individuelle ; et de même quand on dit que la nature humaine demeure dans Jésus-Christ, on veut dire que tant la nature commune que sa nature individuelle y demeurent. Et par conséquent, dira-t-il, quand ces mêmes Pères disent que l'essence du pain et du vin demeure et ne cesse point, ils n'entendent pas cela seulement de la nature commune, mais aussi de la nature individuelle.

C'est tout ce qu'on peut dire de plus apparent en faveur du sentiment des ministres ; et néanmoins il n'y a rien de solide en effet dans cet argument. Car pour y satisfaire précisément, il n'y a qu'à répondre que soit que ces auteurs disent de l'Eucharistie qu'elle ne quitte point son essence et sa nature sensible, soit qu'ils le disent du baptême, soit qu'ils le disent de Jésus-Christ, ils entendent toujours les mots de φύσις et d'οὐσία dont ils se servent, de la nature commune, parce que ces termes, comme tous les principaux d'entre les Pères grecs nous en avertissent, ne signifient d'eux-mêmes que la nature commune. Ainsi à ne juger du sens d'Éphrem d'Antioche que par la seule force de l'expression, il ne dit autre chose du baptême, sinon qu'il ne quitte point la nature commune de l'eau, et il ne dit point précisément qu'il ne perde point la nature individuelle.

Mais parce que nous n'avons aucun lieu de croire que l'eau du baptême perde sa nature individuelle au cas qu'elle ne perde point sa nature commune, la même expression qui nous fait concevoir qu'elle ne perd point sa nature commune, nous assure aussi qu'elle ne perd point sa nature individuelle ; mais ce n'est pas par la force même de l'expression : c'est parce qu'il n'y a aucune raison de séparer dans l'eau du baptême la nature commune de la nature individuelle. Car il est certain, comme nous avons dit ailleurs, que toutes les idées qu'excitent les termes dans l'esprit, ne sont pas pour cela contenues précisément dans ces termes. Il y en a quantité au contraire que l'esprit ajoute ou forme de lui-même, par la liaison nécessaire qu'elles ont avec ce que l'on exprime formellement. Mais aussi comme ces idées ne naissent pas de la force des paroles mêmes, l'esprit ne les supplée point, lorsqu'il ne voit plus cette liaison qui le portait plus avant que l'expression.

Les Pères nous en fournissent un exemple remarquable sur le sujet de ce même terme d'οὐσία et de φύσις ; car il leur est assez ordinaire de prouver que le Fils de Dieu a la même essence et la même nature que son Père, parce que parmi les hommes les enfants ont la même essence et la même nature que leur père. Or il est certain que, parmi les hommes, quand on dit qu'un fils a la même essence et la même nature que son père, on entend seulement qu'il a la même nature et la même essence commune, et non pas qu'il a la même nature individuelle. Et par conséquent quand on en conclut que le Fils de Dieu a la même essence et la même nature que son Père, ces paroles ne signifient par elles-mêmes, sinon qu'il a la même nature commune. Mais parce qu'on ne saurait distinguer en Dieu une nature commune et une nature individuelle, et qu'il est de la nature de Dieu d'être parfaitement une, l'esprit porte nécessairement ce terme plus loin à l'égard de Dieu qu'à l'égard de l'homme, et il ne conçoit pas seulement une unité spécifique entre le Père et le Fils, mais aussi une unité parfaite et individuelle.

Il en est de même dans la matière dont il s'agit : lorsqu'Éphrem d'Antioche dit également, et de l'Eucharistie et du baptême, qu'*ils ne quittent point leur essence sensible*, cela signifie seulement, par la force des termes, qu'ils ne perdent pas leur essence et leur nature commune. Et cela ne signifie, ni à l'égard de l'Eucharistie ni à l'égard du baptême, qu'ils ne perdent pas leur nature individuelle. S'il n'y avait donc rien qui séparât l'Eucharistie du baptême dans l'esprit des chrétiens, on ne joindrait à cette expression commune aucune idée qui les distinguât. Par exemple, s'il était dit de l'eau du baptême, comme il est dit du vin de l'Eucharistie, qu'elle est changée au sang de Jésus-Christ, qu'il le faut croire ; que c'est véritablement le sang de Jésus-Christ, qu'il ne s'en faut pas rapporter aux sens ; que quoiqu'elle paraisse de l'eau, c'est néanmoins dans la vérité le sang de Jésus-Christ ; et qu'on ajoutât ensuite ce que dit S. Éphrem, que cette eau ne quitte pas néanmoins son essence sensible, alors ces termes demeureraient dans leur signification précise à l'égard du baptême aussi bien que de l'Eucharistie, et l'esprit ne concevrait autre chose, sinon que ces symboles retiendraient la nature commune d'eau et de vin, quoique leur être individuel fût changé au sang de Jésus-Christ.

Et au contraire, si jamais personne n'avait dit de l'Eucharistie, non plus que du baptême, que le pain et le vin y fussent changés au corps et au sang de Jésus-Christ, lorsqu'on entendrait dire de l'un et de l'autre qu'ils retiennent leur nature sensible, on entendrait par la force de ces termes qu'ils retiennent la nature commune d'eau, de pain et de vin, et on ajouterait aussi bien à l'égard de l'Eucharistie qu'à l'égard du baptême qu'ils retiennent aussi leur nature individuelle ; parce qu'il n'y aurait point de raison de ne le pas ajouter, et de séparer des idées que l'esprit a coutume de joindre.

Mais l'esprit de tous les fidèles étant prévenu par les expressions communes de l'Église, de la différence qu'il y a entre l'Eucharistie et le baptême, et ayant reçu cette impression, que le pain et le vin sont changés au corps de Jésus-Christ, et sont le corps de Jésus-Christ après ce changement ; et que l'eau au contraire n'est nullement changée au sang de Jésus-Christ ; quand il entend dire ensuite que tant l'Eucharistie que le baptême retiennent leur essence sensible, il entend bien cette expression de la même sorte à l'égard de l'un et de l'autre sacrement, et i

conçoit que l'on veut dire, qu'ils conservent toujours la nature et les propriétés communes de leur nature. Mais comme il croit d'ailleurs, à l'égard de l'Eucharistie, que le pain et le vin y sont changés au corps de Jésus-Christ, il allie ensemble ces vérités ; et ainsi il conçoit un changement réel de l'être individuel du pain et du vin, qui n'empêche pas néanmoins que ce pain et ce vin changés ne retiennent la nature commune, c'est-à-dire, qu'ils n'aient toutes les qualités de pain et de vin.

Au contraire, rien ne l'obligeant d'admettre aucun changement à l'égard du baptême, il conçoit absolument qu'il ne quitte ni sa nature commune ni sa nature individuelle, c'est-à-dire qu'il le conçoit tel qu'il était auparavant et sans changement réel.

Ce n'est pas que l'esprit se serve de ces mots de nature commune et de nature individuelle, ni qu'il appelle à son secours les idées d'accidents et de substance. Ce ne sont que des termes qu'on a trouvés pour développer davantage, autant qu'on a pu, ce qu'ils font concevoir dans ce mystère, et ce que l'esprit en conçoit de lui-même, et sans toute cette philosophie.

On a toujours cru et conçu la même chose de l'Eucharistie dans tous les temps de l'Église. On y a toujours cru que ce qu'on regardait avant la consécration comme du pain et du vin, et qui l'était en effet, est réellement après la consécration le corps et le sang de Jésus-Christ. On a toujours cru, et plutôt on a toujours vu, que cet objet que l'on croit enfermer le corps et le sang de Jésus-Christ, avait toutes les qualités du pain et du vin, et agissait de même sur nos sens. C'a été là la foi universelle et perpétuelle de tous les chrétiens du monde dans tous les siècles. Mais quand il s'est agi d'exprimer ces vérités, il s'y est mêlé quelque différence, non de sentiments, mais d'expressions. On a exprimé dans l'ancienne Église la première de ces vérités, en disant que le pain consacré était le *vrai corps*, le *propre corps*, le *corps même de Jésus-Christ ;* et l'on s'y est servi de toutes les autres expressions que nous avons représentées dans le second tome de cet ouvrage (ci-dessus, part. 1 de ce vol.).

On a exprimé la seconde, en appelant le pain consacré un pain changé, un pain apparent ; en disant que, quoiqu'il paraisse pain, c'est néanmoins le corps et le sang de Jésus-Christ ; en disant que les symboles sont le corps de Jésus-Christ qu'ils ont été faits, mais qu'ils retiennent néanmoins la nature et l'essence de pain et de vin. On s'est servi depuis d'idées et d'expressions plus philosophiques, principalement depuis que les hérésies qui ont attaqué ce mystère, ont obligé de descendre à des explications plus particulières. On a dit que la substance était changée et que les accidents demeuraient. Mais l'idée de foi, qui répond à tous ces différents termes, se réduit toujours à dire que le corps et le sang de Jésus-Christ sont réellement présents ; que le pain et le vin sont véritablement changés en ce corps et en ce sang, et que cet objet, qui est intérieurement le corps de Jésus-Christ, ne laisse pas de faire sur nos sens toutes les impressions du pain et du vin, et d'en avoir toutes les propriétés. C'est là ce qu'on appelle conserver la nature et l'essence du pain et du vin.

CHAPITRE XI.

Que les eutychiens n'ont point nié absolument que Jésus Christ eût un corps, et qu'ils n'ont point prétendu qu'il fût entièrement immatériel.

J'ai supposé jusqu'ici l'hérésie des eutychiens telle que les ministres la représentent, et qu'on pourrait la concevoir en suivant toutes les conséquences que les Pères en tirent, et qu'ils imputent à ceux qui la suivaient. J'ai fait seulement remarquer que quelques sentiments que ces hérétiques eussent de l'abolition, ou de la substance et du fond intérieur de la nature et du corps de Jésus-Christ, ce que les Pères entreprennent particulièrement de prouver contre eux, c'est que la nature humaine de Jésus-Christ n'avait pas perdu ses propriétés ; qu'elle les a conservées après l'incarnation, et les conserve même dans le ciel. Mais je crois que pour donner encore plus de jour à ce que nous avons dit, et pour éclaircir même d'autres difficultés qui sont proposées par M. Claude avec beaucoup de pompe et d'éclat, il est important d'examiner si les ministres ont raison de soutenir hardiment comme ils font, que les eutychiens aient absolument nié que Jésus-Christ eût un corps, et qu'ils aient cru que son humanité était entièrement détruite. Car s'il se trouvait que cela fût faux, il y aurait bien des arguments et bien des figures qui s'en iraient en fumée dans le livre de M. Claude.

Pour ne pas s'écarter de la vérité dans cette recherche, il est bon de remarquer que, comme les eutychiens ont été fort extravagants dans leurs opinions, leurs expressions ont été aussi très-bizarres ; de sorte qu'il ne faut pas tout-à-fait juger de leurs paroles comme on juge de celles des autres hommes. Aussi l'unique moyen de pénétrer autant qu'on peut dans les ténèbres de cette hérésie, est de ne s'arrêter pas à quelques expressions détachées, mais de les joindre toutes ensemble, et de voir sur tout cela quel sentiment il est juste de leur attribuer.

C'est encore un principe d'équité dans l'examen de ces sortes de faits, que lorsqu'un sentiment n'est imputé à des hérétiques que comme une conséquence, et que non seulement ils désavouent cette conséquence, mais qu'ils enseignent positivement le contraire ; quoiqu'il soit juste de se servir de cette conséquence pour montrer la fausseté de leurs sentiments, on ne peut pas néanmoins soutenir à la rigueur qu'ils l'ont tenue, ni en faire un de leurs dogmes.

Enfin on doit avoir dans l'esprit que ce n'est pas une preuve tout-à-fait certaine, que des gens n'aient pas tenu deux opinions tout à la fois de ce qu'elles sont effectivement contraires. Car l'entêtement et la petitesse de l'esprit humain ne fournissent que trop de voies pour allier ces contradictions ; et surtout dans les matières abs-

traites, et dont on n'a que des idées confuses. On s'en fait accroire à soi-même; on ne voit les choses qu'à demi; et quoiqu'elles paraissent contraires, on croit que c'est par sa faute qu'on n'en voit pas la liaison. Et jamais gens ne firent une profession plus ouverte de pratiquer cette méthode que les eutychiens.

Ces principes étant supposés, je rapporterai d'abord les raisons qui semblent porter à croire qu'ils aient nié absolument que Jésus-Christ eût un corps. Et je ferai voir ensuite qu'il y en a infiniment davantage pour croire qu'ils ont toujours reconnu un vrai corps et une vraie matière en Jésus-Christ. Il est certain que tous les eutychiens disaient qu'il n'y avait qu'*une nature en Jésus-Christ,* et qu'ils disaient que cette nature était la divine. Je réponds, dit l'éraniste, que *la nature divine est demeurée, et* que *l'humanité est absorbée* (Theodor., dialog. 2, p. 77). Ces expressions étaient communes à toutes les sectes d'eutychiens. Pour exprimer cet engloutissement de la nature humaine, ils se servaient d'ordinaire de la comparaison d'une goutte de miel jetée dans la mer, qui s'évanouit sitôt qu'elle y est mêlée. Et suivant cette comparaison, ils disaient que la nature humaine avait été changée en la divine, en l'essence de la Divinité, en divinité. Ils concluaient de là que les propriétés de la nature humaine étaient abolies. *Vous ne confessez donc pas,* dit Théodoret, *que chacune des natures ait conservé ses propriétés ? Non pas après l'union,* répond l'eutychien. *S'il était demeuré,* dit encore l'eutychien, *quelque chose après le changement de ce qui marque la nature humaine, elle n'aurait pas été changée.* Théodoret lui fait même dire expressément que la nature de Jésus-Christ *n'avait plus les bornes de son étendue,* τὴν προτέραν περιγραφήν.

Il est certain encore que, pour combattre leur hérésie, il s'attache principalement à prouver que Jésus-Christ avait conservé sa forme, sa figure, sa circonscription et les autres propriétés d'un corps, qu'il appelle l'essence d'un corps; par où il marque que les eutychiens le niaient.

On doit ajouter que tout ce que Théodoret impute aux eutychiens dans ses dialogues, leur a été imputé par d'autres auteurs. Car Théodore, prêtre de Raite, a dit d'eux à peu près les mêmes choses que Théodoret, en attribuant aux julianistes, qui étaient une secte d'eutychiens, de soutenir (Bibl. Patr. tom. 11, p. 326) que, *depuis l'union, les propriétés de la nature corruptible avaient été abolies; que l'on ne connaissait plus les différences essentielles de ces natures, et* que *la divine, qui était la plus excellente, ayant prévalu, avait transféré en un moment la nature inférieure aux propriétés de la sienne.* Vigile, évêque de Tapse, en Afrique, dans les livres qu'il a faits contre les eutychiens, tire plusieurs fois de leur doctrine cette même conséquence. *S'il n'y a plus,* dit-il (lib. 1), *qu'une nature en Jésus-Christ, il faut qu'il ne soit plus que Dieu sans être homme, ou homme sans être Dieu.* Il dit qu'Eutychès a osé nier la nature humaine (lib. 2), en voulant conserver l'unité de la personne de Jésus-Christ.

Mais il n'y a guère d'auteurs dont on puisse mieux apprendre leurs expressions et leurs sentiments, que d'Anastase, religieux du mont Sina, qui, dans son livre intitulé *le Guide,* décrit plusieurs conférences qu'il a eues à Alexandrie avec diverses sectes d'eutychiens, et qui rapporte même souvent leurs propres paroles. Et l'on y voit que non seulement Timothée, un des plus emportés de ces hérétiques, soutenait que *la divinité était la seule nature de Jésus-Christ* (c. 13 et c. 20); mais que les sévériens même, qui voulaient paraître plus modérés, se servaient de la même expression. *Nous ne recevons point,* dit cet auteur, *la parole impie de Timothée et de Sévère, que la divinité est la seule nature de Jésus-Christ.* Ils disaient aussi, comme témoigne le même auteur (c. 16), que *le corps de Jésus-Christ, par la participation de la divinité, avait été fait Dieu;* que *la nature ayant été changée, toutes les propriétés naturelles l'avaient aussi été;* que *la nature divine ayant été la plus forte, avait donné sa divinité à la plus faible.* Ils disaient (c. 13) que *la chair de Jésus-Christ avait été changée en la nature de la divinité.* Ils se servaient aussi de la comparaison d'une goutte de miel jetée dans la mer, qui s'évanouit et perd sa nature, et ils l'autorisaient par S. Grégoire de Nysse, dont elle est empruntée. Ce même auteur, en les réfutant, leur impute de croire que *le sacré corps de Jésus-Christ avait été rendu tel que le Verbe divin, en sorte qu'il n'avait plus les propriétés de la nature humaine.* Il leur attribue de dire qu'*il n'avait plus aucune propriété de la nature humaine, et* qu'*il était passé dans les attributs de l'immense divinité.* Il prouve en plusieurs endroits, comme Théodoret, que le corps de Jésus-Christ n'est ni invisible, ni impalpable, ni sans étendue bornée.

Voilà ce qui a donné lieu à divers auteurs de croire que les eutychiens avaient entièrement voulu détruire la nature humaine de Jésus-Christ, et qu'ils prétendaient qu'il fût présentement au même état qu'il était avant l'incarnation. Mais quoique ces preuves soient fortes, si on les considère toutes seules, je crois néanmoins qu'il est difficile qu'un homme judicieux et sincère y ait beaucoup d'égard, s'il prend la peine de les comparer avec celles que nous y allons opposer.

Si l'on veut remonter jusqu'à la source de cette hérésie, qui est celle d'Apollinaire, évêque de Laodicée, tous les Pères qui en ont écrit témoignent qu'il n'a jamais nié que Jésus-Christ n'eût une véritable chair. S. Épiphane qui s'en est informé, dit-il, avec le plus de soin qu'il a pu, et qui rapporte une lettre par laquelle S. Athanase a condamné cette hérésie, lui attribue, ou à ses disciples, de soutenir que Jésus-Christ avait apporté une chair du ciel. Il dit que d'autres enseignaient que le corps de Jésus-Christ était consubstantiel à la divinité. Mais afin qu'on ne crût pas qu'étant consubstantiel à la divinité, il ne fût pas corps, ces mêmes hérétiques, au rapport de S. Athanase, disaient que le Verbe avait été changé en chair, en os, en cheveux, et en tout le corps de Jésus-Christ;

que c'était en ce sens qu'il était consubstantiel au Verbe. Et par une suite de cette erreur, ils disaient que ce qui avait été crucifié sur la croix était, non un corps humain, mais cette substance qui a créé toutes choses.

Les autres, dit encore S. Athanase, passaient jusqu'à dire que ce corps du Verbe était coéternel au Verbe, et avait toujours été. Ils enchérissaient sur cette extravagance, en disant que cette chair ou essentielle au Verbe, ou prise dans le ciel, était d'une autre nature que la nôtre; qu'elle avait des ongles différents des nôtres, et de même de toutes les autres parties. Et ils croyaient l'honorer beaucoup en l'exemptant de toutes les nécessités communes de la nature. S. Grégoire de Nazianze, S. Grégoire de Nysse, S. Ambroise, Léonce, S. Léon, Gennadius, Facundus, en ont parlé de la même sorte, et leur imputent la même erreur (1).

Mais quelque extravagante que fût cette opinion, et de quelque nature que fût cette chair qu'ils donnaient au Verbe, c'était toujours une chair et un corps; c'est-à-dire que ce n'était point un être purement immatériel.

Or c'est proprement là l'hérésie qui a été embrassée par Eutychès, et par les purs eutychiens. Car S. Flavian, archevêque de Constantinople, qui a condamné cet hérésiarque dit de lui, qu'*il suivait en tout les dogmes de Valentin et d'Apollinaire.* Et de même Théodoret, prêtre de Raite, dit qu'il enseignait que *le corps de Jésus-Christ était descendu du ciel, et qu'il était passé par la Vierge comme par un canal.* Anastase Sinaïte rapporte son hérésie en ces termes-ci : *Eutyche, supérieur d'un monastère de Constantinople, disait que le corps de Jésus-Christ était descendu du ciel, et qu'il était différent du nôtre.* Que s'il lui impute, dans le chapitre suivant, d'avoir cru, avec les valentiniens et les marcionites, que le corps de Jésus-Christ n'était que fantastique et apparent, il veut dire que, selon lui, il paraissait semblable au nôtre sans l'être : mais il ne veut pas dire que ce ne fût pas un vrai corps céleste.

C'est aussi l'idée que Vigile, évêque de Tapse, nous donne de cette hérésie, lorsqu'il dit, au commencement de son troisième livre, que *l'hérésie eutychienne s'est portée jusqu'à cette impiété que de soutenir, non seulement que le Verbe et la chair ne font qu'une nature dans Jésus-Christ; mais aussi que cette même chair n'a pas été prise de Marie, mais du ciel, et qu'elle est passée par la Vierge, comme de l'eau qui passe par un canal.*

Il est clair que, selon cette hypothèse, les eutychiens n'étaient nullement embarrassés d'accorder le mystère de l'Eucharistie avec leurs sentiments; puisqu'ils n'avaient qu'à dire, et qu'ils le disaient en effet, que les symboles étaient cette chair céleste et divine que le Verbe avait prise dans le ciel. Mais il faut remarquer que quoiqu'Eutychès reconnût que Jésus-Christ avait un corps, soit qu'il l'eût pris dans le ciel, soit qu'il lui fût coéternel comme sa nature divine, il soutenait néanmoins qu'il n'avait qu'une nature. Et quoique S. Athanase montre fort bien, dans sa lettre à Épictète, qu'Apollinaire, dont Eutychès avait emprunté cette opinion, admettait effectivement deux natures dans Jésus-Christ, néanmoins comme jamais gens ne s'embarrassèrent moins des contradictions que lui et ceux de sa secte, ils soutinrent toujours opiniâtrément que ce corps céleste et le Verbe ne faisaient qu'une nature.

L'eutychien introduit par Théodoret propose à peu près ce système dans le premier dialogue intitulé *l'Immuable :* car il y soutient que le Verbe n'avait pas pris la nature humaine, mais qu'il s'était fait chair. Et quoiqu'il évite le terme de mutation, il paraît néanmoins qu'il voulait que l'incarnation consistât dans le changement du Verbe en chair. Mais dans le deuxième dialogue il prend un nouveau plan, et joue un autre personnage. Car il avoue, comme nous l'avons déjà dit, que *le Verbe avait pris une âme et un corps comme les nôtres;* et il dit que *si on ne l'appelait pas un homme, c'est qu'il le fallait nommer par sa plus noble partie.* Il dit que *Jésus-Christ avait une humanité parfaite;* qu'*il n'était point un vain spectre, comme les valentiniens et les marcionites l'enseignaient.* Il ne faut même pas s'imaginer qu'il ne reconnût cette humanité parfaite qu'avant que la nature fût absorbée; c'est-à-dire avant la résurrection ou l'ascension; car il soutient d'abord que c'est dans le moment même de l'union que s'était fait le changement de l'humanité en la divinité. Et c'est néanmoins de cette humanité abîmée, qu'il dit que lorsqu'elle a paru aux hommes, *elle n'était point un vain spectre, comme le marcionites le voulaient* (p. 75).

C'est de cette humanité abîmée qu'il avoue qu'elle a été crucifiée (p. 74). C'est de cette humanité abîmée qu'il dit (p. 78), que Jésus-Christ avait fait paraître tantôt sa chair et tantôt sa divinité, τότε μὲν τὴν σάρκα, τότε δὲ τὴν θεότητα δείκνυσεν. Car, après avoir dit toutes ces choses de la chair de Jésus-Christ, il dit qu'elle avait été changée au moment de l'union dans l'essence de la divinité. Et par conséquent ce changement n'empêchait pas que cette humanité ne fût visible et composée d'un corps et d'une âme.

On dira peut-être que l'eutychien reconnaît ensuite l'incompatibilité de ces opinions, et qu'afin qu'il y eût quelque liaison dans ses sentiments, il est obligé de reculer ce changement de la chair en divinité jusqu'après l'ascension, afin de pouvoir accorder qu'on avait pu voir le corps de Jésus-Christ auparavant, et qu'il avait été capable de faire et de souffrir, par ce corps, tout ce qu'en rapporte l'Évangile.

Mais il est facile de voir que cet aveu que Théodoret tire de l'eutychien n'est qu'une suite du dessein qu'il avait d'attribuer à la même personne des opinions différentes; ce qui l'engageait à lui faire abandonner la première pour le faire passer à une autre.

(1) Greg. Naz. epist. ad Nectar. et ad Cledon.; Nyss. epist. ad Theoph.; Ambr. l. de Incarn., c. 6; Leon. part. 2; Genn. de dogm.; Facund. l. 6, p. 242.

Pères emploient divers moyens pour combattre cette erreur, et entre autres ils se servent du S.-Sacrement. Or il ne faut pas avoir l'esprit fort pénétrant, pour reconnaître que s'ils eussent cru la transsubstantiation et la présence réelle, ils eussent reproché aux hérétiques qu'ils anéantissaient la foi d'un si grand mystère, et qu'ils tombaient dans deux erreurs capitales: l'une, contre la nature humaine du Sauveur considérée par rapport à l'union hypostatique; et l'autre, contre cette même nature considérée à l'égard du sacrement. Car si la nature humaine a été engloutie par la divinité, et le corps du Seigneur changé en la substance divine, il n'y a plus de transsubstantiation ni de présence réelle au sacrement; ces deux choses se renversent mutuellement. La présence réelle détruit l'erreur eutychienne, et l'erreur eutychienne combat la présence réelle. L'incompatibilité est évidente. Comment donc s'est-il fait que les eutychiens et les orthodoxes n'aient jamais eu rien à démêler ensemble sur le sujet de l'Eucharistie? Se peut-on imaginer que les eutychiens aient cru que le corps de Jésus-Christ n'est plus, ayant été converti en la substance divine, et que cependant ils aient cru qu'il est tous les jours substantiellement présent sur l'autel? Mais supposons qu'ils soient tombés dans cette manifeste contradiction: peut-on s'imaginer que les saints Pères ne s'en soient pas eux-mêmes avisés, et qu'ils ne se soient pas servis de ce dernier article pour impugner le premier, en leur disant: Vous croyez avec nous que le corps et le sang du Sauveur sont réellement et substantiellement présents dans l'Eucharistie, etc. Pourquoi donc dites-vous que ce corps et ce sang ne sont plus, et qu'ils ont été changés en la divinité? Cependant, ils ne l'ont pas fait. Ils sont demeurés les uns et les autres dans une paix profonde à cet égard. En vérité cette paix est une énigme et un mystère pour moi, dont je voudrais bien avoir l'intelligence. Mais ce n'est pas tout. Ce que je vais dire est encore plus surprenant. Les saints Pères emploient positivement le S.-Sacrement pour réfuter l'erreur eutychienne en cette manière. Il faut qu'une image ait son original; car les peintres imitent la nature et peignent les images des choses qu'on voit. Si donc les divins mystères sont les figures d'un vrai corps, il s'ensuit que le Seigneur a encore maintenant un corps, non changé en la nature de la divinité, mais rempli de la gloire divine. C'est en propres termes le raisonnement de Théodoret dans le second dialogue, et il répète la même chose et le même sens en deux autres lieux. Que veut-il dire d'alléguer le S.-Sacrement comme une image et une figure qui prouve la vérité du corps de Jésus-Christ, sans se souvenir que c'est le corps même réellement? Si dans cette dispute il n'eût pas parlé de l'Eucharistie, à la bonne heure, je dirais qu'il ne s'en est pas souvenu. Mais l'alléguer, et de deux arguments qui s'en peuvent tirer, l'un à l'usage de Rome, et l'autre à la façon de Genève, laisser celui de Rome et choisir celui de Genève, c'est sans mentir scandaliser tous les catholiques, et se déclarer calviniste trop ouvertement.

Je veux bien encore ajouter ce qu'il dit en un autre endroit de ce même ouvrage: *N'est-ce pas aussi une chose fort surprenante, que les eutychiens niant que Jésus-Christ eût un corps depuis sa glorification, et disputant là-dessus fortement contre les catholiques, les catholiques ne se soient point avisés de leur dire: Et qu'est-ce donc que vous adorez en commun avec nous, quand vous adorez le sacrement? Voulez-vous que le pain soit formellement converti en la nature divine, et que ce soit l'essence éternelle immédiatement qui soit produite par cette conversion, pour être adorée sous ces accidents? Il faut avouer que si le culte de l'Eucharistie était en ce temps-là ce qu'il est aujourd'hui dans la communion romaine, la mollesse des Pères n'est nullement supportable de n'avoir pas fait expliquer les hérétiques sur un article si important.*

Mais après avoir écouté ces discours de M. Claude, il est juste aussi qu'il écoute à son tour la réponse que nous avons à y faire, qui ne peut être plus précise. Car il n'y a qu'à lui dire en un mot qu'il n'y a rien de vrai dans tout ce qu'il avance si hardiment, et que ce n'est qu'un amas de suppositions fausses et téméraires.

Il n'est pas même nécessaire de le prouver, après ce qui a été établi dans le chapitre précédent; car tout ce discours a pour unique fondement que les eutychiens soutenaient que Jésus-Christ n'avait plus de corps, et qu'ils étendaient leur dogme d'une seule nature en Jésus-Christ jusqu'à cette conséquence qu'il était purement immatériel. Or nous avons vu par leurs propres paroles, et par le témoignage des auteurs qui ont conféré avec eux, que ce principe est faux; qu'ils voulaient que *Jésus-Christ fût Dieu parfait et homme parfait;* qu'ils reconnaissaient qu'il avait un corps, et que ce n'était point un corps fantastique, comme les marcionites et les valentiniens le prétendaient.

On a fait voir aussi dans la Réponse générale, par le témoignage de Nicéphore, que si quelques-uns d'entre eux ont dit que Jésus-Christ n'avait eu que les apparences d'un corps, ils entendaient d'un corps mortel et passible, et qu'ils disaient en même temps qu'il avait pris dans le ciel un corps immortel et incorruptible. Ainsi tout ce que M. Claude bâtit sur ce beau fondement tombe par terre. Et il est visible au contraire que les eutychiens n'ont point été obligés, par la suite de leur hérésie, à nier que le corps de Jésus-Christ fût réellement présent dans l'Eucharistie; qu'ils ont pu l'y reconnaître comme ils l'ont reconnu dans toutes les actions de sa vie, et que c'est avec raison qu'ils n'ont pas fait de l'Eucharistie un point de contestation entre eux et l'Église catholique.

Que M. Claude ne demande donc plus si *l'on se peut imaginer que les eutychiens aient cru que le corps de Jésus-Christ n'est plus, ayant été converti en la substance divine, et que cependant ils aient cru qu'il est tous les jours substantiellement présent sur l'autel.* Ou qu'il se réponde à lui-même qu'ils ne se sont pas imaginé que le corps de Jésus-Christ ne fût plus, et que sa matière fût anéantie; et qu'après l'avis qu'on lui en avait

donné dans la première partie de cet ouvrage, il est étrange qu'il n'ait pas eu plus de soin de s'instruire du fond de leur hérésie, et qu'il ait continué d'en parler avec aussi peu de lumières dans sa troisième Réponse.

La seule conséquence qu'ils ont dû tirer de leur doctrine, à l'égard de l'Eucharistie, c'est que la nature humaine qu'ils admettaient réellement en Jésus-Christ ayant perdu, selon eux, ses propriétés, et ne faisant plus qu'une nature avec la divine, ils devaient dire aussi que le corps de Jésus Christ, qu'ils reconnaissaient dans l'Eucharistie, était le corps de la divinité même. Aussi avons-nous fait voir que c'était là leur sentiment. Ce qui leur avait attiré ce reproche d'Euthymius, qu'il s'ensuivrait de leur doctrine que *le sacrement du pain, qui est la chair de Jésus-Christ, n'est pas le corps de Jésus-Christ, mais le corps de la divinité*; c'est-à-dire, que c'est un corps qui n'est plus une nature à part, mais qui ne fait plus qu'une même nature avec la divine. Et cet autre d'Isaac, catholique d'Arménie, qui les accuse de *changer les traditions de l'Église catholique, et de n'appeler pas la participation des mystères ou le sacrifice du pain, qui est la chair de Jésus-Christ, le corps de Jésus-Christ, comme Jésus-Christ même l'a appelé; mais de le nommer divinité.*

Mais ce serait témoigner peu d'intelligence dans leur langage que de conclure de là que le corps qu'ils appelaient divinité n'était donc pas un corps. Car comme ceux qui disaient que le Verbe avait été changé en chair, voulaient en même temps que cette chair fût et Dieu et chair; de même ceux qui, renversant cette hypothèse, soutenaient que la chair de Jésus-Christ avait été convertie en Dieu, enseignaient en même temps qu'elle était et chair et Dieu; c'est-à-dire que Dieu et cette chair ne faisaient qu'une nature divine.

Les eutychiens ont donc parlé de l'Eucharistie, comme leurs principes les y obligeaient; et l'on peut dire qu'il n'y a point de matière où ils les aient suivis plus exactement. Ils n'avaient aucun sujet d'embrasser sur cet article un autre sentiment que celui de l'Église; c'est-à-dire que celui de la présence réelle. Aussi ne l'ont-ils point fait. Mais la bizarrerie de leurs expressions devait s'étendre jusqu'à ce mystère; et comme ils croyaient que le corps de Jésus-Christ y était réellement présent, ils devaient l'appeler des mêmes noms qu'ils donnaient au corps de Jésus-Christ, considéré dans le ciel; et c'est encore ce que l'on trouve qu'ils ont fait. Ainsi jamais figures ni railleries ne furent plus mal employées que celles que M. Claude fait sur ce sujet.

Mais il raisonne un peu plus juste à l'égard de la manière dont il suppose que les Pères devaient combattre les eutychiens; et l'on va voir qu'il ne se trompe que dans le fait. *Peut-on s'imaginer*, dit-il, *que les Pères ne se soient pas servis de l'article de l'Eucharistie pour impugner l'erreur des eutychiens, en leur disant : Vous croyez avec nous que le corps et le sang du Sauveur sont réellement et substantiellement présents dans l'Eucharistie. Et pourquoi donc dites-vous que ce corps et ce sang ne sont plus, et qu'ils ont été changés en la divinité?* En effet, il y a quelque apparence que les Pères devaient employer contre eux cet argument tiré de l'Eucharistie, ou quelque autre semblable; car encore qu'il ne fût pas concluant, puisque les eutychiens, comme nous l'avons fait voir, donnaient un corps à Jésus-Christ et dans l'Eucharistie et dans le ciel, néanmoins comme le procédé des Pères, en combattant ces hérétiques, a été de leur imputer les suites naturelles et nécessaires de leur opinion, et de les accuser ainsi de détruire l'humanité de Jésus-Christ, parce que leurs principes la détruisaient, quoiqu'ils la reconnussent en effet, ils ont bien pu, en suivant cette conduite, les accuser d'anéantir le mystère de l'Eucharistie, en n'admettant qu'une nature en Jésus-Christ.

Mais comme M. Claude a fort bien jugé qu'ils pouvaient utilement employer cet argument, supposé qu'ils crussent la présence réelle, il doit juger aussi qu'ils n'ont pu l'employer sans la croire. Il n'y a donc plus qu'à examiner ce qu'ils ont fait. Et d'abord M. Claude, qui dispose des histoires et des livres selon ses besoins, nous déclare qu'ils n'y ont pas pensé; qu'ils sont demeurés *les uns et les autres dans une paix profonde à cet égard*; que *cette paix est une énigme pour lui, dont il voudrait bien avoir l'intelligence.*

Mais jamais chose ne fut plus facile que de démêler cette énigme, et de faire entendre à M. Claude ce qu'il n'entend pas. Car il n'y a qu'à lui dire que les Pères ont fait ce qu'il leur impute de n'avoir pas fait, qu'ils ont pressé les eutychiens par le mystère de l'Eucharistie en toutes les manières, qu'ils le pouvaient faire, et qu'il est étrange qu'il ait osé avancer, sur la foi d'Aubertin, une fausseté dont il est si aisé de le convaincre.

Car n'est-ce pas des eutychiens que S. Léon parle en ces termes, dans une de ses lettres (epist. 23) : *En quelles ténèbres d'ignorance, en quel engourdissement de lâcheté ces gens sont-ils plongés, de n'avoir pas encore appris, ni par l'ouïe, ni par la lecture, une doctrine reçue de tout le monde, d'une manière si uniforme, que les langues mêmes des enfants annoncent la vérité du corps et du sang de Jésus-Christ, en participant au sacrement de la foi commune; puisque dans la distribution mystique qu'on nous fait de cet aliment spirituel, on nous le donne, et nous le recevons, afin qu'en recevant la vertu de ce pain de vie, nous soyons changés heureusement en sa chair, puisque lui-même a été fait notre chair.*

Ne sont-ce pas les mêmes eutychiens qu'il avait en vue, lorsqu'il dit dans un de ses sermons (serm. 6, de Jejun. sept. mens.) : *Puisque le Seigneur nous dit : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne « buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous, » nous devons de telle sorte nous approcher de la sacrée table, que nous ne témoignions aucun doute de la vérité du corps et du sang du Seigneur; car l'on reçoit par la bouche ce que l'on croit par la foi; et c'est en vain que ceux-là répondent :* AMEN, *qui combattent ce qu'ils reçoivent.*

Qui sont ceux que ce saint pape condamne en cet endroit, sinon les eutychiens? Et par où les condamne-t-il, sinon par la présence réelle, en les accusant de parler contre ce qu'ils reçoivent par la bouche; c'est-à-dire, contre le corps de Jésus-Christ, et de ruiner ainsi ce mystère par leur doctrine?

Si cela ne suffit pas encore pour donner à M. Claude l'intelligence de cette énigme si terrible, qu'il écoute de quelle sorte Anastase Sinaïte se sert de l'Eucharistie contre Timothée, un des chefs des eutychiens. *S'il n'y a, dit-il, que la seule divinité en Jésus-Christ, comme la divinité ne peut être ni vue, ni touchée, ni sacrifiée; qu'elle n'a point de parties, qu'elle est incapable d'être mangée; il s'ensuit clairement que Timothée nie aussi bien que les Juifs la communion des mystères sacrés du corps et du sang de Jésus-Christ, et qu'il ne croit ni ne confesse que c'est véritablement le corps et le sang visible, créé et terrestre de Jésus-Christ, qui est distribué par celui qui l'offre en prononçant ces paroles: « Le corps et le sang de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. » Car soutenant, comme il fait d'une part, que la divinité est la seule nature de Jésus-Christ, et la nature divine étant incapable d'être maniée, rompue, divisée, versée, vidée, changée, coupée par les dents, il faut par nécessité que Timothée se précipite dans l'un de ces deux abîmes, ou qu'il dise que la divinité est passible et sujette à changement, ou qu'il nie le corps et le sang de Jésus-Christ, qu'il offre et qu'il reçoit à la table mystique, et qu'il distribue au peuple avec ces paroles: « Le corps et le sang de Notre-« Seigneur Jésus-Christ. » Car suivant ses principes, il devait plutôt dire: C'est la seule divinité de Notre-Seigneur.*

Anastase ne fait-il pas justement ici tout ce que nous avions prévu que les Pères auraient fait contre les eutychiens, supposé qu'ils aient cru la présence réelle? Il se sert de l'Eucharistie pour réfuter leur erreur; il les accuse de la détruire, de nier le corps de Jésus-Christ; mais il les en accuse par une conséquence qu'il tire de leur doctrine, et il témoigne, au contraire, qu'ils désavouaient cette conséquence, puisqu'il la propose par une alternative, et qu'il conclut, ou qu'ils admettaient une divinité passible, ou qu'ils niaient le corps de Jésus-Christ; ce qu'il n'aurait pas fait, si c'avait été formellement un de leurs dogmes, et qu'ils eussent nié la vérité du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie par quelque dogme formellement soutenu.

Aussi ce même auteur rapportant en un autre lieu ce que les hérétiques enseignaient dogmatiquement touchant ce mystère, il leur fait faire une confession expresse de la présence réelle. *A Dieu ne plaise*, fait-il dire à cet eutychien, *que nous disions que la sacrée communion n'est que la figure de Christ ou de simple pain! Mais nous y recevons véritablement le corps même et le sang même de Jésus-Christ, Fils de Dieu incarné, et né de la sainte Mère de Dieu, et toujours Vierge Marie. C'est ce que nous croyons et ce que nous confessons, selon ce que Jésus-Christ a dit à ses disciples dans la cène mystique, en leur donnant le pain vivifiant: Ceci est mon corps.*

Rien ne fait mieux voir combien il est important, pour entendre les sentiments des eutychiens, de distinguer les dogmes qu'ils ont formellement soutenus, des conséquences qu'on en a tirées, que les deux passages que nous venons de rapporter; puisque dans le premier cet auteur leur impute de nier le corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, et qu'il le leur fait confesser clairement dans l'autre.

On peut encore juger par là, que si cet argument était assez bon pour être proposé par quelques Pères, il n'était pas assez décisif pour faire que tous s'en servissent, puisqu'il n'était fondé que sur une conséquence que les eutychiens faisaient profession de désavouer. Et c'est ce qui a donné lieu à quelques autres d'employer encore l'Eucharistie contre ces hérétiques d'une manière différente, mais qui n'était pas moins forte, et de ne se servir que de la qualité d'image du corps de Jésus-Christ qu'elle possède par sa partie extérieure.

Car il n'était pas tant question de prouver contre eux que Jésus-Christ avait un corps, puisqu'ils l'accordaient, que de leur montrer que ce corps n'était pas changé en divinité, et qu'il n'était pas confondu avec la nature divine. Or c'est ce que l'on ne prouvait pas directement, en regardant l'Eucharistie par sa partie intérieure et par ce qu'elle contenait au-dedans, puisque les eutychiens pouvaient répondre, et qu'ils répondaient en effet qu'il est vrai qu'elle contenait un corps, mais un corps divinisé et absorbé dans l'océan de la divinité; au lieu qu'en regardant l'Eucharistie comme antitype et comme image, on combattait directement le fond de leur erreur. Car on leur faisait d'abord avouer que les symboles mystiques n'étaient pas les symboles de la divinité, mais du corps et du sang de Jésus-Christ; et c'est ce que Théodoret fait dans son premier dialogue, où il propose cet argument. *Vous avez bien répondu*, dit-il à l'eutychien, *et en amateur de la vérité. Car Jésus-Christ, ayant pris le symbole, ne dit pas: C'est ici ma divinité, mais il dit: Ceci est mon corps.* Et de ce principe on concluait que Jésus-Christ avait donc un vrai corps; c'est-à-dire, un corps qui n'était pas la divinité; car s'il eût été la divinité même, les symboles de ce corps auraient aussi été symboles de la divinité.

C'est le raisonnement qui est contenu dans ce passage de ce dialogue de Théodoret (Viæ dux, c. 13), dont M. Claude abuse. *Il faut que toute image ait son original, comme les peintres ne font qu'imiter la nature, et qu'ils tirent des choses visibles tout ce qu'ils représentent. Il est vrai*, dit l'éraniste. *Si donc*, répond l'orthodoxe, *les divins mystères sont des signes d'un vrai corps, il faut que le corps du Sauveur soit encore un corps humain, et qu'il n'ait pas été changé en la nature de la divinité.* Car le principe de cela est que les symboles ne sont pas figures de la divinité, mais d'un vrai corps, c'est-à-dire, d'un corps non divinisé; et l'eutychien ne désavouant point ce rapport de l'Eu-

charistie comme figure au corps de Jésus-Christ, Théodoret avait droit d'en conclure la subsistance de ce corps.

C'est en vain que M. Claude s'écrie sur cela de sa manière enjouée : *Que veut-il dire, d'alléguer le S.-Sacrement comme une image et une figure qui prouve la vérité du corps de Jésus-Christ, sans se souvenir que c'est le corps même réellement? Si dans cette dispute, il n'eût pas parlé de l'Eucharistie, à la bonne heure, je dirais qu'il ne s'en est pas souvenu; mais l'alléguer, et de deux arguments qui s'en peuvent tirer, l'un à l'usage de Rome, et l'autre à la façon de Genève, laisser celui de Rome, et choisir celui de Genève, c'est, sans mentir, scandaliser tous les catholiques, et se déclarer calviniste trop ouvertement.* Si M. Claude était homme à profiter d'un avis charitable, on l'avertirait que rien ne sied plus mal que la raillerie, lorsqu'elle est fausse. C'est sa faute, s'il n'a pas vu que l'argument de Théodoret est plus à l'usage de Rome qu'*à la façon de Genève*, comme il parle. Il est vrai qu'il ne se sert pas en cet endroit de celui qu'il pouvait tirer de l'Eucharistie, comme étant le corps même de Jésus-Christ, ainsi que S. Léon et Anastase Sinaïte ne se sont pas servis de celui qu'ils pouvaient tirer de l'Eucharistie comme figure; mais ce que l'on doit conclure de là, c'est qu'ils ont tous été dans le sentiment des catholiques. Car au lieu que la doctrine des calvinistes ne donne lieu d'employer l'Eucharistie contre les eutychiens qu'en qualité de figure, celle des catholiques donne droit de l'employer comme figure et comme réalité, et c'est justement ce que les Pères ont fait. De sorte qu'il paraît, par tout cet examen, que comme les eutychiens ont parlé de l'Eucharistie de la manière qu'ils en devaient parler, en joignant la doctrine de la présence réelle avec leur erreur, les Pères aussi les ont combattus par tous les arguments que la doctrine catholique leur pouvait fournir raisonnablement contre les conséquences de cette erreur.

J'ajouterai seulement ici qu'encore que Théodoret appelle l'Eucharistie du mot d'*image* et de *type*, il nous avertit néanmoins expressément qu'il faut ajouter un supplément à ce mot, et croire que cette image est l'original même, comme nous l'avons souvent remarqué, et qu'il est encore visible qu'il se sert de ce terme au même sens en un autre lieu du troisième dialogue, dont les ministres abusent aussi fort mal à propos. Le voici. Théodoret ayant le dessein de prouver à l'eutychien que Jésus-Christ n'avait souffert que dans son corps, l'eutychien réplique : *C'est donc le corps qui nous a procuré le salut?* Comme s'il était ridicule de dire qu'un corps pût être cause de notre salut. Pour réfuter l'objection contenue dans ces paroles, Théodoret répond ce qui suit : *Ce n'est pas le corps d'un simple homme; mais le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu. Que si ce corps vous semble méprisable et digne de peu d'honneur, comment estimez-vous que son type est salutaire et digne de respect? Et comment se pourrait-il faire que le type méritât l'adoration et la vénération, et que l'antitype même ne fût digne que de mépris?* Les ministres infèrent de là que Théodoret comparant l'Eucharistie comme image avec le corps de Jésus-Christ comme original, et concluant que si elle est digne d'honneur, son original l'est aussi, il faut qu'il distingue l'Eucharistie de cet original, et qu'il ait cru qu'elle ne contenait point le corps de Jésus-Christ, parce qu'autrement il n'y aurait point de comparaison à faire entre l'un et l'autre. Mais ils se trompent, et l'on doit conclure tout le contraire de ce passage. Car ce que Théodoret veut prouver, c'est que le salut nous a été procuré par le corps de Jésus-Christ. Et quand il accuse les eutychiens de l'estimer vil et méprisable, il veut dire qu'ils ne l'estiment pas capable de nous avoir apporté un si grand bien. Le moyen qu'il prend pour les convaincre, c'est qu'ils croient que l'Eucharistie, qui est l'image du corps, est salutaire et digne de respect. Il suppose donc qu'ils disaient de l'Eucharistie ce qu'ils ne voulaient pas dire du corps de Jésus-Christ, et qu'ils avouaient qu'elle est cause de notre salut en la manière que les orthodoxes disaient que le corps de Jésus-Christ en était la cause.

Or reconnaître que l'Eucharistie est cause du salut comme le corps de Jésus-Christ, c'est reconnaître proprement qu'elle est le vrai corps de Jésus-Christ; n'y ayant, selon la théologie des Pères, que la chair du Verbe qui ait cette force; parce que, comme dit ici Théodoret, et comme S. Cyrille le dit en tant d'endroits différents, ce n'est pas la chair d'un simple homme, mais la propre chair du Verbe. Ainsi l'argument de Théodoret est que les eutychiens ne pouvaient refuser au corps de Jésus-Christ, considéré en lui-même, la qualité de principe de vie qu'ils lui accordaient en le considérant dans l'Eucharistie, et couvert des voiles qui lui font donner le nom d'image et de type. Cet argument était bon; mais il n'était pas absolument convaincant à l'égard des eutychiens, qui pouvaient répondre qu'ils accordaient que l'Eucharistie était principe du salut, parce qu'elle contenait le corps de Jésus-Christ divinisé, et qu'ils ne pouvaient dire la même chose du corps de Jésus-Christ considéré comme une nature séparée de la divinité; tant parce qu'ils ne croyaient pas qu'il eût jamais fait une nature séparée, que parce qu'une nature non divinisée n'est pas capable d'être principe du salut.

Au reste, comme la comparaison qu'il voulait faire en cet endroit, entre l'Eucharistie et le corps de Jésus-Christ, l'a porté à se servir du mot d'image, et à la comparer avec le corps de Jésus-Christ comme avec son original, quand il a une autre vue, et qu'il compare l'Eucharistie avec les simples figures du corps de Jésus-Christ qui ne le contenaient point, il marque expressément qu'elle contient l'original même. C'est ce que l'on voit dans ce passage de son commentaire sur l'Épître aux Corinthiens. *L'Apôtre*, dit-il, *fait ressouvenir les Corinthiens de cette très-sainte nuit, dans laquelle le Seigneur mettant fin à la pâque typique, montra le vrai original ou archétype de cette figure, ouvrit les portes du sacrement salutaire, et donna son*

précieux corps et son précieux sang, non seulement aux onze apôtres, mais à Judas même.

Ainsi, selon Théodoret, l'Eucharistie est tout ensemble archétype et type, original et figure. Elle est archétype ou original à l'égard des simples figures de Jésus-Christ, qui ne contenaient point son corps; parce qu'elle le contient, et que les méchants mêmes, comme Judas, l'y reçoivent. Et elle est type à l'égard de lui-même, considéré dans son état naturel; parce que ce corps y est caché et enveloppé de voiles, qui ne font que le signifier, sans nous permettre de le voir, et qu'il est dans le ciel.

On a cru devoir traiter avec étendue ce qui regarde cet auteur, parce que les ministres en font le principal appui de leur hérésie, et qu'on voit ses passages à la tête de tous leurs livres. Peut-être qu'ils y regarderont de plus près à l'avenir, et que ceux qui se piqueront de quelque sincérité changeront de langage sur ce sujet.

LIVRE SIXIEME.

QUE L'ON REÇOIT JÉSUS-CHRIST CORPORELLEMENT DANS L'EUCHARISTIE.

CHAPITRE PREMIER.

Divers sens du mot de manger. *Expressions différentes qui en doivent naître à l'égard de l'Eucharistie, suivant la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation.*

La plupart des disputes des hommes ne viennent que de l'ambiguité des termes; et cette ambiguité vient ordinairement de ce qu'y ayant plus de choses que de mots, on est contraint de se servir d'un même terme pour exprimer diverses idées qui ont quelque rapport ensemble. Ainsi ce même terme étant lié dans l'esprit avec ces différentes idées, il arrive souvent que l'on peut le nier et l'affirmer d'une même chose, parce qu'une de ces idées peut convenir à cette chose, et que l'autre n'y convient pas; ce qui formant une contradiction apparente dans les termes, qui est nulle dans le fond, engage souvent dans l'erreur ceux qui ne prenant pas garde à ces divers sens, veulent se servir de l'un pour exclure l'autre.

On verra dans la suite que toutes les difficultés que les ministres forment sur la manducation corporelle de la chair de Jésus-Christ, ne sont fondées que sur des équivoques de mots, du genre de celles dont nous parlons. Mais avant que de les proposer en particulier, il est bon de considérer en général les divers sens auxquels le mot de *manger* peut être pris, et les diverses expressions qui en peuvent naître à l'égard de l'Eucharistie, afin qu'on puisse prévoir ce qu'il faut s'attendre de rencontrer dans les Pères, en supposant qu'ils ont parlé de l'Eucharistie dans le sentiment des catholiques.

Comme il n'y a guère d'action plus ordinaire dans la vie que le boire et le manger, il semblerait d'abord qu'il n'y dût rien avoir de plus connu et de moins équivoque que ces mots. Et en effet, quand on s'en sert en général, et sans les appliquer à aucun sujet particulier, tout le monde presque se porte à la même idée, et conçoit cette suite d'actions corporelles qui s'exercent sur les aliments.

Ainsi, parce qu'on les divise et qu'on les coupe avec les dents, qu'on les goûte, qu'on les avale, qu'on les reçoit dans l'estomac, qu'on les digère, qu'on s'en nourrit; le terme de *manger* nous représente toutes ces différentes actions et les comprend toutes.

Mais parce qu'il arrive quelquefois que quelques unes de ces actions sont empêchées, et ne s'exercent pas toutes sur l'aliment, il doit arriver de là, ou que l'on resserre le sens du mot de *manger*, pour ne lui faire signifier que ces actions qui ne sont pas empêchées; ou qu'en le laissant dans sa signification générale, on le nie des sujets auxquels on ne peut appliquer qu'une partie de ces actions, et non toutes celles que ce mot renferme. Le langage ordinaire autorise l'un et l'autre usage. Car, par exemple, quoiqu'un brochet avalant un autre brochet ne le brise pas avec les dents, néanmoins parce qu'il l'avale, qu'il le goûte et le digère, nous ne laissons pas de dire qu'il le mange. Au contraire, parce qu'on ne brise point les pillules dans la bouche, qu'on tâche de ne les goûter que le moins qu'on peut, qu'on ne les digère point, on dit bien que l'on prend des pillules, mais on ne dit point que l'on en mange.

Que s'il arrive que ce que l'on prend non seulement ne soit point brisé ni goûté, mais qu'il ne fasse aucune impression sensible sur nous, alors il est très-rare qu'on se serve du mot de *manger*, et l'on dira bien plutôt que l'on ne le mange pas. On ne dit point, par exemple, qu'un homme ait mangé du plomb, parce qu'on lui en aura fait avaler des balles, comme on fait en certaines maladies. On ne dit point que l'on mange de l'air, quoiqu'il entre par notre bouche. Et si un esprit prenant possession du corps d'un homme entrait par sa bouche, on ne dirait point qu'il aurait mangé cet esprit.

Cela fait voir que l'idée qui répond à ce mot de *manger*, enferme ordinairement autre chose que le seul passage d'une matière qu'on prend par la bouche et qui passe dans l'estomac, et qu'elle comprend

cette suite d'actions dont nous avons parlé ; de sorte que s'il arrivait qu'il y eût quelque chose que l'on prît seulement en cette manière, et que l'on fît passer de la bouche dans l'estomac, il arriverait sans doute qu'on dirait qu'on la mange et qu'on ne la mange pas. On dirait qu'on ne la mange pas, en renfermant sous ces termes l'idée entière de toutes les actions qu'il comprend dans sa signification ordinaire. Car, comme il ne conviendrait pas au sujet selon ce sens, on aurait lieu de le nier. Et on dirait aussi qu'on la mange, en resserrant l'étendue de ce terme, et ne l'appliquant qu'à une de ces actions, qui serait celle de faire passer cette chose de la bouche à l'estomac.

Ce qui donnerait plus de lieu de tomber dans cette contradiction apparente, c'est que quoique l'idée totale qui répond au mot de *manger* comprenne ces différentes actions, néanmoins les hommes ne sont point convenus s'il n'y en a point quelqu'une qui y soit essentielle, et dont les autres soient seulement des préparations et des suites. De sorte que selon les différentes impressions dont l'esprit est frappé sur cela, il peut regarder tantôt une de ces actions comme essentielle et tantôt une autre. Par exemple, Guillaume, évêque de Paris, dit en un endroit (Tract. de Euchar.), que manger, c'est proprement se nourrir, et que toutes les autres actions qui se font en mangeant ne sont que des préparations : *Incorporatio cibi*, dit-il, *verè comestio est ; cætera autem quæ ipsam præcedunt præparationes sunt ad comestionem;* et selon ce sens, cet auteur doit nier que toutes les choses qu'on ne digère pas, et dont on ne se nourrit point, soient effectivement mangées. Mais un auteur qui aura une autre vue, ne laissera pas de dire des choses mêmes dont on ne se nourrit point, qu'on les mange.

Que si on prend la peine d'appliquer ces notions à l'Eucharistie, et de prévoir de quelle sorte les Pères ont dû se servir du mot de *manger* à cet égard, en parlant conformément à la doctrine de la présence réelle, dont on a prouvé qu'ils ont été très-persuadés ; il est facile de juger qu'ils ont pu dire que l'on mange le corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, et que l'on ne l'y mange pas. Ils ont pu dire qu'on le mange, parce qu'en effet ce sacré corps entre par la bouche dans l'estomac, et qu'il y entre même revêtu d'un voile, qui donne lieu d'exercer toutes les actions ordinaires qui se font en mangeant, et d'attribuer le tout au corps de Jésus-Christ. Ils ont pu dire aussi qu'on ne le mange pas, parce que le corps de Jésus-Christ n'est ni brisé, ni rompu par les dents, ni goûté ni digéré en lui-même ; et que l'on ne dit pas ordinairement que l'on mange les choses sur lesquelles on n'exerce point ces actions.

Ainsi il y a un sens, et un sens très-commun et très-ordinaire, dans lequel on doit dire que non seulement les méchants, mais les bons mêmes ne mangent pas le corps de Jésus-Christ. Et comme les actions corporelles sont les images de celles de l'âme, et que l'on ne saurait guère exprimer celles-ci que par des métaphores, il est aisé de juger qu'on doit dire que l'on mange ou que l'on ne mange pas le corps de Jésus-Christ, selon que l'on n'exerce pas les actions spirituelles qui répondent à ces actions corporelles qu'on appelle du nom de manducation. Ainsi comme manger corporellement, selon son idée totale, c'est prendre l'aliment par la bouche, le diviser avec les dents, le goûter, le faire passer dans l'estomac, le digérer et l'incorporer à la masse de son corps ; manger spirituellement, c'est s'unir à un objet spirituel par la connaissance, le séparer comme en diverses parties par nos diverses pensées, le goûter par notre amour, le faire passer de notre intelligence dans notre mémoire, en occuper notre âme pour en tirer le suc, et l'y unir si étroitement qu'elle en reçoive une force et une vigueur spirituelle. Et de là on conclut nécessairement que les justes peuvent manger spirituellement le corps de Jésus-Christ, lors même qu'ils ne le reçoivent pas ; et que les méchants ne le mangent pas, lors même qu'ils le reçoivent. Que l'on peut nier de plus à l'égard tant des justes que des méchants, qu'ils mangent le corps de Jésus-Christ, selon le sens le plus ordinaire du mot *manger*, et que l'on peut affirmer aussi tant des justes que des méchants, qu'ils mangent le corps de Jésus-Christ, puisqu'il entre dans la bouche des uns et des autres, ce qui est un autre sens du mot de *manger*.

Voilà les diverses expressions que produit la doctrine catholique. Et tant s'en faut qu'on doive s'étonner de les trouver dans les Pères, qu'il serait tout-à-fait étrange qu'elles ne s'y trouvassent pas. Mais les ministres ont si peu d'équité, qu'au lieu de reconnaître de bonne foi qu'elles s'accordent toutes parfaitement avec la doctrine de la présence réelle, et qu'elles en sont même des suites nécessaires ; ils prétendent se servir de ce que les Pères disent quelquefois, ou que le corps de Jésus-Christ ne peut être mangé, ce qui est vrai selon l'idée la plus ordinaire de ce mot ; ou que les méchants ne le mangent point, ce qui est très-vrai selon le sens métaphorique, pour en conclure que quand ils nous disent qu'il est mangé, ils entendent simplement qu'il l'est en signe et en vertu, et non pas réellement et corporellement.

Ainsi, pour rendre inutiles tous leurs efforts, nous avons deux choses à faire ; l'une de montrer que les passages où les Pères enseignent que l'on prend le corps de Jésus-Christ par la bouche du corps, ne se peuvent détourner raisonnablement à ce sens calviniste d'une manducation en signe et en vertu ; l'autre, qu'ils n'allèguent aucun passage qui exclue la manducation que l'Église catholique croit et enseigne.

CHAPITRE II.

Que tout le second tome de cet ouvrage contient une preuve de la vérité de la manducation corporelle. Examen des vaines solutions par lesquelles les ministres prétendent éluder quelques passages.

Les ministres ne sauraient nier que l'on ne trouve dans les Pères (1) que *nous touchons le corps de Jésus-*

(1) Cypr., de orat. Dom.; Basil., de Baptist., l. 2, q. 3; Chrysost., hom. 51, in Matth. 24, in Epist. ad

Christ avec nos mains et avec notre langue; que *nous le prenons*, que *nous le mangeons absolument et véritablement;* qu'*il entre dans nos corps par voie d'aliment et de breuvage;* que *l'on boit ce qui a coulé du côté de Jésus-Christ;* qu'*il nous donne son corps à manger, et son sang à boire;* que *Jésus-Christ nous présente à manger la chair qu'il a prise;* que *Jésus-Christ entre, s'introduit, s'insinue, se mêle dans nos corps par sa chair, par sa propre chair;* que *nous sommes unis corporellement au corps de celui qui est la vie par essence*, et que leurs écrits ne soient remplis d'un grand nombre d'autres expressions qui marquent toutes littéralement une manducation corporelle du corps de Jésus-Christ. Ainsi ils ne prétendent qu'on doive donner à ces passages un sens métaphorique, et les entendre d'une manducation par la foi, ou par la réception du signe et de la vertu du corps de Jésus-Christ, que parce qu'ils supposent, d'une part, que le corps de Jésus-Christ n'est pas réellement présent dans l'Eucharistie, et qu'ainsi on ne l'y peut recevoir réellement, et qu'ils croient, de l'autre, que leurs deux clés de *figure* et de *vertu* se peuvent appliquer à ces expressions et à toutes les autres du même genre.

Ils ne sauraient donc nier que, supposé la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, et supposé encore que ces deux explications de *figure* et de *vertu* soient vaines, frivoles et sans fondement, contraires à l'usage et à la raison, et manifestement détruites par les Pères, il n'y ait aucune apparence de détourner les expressions que nous venons de marquer à un autre sens que le littéral, et qu'ainsi elles signifient proprement que le corps et le sang de Jésus-Christ entrent réellement et sont reçus dans la bouche et dans le corps des fidèles.

Et par là il est clair que la preuve de la manducation réelle est inséparable de celle de la présence réelle; que qui prouve l'une prouve l'autre; et que la réfutation des difficultés par où les ministres tachent d'éluder les expressions qui marquent cette manducation, est comprise dans la réfutation de leurs clés de *figure* et de *vertu*, à quoi toutes leurs défaites se réduisent. Il n'est donc pas besoin d'entreprendre ici ni l'un ni l'autre, puisque c'est le sujet de tout le second volume de cet ouvrage (Part. I de ce tome), et qu'il n'y a qu'à le produire tout entier pour établir la vérité de cette manducation, et pour empêcher qu'on ne puisse détourner les endroits où elle est marquée à un autre sens que le littéral. Je me réduirai donc à quelques réflexions sur certains passages, qui n'ont été allégués que dans la foule, afin d'avoir lieu de réfuter en particulier les réponses qu'y font les ministres.

Cor. 5, ad Ephes., orat. in Nativit. Christi; Cyril., in Joan.; Chrysost., hom. 27, in Epist. ad Cor., hom. 24, in Epist. ad Cor.; idem, in Joan., hom. 46; Aug., in Psalm. 33; Greg. Nyss., orat. Catech. c. 37; Aug., contr. Faust., l. 12, c. 20; idem, contra Advers. leg. et proph., c. 9; Cyril., dial. de Incarn.; Greg. Nyss., ad Catech., c. 37; Chrysost., 24, in 1 Epist. ad Corinth.; Cyril. Alex., contr. Nest., in Joan.

PASSAGE DE S. HILAIRE.

Je commmencerai par le célèbre passage de S. Hilaire, tiré du huitième livre de son ouvrage sur la Trinité, où ce Père a dessein de montrer que l'union du Père et du Fils n'est pas une simple union de volonté, mais une unité naturelle, par la communication d'une même nature. Et parce que l'Écriture nous propose pour exemple de cette unité celle que nous avons avec Jésus-Christ par l'Eucharistie, il entreprend de faire voir que celle-ci n'est pas une simple union de volonté, mais une véritable union naturelle, qui se fait par la réception de la chair de Jésus-Christ dans nos corps. Voici les paroles de ce Père : *Je demande à ceux qui ne mettent qu'une union de volonté entre le Père et le Fils, si Jésus-Christ n'est pas aujourd'hui en nous par la vérité de sa nature, et s'il n'y est seulement que par une union de volonté? Car si le Verbe a véritablement été fait chair, et si en recevant à l'autel le pain du Seigneur, nous recevons véritablement le Verbe fait chair, comment pouvons-nous croire que Jésus-Christ ne demeure pas en nous naturellement, après que en se faisant homme, il s'est revêtu de la nature de notre chair pour ne s'en plus séparer jamais, et a mêlé la nature de sa chair avec la nature éternelle, dans le sacrement de sa chair qu'il nous y devait communiquer? Car c'est ainsi que tous ensemble nous ne sommes qu'un, parce que le Père est en Jésus-Christ, et que Jésus-Christ est en nous. Quiconque donc ne voudra pas reconnaître que le Père est en Jésus-Christ par nature, qu'il nie donc auparavant qu'il soit lui-même en Jésus-Christ par nature, ou que Jésus-Christ soit en lui; puisque ce qui fait que nous ne sommes qu'un dans le Père et dans Jésus-Christ, c'est que le Père est en Jésus-Christ, et que Jésus-Christ est en nous.*

Si donc Jésus-Christ s'est véritablement revêtu de la chair de notre corps, et si cet homme, qui est homme parce qu'il est né de Marie, est véritablement le Christ; et si sous le mystère (c'est-à-dire, SOUS LE VOILE DU SACREMENT) *nous recevons véritablement la chair de son corps, ce qui fait que nous ne sommes tous qu'un en lui, parce que le Père est en lui et lui en nous : comment peut-on soutenir une simple unité de volonté entre les personnes divines, puisque l'*UNION *réelle et naturelle que le* FILS A AVEC NOUS *par le sacrement, est le sacrement d'une parfaite unité* AVEC SON PÈRE?

Gardons-nous bien de parler des choses de Dieu suivant les pensées humaines, et de détourner, par une interprétation forcée et téméraire, la doctrine céleste à un sens impie et étranger. Attachons-nous à ce qui est écrit, si nous voulons accomplir les devoirs d'une foi parfaite. Car il y a de la folie et de l'impiété à dire ce que nous disons de la vérité naturelle de Jésus-Christ en nous, à moins que lui-même ne nous l'ait appris. C'est lui qui nous dit : « Ma chair est vraiment viande, « et mon sang est vraiment breuvage; celui qui mange « ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi « en lui. » Il ne laisse aucun lieu de douter de la vérité de sa chair et de son sang; puisque la déclaration

du Seigneur et notre foi portent que c'est vraiment sa chair et vraiment son sang; et ces choses étant prises et avalées font que nous sommes en Jésus-Christ et que Jésus-Christ est en nous.

N'est-ce pas là la vérité pure? Que cela ne soit pas vrai pour ceux qui nient que Jésus-Christ soit vrai Dieu. Il est donc en nous par sa chair, et nous sommes en lui, parce qu'il est en Dieu avec la nature qui nous est commune. Or, que nous soyons en lui par le mystère de la chair qu'il a prise, c'est lui-même qui le témoigne en disant : « Le monde ne me voit plus, mais vous me « verrez; et parce que je vis, vous vivrez. Car je suis « dans mon Père, et vous en moi, et moi en vous. »

S'il avait voulu marquer seulement une union de volonté, pourquoi distinguait-il divers degrés d'unité pour parvenir à la suprême? N'est-ce pas pour nous montrer qu'il est dans son Père par la nature de sa divinité; que nous sommes en lui par sa nature corporelle qu'il a prise dans sa naissance; et qu'il est en nous par le mystère de ses sacrements? et pour nous faire voir ainsi que le Médiateur formait une parfaite unité, en ce que notre nature était en lui, qu'il demeurait dans son Père, et que, demeurant dans son Père il était en nous, afin que nous fussions élevés par ce moyen à cette unité avec le Père, Jésus-Christ étant dans son Père naturellement, c'est-à-dire, SELON SA NATURE, *par sa naissance* ÉTERNELLE; *et nous étant dans Jésus-Christ naturellement, c'est-à-dire,* SELON NOTRE NATURE, QU'IL A PRISE, *et lui demeurant en nous naturellement, c'est-à-dire,* PAR LA NATURE DE SA CHAIR?

Or, qu'il ait avec nous cette union naturelle, il le déclare lui-même quand il dit : « Celui qui mange ma « chair et boit mon sang, demeure en moi, et moi en lui. » Car personne ne sera en lui par la nature humaine qu'il a prise, sinon celui en qui il aura été PAR SA CHAIR, *parce qu'il n'a en lui que la chair de ceux qui auront reçu la sienne.*

Et pour le mystère de la parfaite unité, ne l'avait-il pas déjà expliqué en disant : « Comme mon Père qui est « vivant m'a envoyé, et que je vis pour mon Père; de « même celui qui me mange vivra aussi pour moi. » Il vit donc par son Père; et, comme il vit par son Père, nous vivons aussi par lui. Car le but des comparaisons est de nous faire concevoir la chose que l'on compare, sur le modèle de celle à quoi on la compare. La cause donc de notre vie est que nous avons en nous charnels Jésus-Christ, qui y demeure selon sa chair, et qu'ainsi nous recevons la vie de lui, comme il la reçoit de son Père. S'il est donc vrai que nous vivions naturellement par Jésus-Christ, selon la chair, à cause que nous avons reçu la nature de sa chair; comment peut-on dire qu'il n'ait pas en lui naturellement son Père, selon l'esprit, puisqu'il nous assure qu'il vit par son Père? Or il vit par son Père, parce que sa naissance ne lui donne pas une nature étrangère et différente de son Père, parce qu'il reçoit de lui ce qu'il est, et qu'il n'en est pas séparé par quelque différence de nature, parce qu'il a son Père en lui-même par sa naissance, dans l'essence de sa nature.

Nous avons allégué toutes ces choses, parce que les hérétiques soutenant faussement qu'il n'y a qu'une union de volonté entre le Père et le Fils, se servaient pour le prouver de l'exemple de l'unité que nous avons avec Dieu, comme si nous n'étions unis avec le Fils, et par le Fils avec le Père, que par une soumission religieuse, et qu'il ne nous eût point accordé d'union propre et naturelle par le sacrement de sa chair et de son sang, au lieu que nous devons soutenir le mystère de l'unité parfaite et naturelle, par l'honneur que Dieu a fait à notre nature de l'unir à son Fils, et parce que ce Fils est en nous, selon sa chair, et que nous lui sommes corporellement et inséparablement unis.

C'est en quelque sorte affaiblir l'impression que ce passage doit faire sur les esprits qui ne sont pas entièrement prévenus, que de faire remarquer en détail et séparément les unes des autres les preuves particulières qu'il fournit, pour établir que le corps de Jésus-Christ entre réellement et corporellement dans le nôtre, pour nous communiquer la vie de l'âme, puisqu'on voit que ce Père enseigne et inculque tellement cette vérité, que tout son discours ne roule que sur cet unique principe. Mais parce qu'Aubertin tâche d'en éluder la force par quantité de vaines défaites, ce sont ces défaites que j'ai dessein de détruire ici.

S. Hilaire nous dit que *nous prenons véritablement le Verbe fait chair par le moyen de la viande du Seigneur.* Aubertin demande, sur cela, si l'on croit que le Verbe fait chair ne puisse être pris que par la bouche du corps; et il s'écrie d'une manière pédantesque : *Ad populum phaleras.* Mais que la fierté sied mal quand elle est jointe à une si grande faiblesse! Car il n'y a qu'à lui répondre qu'on le croit en effet, et qu'il est déraisonnable de ne le pas croire.

Je sais bien qu'il y a de certains mots qui marquent des actions corporelles, que l'on ne laisse pas d'appliquer à des objets spirituels. On dit que l'âme se nourrit de la vérité; et l'on peut dire aussi qu'on mange spirituellement le corps de Jésus-Christ. L'usage ecclésiastique a autorisé ces façons de parler; et elles ont même leur raison, parce que ces termes représentent certaines actions corporelles qui peuvent servir d'image à des actions spirituelles. Celui qui mange, goûte l'aliment, s'y unit d'une certaine façon, s'en fortifie. L'âme en fait de même à l'égard des objets qu'elle contemple. Mais c'est se tromper grossièrement que de conclure d'un terme à un autre, et de s'imaginer que parce qu'on peut prendre un certain mot en un sens métaphorique, on en peut faire autant de tous ceux qui ont une signification approchante.

Il n'y a guère de plus faux principe dans le langage que celui-là, ni plus capable d'engager à des expressions extravagantes. Il ne faut pas seulement qu'il y ait de la raison dans les métaphores; il faut aussi que l'usage les autorise, ou dans l'application particulière que l'on en fait, ou par quelque expression à peu près semblable. Or en quel auteur

M. Claude et tout ce qu'il y a de ministres au monde montreront-ils que le mot de SUMERE, *prendre*, ait été joint à quelque objet spirituel pour signifier que l'on s'y unit et qu'on le médite? Dit-on *sumere philosophiam*, pour signifier méditer la philosophie? Dit-on *sumere mortem*, pour dire méditer la mort? Dit-on *vitam Christi vel passionem sumere*, pour dire que l'on s'entretient et que l'on se nourrit de la vie et de la passion de Jésus-Christ? Ces expressions ne sont-elles pas absolument sans exemple? Et ceux qui savent de quelle manière on parle, ne reconnaissent-ils pas tout d'un coup que rien de cela ne s'est dit? Il y a même une raison particulière qui fait voir que ce mot de *sumere* ne peut être employé raisonnablement pour signifier *se nourrir spirituellement*. C'est que les mots de *manger* et de *se nourrir* sont déjà métaphoriques dans cet usage, et ne signifient pas proprement ce qu'on leur fait signifier ; de sorte que ce serait une métaphore entée sur une autre métaphore, si l'on se servait de ce terme pour exprimer ce que les mots de *manger* et de *se nourrir* ne signifiaient déjà que métaphoriquement. Il faudrait passer par deux degrés pour arriver à cette signification dernière que l'on aurait dans l'esprit, et il est visible que cela est écarté. Aussi Aubertin n'en rapporte aucun exemple, et il est contraint d'avoir recours à d'autres métaphores toutes différentes.

Comme donc on ne dit point *sumere Verbum carnem*, pour signifier que l'on s'en nourrit spirituellement, l'on dit encore moins *verè sumere Verbum carnem*. Car encore que le mot de *verè* ne signifie pas toujours que l'expression où il entre soit littérale, et quoiqu'il s'emploie quelquefois pour marquer simplement la vérité de l'expression figurée, néanmoins quand il est joint à un terme qui ne se prend pas ordinairement en un sens métaphorique, il éloigne encore davantage l'idée de la métaphore, et son effet est de porter l'esprit à concevoir plus fortement la vérité de cette expression littérale.

Mais l'absurdité du sens auquel Aubertin tâche de détourner ce passage, est encore bien plus visible dans la manière dont il est obligé d'en expliquer sa seconde clause, où S. Hilaire dit qu'*il n'y a aucun lieu de douter de la vérité de la chair et du sang de Jésus-Christ* : « *De veritate carnis et sanguinis non est relictus ambigendi locus.* » Voilà un doute marqué et combattu par S. Hilaire. Il s'agit de savoir en quoi il consiste. Aubertin demeure d'accord que ce n'est pas *si Jésus-Christ a une véritable chair*. « *Dico primam illam intelligentiam* (c'est le sens que je viens de marquer) *non valdè esse ad Hilarii propositum.* » Mais au lieu de ce doute-là, il en substitue un autre qui lui paraît plus probable. *Il est clair*, dit-il, *par la suite du discours, que S. Hilaire parle non de la vérité de la chair simplement, comme unie au Verbe, mais comme nous devant être donnée à manger d'une manière spirituelle;* c'est-à-dire, en un mot, que ce que S. Hilaire nous enseigne en ce lieu, selon ce ministre, ce n'est pas que Jésus-Christ a une chair, mais qu'il nous fait recevoir spirituellement cette chair.

Les catholiques prétendent au contraire, qu'il s'y agit de la vérité d'une manducation corporelle, et que S. Hilaire veut dire qu'il ne faut point douter que ce que nous recevons corporellement dans la célébration de ce mystère, ne soit effectivement la chair de Jésus-Christ. C'est à quoi se réduit le différend qu'on a avec Aubertin sur ce passage. Mais il est bien aisé à décider par S. Hilaire même; puisqu'il n'y a qu'à considérer de quelle manière ces deux différents doutes doivent s'éclaircir.

Un doute qui aurait regardé la manducation spirituelle se devrait résoudre en affirmant positivement que l'on mange la chair de Jésus-Christ d'une manière spirituelle, et en expliquant en quoi consiste cette manducation; n'y ayant guère que le défaut d'intelligence qui puisse faire qu'on en doute. Mais le doute que les catholiques croient être combattu par les paroles de S. Hilaire se doit résoudre, au contraire, non en expliquant de quelle manducation on entend parler, puisqu'ils supposent qu'il entend parler de la manducation corporelle, mais en affirmant que cette manducation a pour objet le corps de Jésus-Christ, et qu'il est effectivement mangé. Or que fait S. Hilaire? Dit-il : *Nunc autem et Domini professione, et fide nostrâ, verè manducamus spiritualiter carnem Christi*, etc? Nullement. Il n'a donc point eu en vue le doute marqué par Aubertin. Il dit : *Nunc autem et Domini professione et fide nostrâ verè caro et sanguis est.* Il lève donc le doute qui combat la doctrine des catholiques.

Le bon sens devrait apprendre aux ministres qu'il y a des doutes qui ne sont fondés que sur la qualité des expressions, et d'autres qui naissent de la nature des choses mêmes. Les doutes de la première espèce n'ont pas besoin de preuves, mais seulement d'éclaircissement; et les autres n'ont besoin que de preuves, et l'éclaircissement n'y fait rien. Or si quelqu'un doutait qu'on pût manger spirituellement Jésus-Christ, son doute ne pourrait être fondé que sur ce qu'il n'entendrait pas l'expression. Qu'on lui dise que manger Jésus-Christ, c'est le regarder par la foi, et qu'on ajoute, si l'on veut, que c'est le considérer comme aliment de l'âme, ce doute s'évanouira. Que fait donc S. Hilaire? Donne-t-il quelque éclaircissement à ces paroles de *manger la chair de Jésus-Christ?* Explique-t-il comment on peut manger Jesus-Christ spirituellement? Fait-il voir que cette expression, quoique extraordinaire, ne marque qu'une chose fort commune, et que les fidèles ne sauraient manquer de pratiquer tant qu'ils ne renoncent point à la foi? Nullement. Il prouve par l'Écriture que nous mangeons effectivement la chair de Jésus-Christ. Il nous exhorte à croire ce que nous y lisons, sans en corrompre le sens par des adoucissements humains. Il déclare qu'il n'en faut point douter. Et après nous avoir dit que *c'est vraiment de la chair et vraiment du sang*, il en fait l'objet, non des actions spirituelles de notre âme, mais des actions corporelles de notre

corps. *Verè caro et verè sanguis est. Et hæc accepta atque hausta id efficiunt, ut et nos in Christo, et Christus in nobis sit.* Et il conclut que Jésus-Christ est en nous par sa chair, comme la nature humaine est en lui par l'incarnation. *Est ergo in nobis ipse per carnem, et sumus in eo dùm hoc quod nos sumus in Deo est.*

Peut-on douter après cela de la nature du doute qu'il a prétendu lever? Fut-il jamais un procédé comme celui des ministres? Ils ne se contentent pas de faire trouver aux Pères des sujets de doute où il n'y en eut jamais, ils veulent encore qu'ils ne soient jamais mis en peine de les éclaircir. Car enfin, quelle difficulté y-t-il à comprendre qu'on puisse s'occuper fortement de la pensée de Jésus-Christ, s'appliquer à la méditation des merveilles de sa vie, méditer sur sa mort, et la regarder comme la cause de notre salut; et qu'ainsi il soit l'aliment de notre âme? Et qu'y aurait-il de plus ridicule à S. Hilaire que de nous représenter cette doctrine comme impie et comme extravagante, si elle n'était autorisée de l'Écriture, et de faire tant d'efforts pour nous empêcher d'en douter? Mais quand il aurait été capable d'avoir un doute si bizarre, ou de le supposer dans les autres, pourquoi ne démêle-t-il pas, au moins, une chose si facile à éclaircir, et pourquoi, après avoir fait naître ce doute, se contente-t-il de répéter les paroles mêmes qui l'ont excité?

Mais si ce passage est très-mal appliqué par Aubertin dans ces deux clauses qui déterminent tout le reste, ce ministre n'est pas plus heureux à expliquer tout le corps du discours et l'intention de S. Hilaire. Il s'imagine que l'on ne fonde les conséquences qu'on en tire que sur le mot d'*unité naturelle*, et qu'ainsi il lui suffit de répondre que S. Hilaire admet de même dans tous les baptisés *une unité naturelle*, donnée par le baptême et par la foi; parce que le baptême et la foi sont de même nature dans tous les fidèles.

Mais quand on se fonderait sur cela, la réponse serait encore défectueuse. Car quoiqu'il soit vrai que S. Hilaire se contente qu'une chose soit la même en espèce en diverses sujets, pour trouver entre ces sujets une unité naturelle, *qui per rem eamdem unum sunt, naturâ unum sunt, non tantùm voluntate*, il faut néanmoins, selon lui, qu'elle soit réellement unie à chacun de ces sujets. Ainsi la foi est réellement unie à chaque chrétien, et chaque fidèle est le sujet immédiat de son baptême; de sorte que pour suivre cette comparaison, il faut que la chair de Jésus-Christ soit reçue par chacun des fidèles aussi bien que le baptême et la foi, si l'on veut qu'elle forme avec eux une union naturelle.

Mais ce n'est pas néanmoins sur cela qu'on s'appuie. C'est sur la manière dont S. Hilaire exprime que Jésus-Christ est en nous par l'Eucharistie, et sur les comparaisons dont il se sert. Car il est vrai que l'on dit bien quelquefois que *nous recevons Jésus-Christ en nous par le baptême;* que *les chrétiens sont revêtus de Jésus-Christ;* qu'*ils portent Jésus-Christ caché en eux*, qu'*ils sont faits participants de Jésus-Christ et de la brebis spirituelle.* Et la plupart même de ces expressions ne sont pas métaphoriques, parce qu'il est vrai que Jésus-Christ habite par sa divinité dans tous les chrétiens comme dans son temple. On trouve aussi deux passages dont nous avons parlé ailleurs, où il est dit que nous participons à la chair de Jésus-Christ dans le baptême; et que cette parole : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang*, s'accomplit dans ce sacrement. Mais quel rapport ont ces deux expressions, qui se trouvent, une fois en passant, en deux Pères différents, avec cette foule d'expressions entassées les unes sur les autres, qui se trouvent dans ce lieu de S. Hilaire sur le sujet de l'Eucharistie?

Où est-ce que les Pères ont dit du baptême que par ce sacrement Jésus-Christ était en nous, *per naturæ veritatem*, comme S. Hilaire le dit de l'Eucharistie?

Qui a jamais dit du baptême ce qu'il dit encore de l'Eucharistie, que *de même que Jésus-Christ vit par son Père, de même nous vivons par sa chair, et que la cause de notre vie est que nous avons dans notre chair Jésus Christ qui demeure par sa chair.* « *Quòd in nobis carnalibus manentem per carnem Christum habemus, victuris nobis per eam eâ conditione quâ vivit ille per Patrem?* »

Qui a jamais dit enfin d'un autre sacrement, que *le mystère de la vraie et naturelle unité des personnes divines doit être reconnu, parce que le Fils demeure en nous selon la chair, et que nous sommes corporellement et inséparablement unis à lui?*

Si ces paroles pouvaient être métaphoriques et signifier seulement que la chair de Jésus-Christ est en nous par son signe, ou que nous lui sommes unis objectivement, qu'y aurait-il d'assuré en ce que l'on fonde sur le témoignage des hommes.

Cela suffit pour répondre à ce que dit Aubertin, que S. Hilaire parle du baptême comme il parle de l'Eucharistie. Et il n'y a pas plus de solidité dans ce qu'il ajoute, que S. Hilaire, en disant que *nous recevons véritablement le Verbe chair par la viande du Seigneur, distingue manifestement l'Eucharistie, qui est cette viande du Seigneur, du Verbe chair.* Car il l'en distingue en effet, parce que ce sont deux idées différentes, l'une confuse, l'autre distincte : l'une qui enferme, outre le corps de Jésus-Christ, les accidents du pain et du vin; l'autre qui ne représente que Jésus Christ seul. Mais il ne distingue pas ces deux idées comme représentant deux objets entièrement différents, et il les unit plutôt, puisqu'il dit qu'en recevant l'un on reçoit l'autre; ce qui marque que l'un contient l'autre. On a réfuté ce sophisme à fond dans le second tome de *la Perpétuité* (ci-dessus, part. 1 de ce vol., l. 5, c. 7), c'est pourquoi on ne s'y arrêtera pas ici plus longtemps.

La troisième objection d'Aubertin est fondée sur ces paroles de S. Hilaire : *Non enim quis in eo erit nisi in quo ipse fuerit, ejus tantùm assumptam habens carnem qui suam sumpserit.* « *S. Hilaire*, dit-il, *nous assure que par cette manducation Jésus-Christ est en*

« nous, et nous réciproquement en Jésus-Christ. Or il « n'entend pas que nous soyons en Jésus-Christ par une « union locale; il ne veut donc pas que Jésus-Christ soit « aussi en nous par une union locale. Et ainsi ce que « dit S. Hilaire ne s'entend que d'une union spirituelle.

Mais ce que prouve cet argument, est qu'un esprit fortement préoccupé est capable de s'éblouir dans les choses les plus claires. Car S. Hilaire ne compare point du tout en cet endroit la manière selon laquelle Jésus-Christ est en nous par l'Eucharistie, avec celle dont on peut dire que nous sommes aussi en lui par la réception de la même Eucharistie; mais il la compare avec celle dont notre nature est en lui par l'incarnation; son sens étant que Jésus-Christ est en nous par sa chair que nous prenons dans l'Eucharistie, comme nous sommes en lui par la nature humaine qu'il a prise en s'incarnant. Ainsi tant s'en faut que l'on puisse conclure que cette union n'est que spirituelle, que c'est tout le contraire qu'il faut conclure. Car la nature humaine que Jésus-Christ a prise, répond, dans cette comparaison, à la chair de Jésus-Christ que nous prenons. Ainsi, comme cette nature est réellement unie à Jésus-Christ sans figure ni métaphore, de même la chair de Jésus-Christ nous doit être réellement unie sans figure et sans métaphore; et cette chair doit être aussi effectivement en nous que la nature humaine est en Jésus-Christ.

Voilà le sens véritable de ce passage, qui paraît si clairement par la suite même, qu'il est étrange que ce ministre ait pu s'y tromper. Car S. Hilaire ne dit pas seulement que *celui-là ne sera point en Jésus-Christ, en qui Jésus-Christ n'aura point été;* mais pour montrer en quel sens il le dit, il ajoute que *Jésus-Christ n'a en soi que la chair de ceux qui auront pris la sienne : « Ejus tantùm assumptam habens carnem qui suam sumpserit. »* C'est-à-dire qu'il n'y a que ceux qui ont pris la chair de Jésus-Christ qui aient droit de prétendre que la nature humaine de Jésus-Christ est leur nature. Et il avait déjà exprimé cette même pensée trois ou quatre fois, en marquant expressément que c'est par l'incarnation que nous sommes en Jésus-Christ. Car c'est en ce sens qu'il dit : *Il est donc en nous, et nous sommes en lui, parce que notre nature est en Dieu avec lui. « Est ergo in nobis ipse per carnem, et sumus in eo dùm secum hoc quòd nos sumus in Deo est. »*

C'est encore dans ce sens qu'il entreprend de prouver que nous sommes en Jésus-Christ, *per Sacramentum communicatæ carnis et sanguinis.* Ce qui ne veut pas dire, comme l'a cru Aubertin, que nous sommes en Jésus-Christ par le sacrement de l'Eucharistie, où Jésus-Christ nous communique sa chair, ou dans lequel nous participons à la chair et au sang de Jésus-Christ; mais que nous sommes en Jésus-Christ par la chair et le sang de notre nature, auxquels Jésus-Christ a participé en se les unissant par l'incarnation. Et cela paraît manifestement par la suite. Car S. Hilaire ayant apporté pour preuve de cette vérité ces paroles de Jésus-Christ : *Ego in Patre, et vos in me, et ego in vobis;* il ajoute ensuite, pour expliquer de quelle sorte nous sommes en Jésus-Christ, que nous y sommes *par sa naissance corporelle;* c'est-à-dire par l'union qu'il a faite de la nature humaine à sa divinité : *Nos contra in eo per corporalem ejus nativitatem.* Et ainsi ces deux expressions, que nous sommes en Jésus-Christ, *per Sacramentum communicatæ carnis et sanguinis*, et que nous sommes en lui, *per corporalem ejus nativitatem,* sont entièrement synonymes; et comme la dernière se rapporte manifestement à l'incarnation et non à l'Eucharistie, on doit dire la même chose de la première.

Il est donc clair et qu'Aubertin n'a pas entendu ces passages de S. Hilaire, et que toutes les comparaisons de ce saint docteur, bien loin de marquer une simple union métaphorique, en marquent une très-réelle, et la plus grande qui puisse être entre des corps; c'est-à-dire, une union corporelle. Car S. Hilaire compare l'union que la chair de Jésus-Christ a avec nous dans l'Eucharistie, à l'union de Jésus-Christ avec son Père, qui est la plus intime et la plus parfaite de toutes les unions, puisque c'est une unité individuelle. Il la compare encore à l'union de la nature humaine avec le Verbe, qui est encore une union très-substantielle. Il exprime ces trois unions de la même sorte. Il les représente comme trois degrés qui ont beaucoup de rapport; et il se sert même de l'union de la chair de Jésus-Christ avec nous dans l'Eucharistie, comme de moyen et de modèle pour prouver l'unité réelle de la nature de Jésus-Christ avec celle de son Père. *Il a*, dit-il, *distingué divers degrés d'unité pour parvenir à la suprême. « Gradum quemdam consummandæ unitatis exposuit. » Il est naturellement dans son Père* par l'unité de sa nature. *Nous sommes aussi naturellement en lui* par l'union hypostatique; *et il demeure naturellement en nous* par l'Eucharistie. Quelle apparence donc que ce dernier degré, qui est proposé comme le modèle et la preuve des autres, ne soit que figuratif et métaphorique; et que S. Hilaire ait exprimé par les mêmes termes des idées aussi différentes que celles que les calvinistes ont de ces mystères. Rien n'est plus aisé de dire en l'air que cela est très-possible; mais il est très-difficile de se le persuader sincèrement à soi-même, et de le croire sérieusement.

Passage de S. Cyrille. (*Cath.* 4.)

Participons y donc avec une entière certitude, comme au corps et au sang de Jésus-Christ. Car dans le type du pain le corps vous est donné; le sang vous est donné dans le type du vin, afin que vous soyez rendu participant du corps et du sang de Jésus-Christ, n'ayant ainsi qu'un même corps et un même sang que lui. C'est ainsi que nous devenons Porte-Christs, son corps et son sang étant distribués dans nos membres.

Réflexion.

Ce passage ayant été objecté par Bellarmin, et ce cardinal ayant remarqué que le corps de Jésus-Christ, qui nous est donné dans le type du pain, étant clairement distingué du pain, ne pouvait être

que le corps véritable; par conséquent que c'était du corps véritable que S. Cyrille dit que nous y participons, et qu'il est distribué dans nos membres, ce qui marque clairement une manducation corporelle, Aubertin répond qu'*il s'étonne que Bellarmin ait été assez bête pour ne pas voir ce que l'on pouvait répondre à ce passage; ce qui est*, dit-il, *très-facile : « Mirum est Bellarminum adeò bardum fuisse, ut deprehendere non potuerit quid ad hæc responderi possit, quod sanè facillimum est. »*

Voyons donc en quoi consiste cette facilité. *C'est*, dit-il, *que S. Cyrille, en disant : Dans le type du pain le corps vous est donné, et le sang vous est donné dans le type du vin, veut dire seulement que le pain est un corps typique.* Mais cette réponse qu'on veut nous faire passer pour facile est si éloignée du sens commun, qu'elle ne peut pas même s'appliquer au passage dont il s'agit. Il y est parlé d'un *corps de Jésus-Christ qui est donné dans le type du pain.* Je demande ce que signifient ces mots : *corps de Jésus-Christ?* Si c'est le corps véritable, Bellarmin a raison de conclure de là que c'est donc ce corps véritable qui est distribué dans nos membres; et si c'est un corps typique, en vérité Aubertin croyait-il sincèrement que ce Père l'aurait avoué de lui faire dire que le corps typique nous est donné dans le type du pain, c'est-à-dire dans un corps typique? A quoi bon cette multiplication de corps typiques? Et qui a jamais dit qu'une image soit donnée dans une image, et un type dans un type?

On peut bien dire que l'original est donné en quelque sorte dans son image, parce que l'on possède en quelque sorte l'original par l'image; et c'est dans ce sens que S. Cyrille d'Alexandrie dit que *Jésus-Christ est la vraie manne, et qu'il a été donné aux anciens dans le type de la manne.* C'est dans ce sens qu'il dit que *Jésus-Christ s'est offert pour tous dans l'image du veau*, etc. C'est dans ce sens qu'il dit encore qu'*il a été offert dans tous les sacrifices anciens.* Mais dans tous ces lieux, il est toujours parlé de l'original. C'est cet original qui est donné, qui est sacrifié; et il n'est dit en aucun que l'image soit donnée ou sacrifiée par l'image.

Ce passage de S. Cyrille de Jérusalem fournit donc un argument sans réplique pour la manducation corporelle. Le voici : « Il ne faut que deux choses pour marquer une véritable manducation corporelle du corps de Jésus-Christ; l'une, qu'il soit certainement parlé du corps véritable de Jésus-Christ et non de son type; l'autre, que ce corps véritable ne soit pas seulement donné en figure, mais réellement. » Or quand S. Cyrille dit que *dans le type du pain le corps nous est donné*, il est évident qu'il parle du corps véritable; et quand il dit de ce même corps véritable qu'*il est distribué dans nos membres*, et qu'il veut qu'on en ait une entière certitude, il marque clairement que la participation en est réelle et corporelle. Et par conséquent ce passage prouve manifestement la manducation corporelle; puisque c'est le même corps, selon S. Cyrille, qui *est donné dans le type du pain*, qui *est distribué dans nos membres*, par lequel nous sommes *porte-Christs*, et qui est pris *avec la certitude* avec laquelle ce saint nous exhorte à le prendre.

CHAPITRE III.

S. Éphrem, diacre d'Édesse, et S. Épiphane.

Saint Éphrem, dans un traité qu'il a fait pour montrer qu'il ne faut pas sonder curieusement la nature de Dieu, tombe sur le discours de l'Eucharistie, à l'égard de laquelle il prétend qu'on doit avoir la même retenue. Et après avoir exhorté les fidèles à participer à ce sacrement, il marque que pour le bien faire, il faut suivre Jésus-Christ par la foi dans tout ce qu'il a souffert en sa passion, et l'accompagner en esprit dans sa résurrection même. Après quoi il ajoute ces paroles : *Considérez toutes ces choses avec prudence, avec perfection, avec foi, et croyez fermement qu'elles sont toutes véritables en la même manière qu'elles sont toutes rapportées. Car si vous ne les contemplez par les yeux de la foi, il ne sera pas possible que vous soyez élevé de la terre au ciel, pour y voir en esprit les souffrances de Jésus-Christ. C'est la foi qui, brillant dans nos cœurs comme une vive lumière, leur donne des yeux pour contempler avec pureté et sincérité l'Agneau de Dieu qui est mort, qui a été immolé pour nous, et qui nous a donné son très-saint et très-pur corps, afin que nous le mangions continuellement, et que nous obtenions, en y participant, la rémission de nos péchés. Celui qui possède cet œil de la foi voit clairement le Seigneur, et avec une foi très-pleine et très-ferme, il mange le corps et boit le sang de l'Agneau immaculé, Fils unique du Père céleste, sans sonder avec curiosité la doctrine toute divine et toute sainte que cette foi nous enseigne. Car c'est la foi de Dieu qui opère en nous; c'est elle qui voit de loin les choses futures, et qui s'appelle toujours foi et non curiosité. Vous croyez, mon cher fils, en Jésus-Christ, Fils unique de Dieu; vous croyez qu'il est né pour vous sur la terre dans la chair. Pourquoi voudriez-vous donc sonder un abîme qui n'a point de fond, et pénétrer des mystères impénétrables? Si vous recherchez de les connaître avec curiosité, vous ne serez plus fidèle, mais curieux. Demeurez donc dans votre foi toute pure et toute simple. Participez au corps sans tache et au sang du Seigneur Jésus-Christ avec une foi très-pleine, étant très-assuré que vous mangez l'Agneau même tout entier; car les mystères de Christ sont un feu immortel. Gardez-vous de les sonder témérairement, de peur qu'en y participant vous n'en soyez consumé. Le patriarche Abraham servit des viandes terrestres à des anges du ciel, et ils en mangèrent. Ce fut à la vérité un grand miracle que des esprits qui n'ont point de corps mangeassent sur la terre des viandes corporelles. Mais ce que Jésus-Christ Notre Sauveur, Fils unique de Dieu, a fait pour nous, est au-dessus de l'admiration, de l'intelligence et de paroles de tous les hommes. Car étant revêtu de chair*

comme nous sommes, il nous a donné à manger un feu et un esprit ; c'est-à-dire, son corps et son sang.

RÉFLEXION.

Comme il y a plusieurs choses dans ce passage qui n'accommodent pas les ministres, parce qu'elles forment clairement l'idée d'une manducation corporelle, Aubertin fait aussi divers efforts pour s'en tirer. Il y applique d'abord ses clés de *figure* et de *vertu ;* et il prétend que par le corps et le sang, auxquels S. Éphrem dit qu'il faut participer, on peut entendre ce que ce ministre appelle le corps typique. Mais il n'y a presque rien dans ce passage qui n'éloigne cette idée. Car S. Éphrem dit que *l'Agneau immolé pour nous nous a donné son corps saint et immaculé, afin que nous le mangions continuellement.* Or c'est son corps véritable qu'il nous a donné ; puisque, selon les calvinistes mêmes, Jésus-Christ ne nous donne pas seulement la figure de son corps, mais son corps même.

N'est-ce pas encore le vrai corps de Jésus-Christ, dont il dit que *celui qui possède l'œil de la foi, mange avec une foi très-ferme le corps très-saint de l'Agneau immaculé, Fils unique du Père céleste ?* Que les ministres disent, s'ils veulent, que le corps de Jésus-Christ se mange spirituellement ; il est toujours certain, selon eux-mêmes, que ce corps de Jésus-Christ, qui est l'objet d'une foi certaine et très-ferme, est le corps véritable. Car la foi ne s'arrête pas à des symboles ; elle se porte jusqu'au corps véritable de Jésus-Christ. C'est aussi du véritable corps que S. Éphrem dit qu'il faut être assuré que l'on mange l'Agneau même tout entier. Car le sacrement ne se prenant pas entier, cette marque ne convient qu'au vrai corps de Jésus-Christ.

Cependant s'il est indubitable que S. Éphrem parle du vrai corps, il ne l'est pas moins que ce saint ne parle pas d'une manducation purement spirituelle. Cette seule réflexion que *l'on mange l'Agneau même tout entier,* en est une preuve convaincante ; car jamais, par exemple, personne n'a dit qu'il fallut croire qu'en recevant le baptême on reçoit le sang de Jésus-Christ tout entier. Et l'on ne saurait même dire, selon l'opinion des calvinistes, ce que c'est que cette *intégrité* de l'Agneau dont parle S. Éphrem, et dont il exige la créance. Est-ce qu'il faut croire que l'on reçoit toute la vertu du corps et du sang de Jésus-Christ ? Mais ce serait obliger à croire une fausseté, puisque nous ne recevons pas la vertu de ce sang dans toute son étendue. Est-ce qu'il faut croire que la vertu imprimée au pain découle de tout Jésus-Christ, et non pas d'une de ses parties ? Mais ce serait une imagination si ridicule que de croire que la vertu d'un sacrement vînt d'une seule partie de Jésus-Christ, et non pas de Jésus-Christ tout entier, qu'il est sans apparence que ce Père se soit mis en peine de la prévenir, et encore plus qu'il l'ait fait en exigeant bien sérieusement une certitude tout entière de ce point, comme s'il était très-difficile de ne se laisser pas aller à cette extravagance. Est-ce que la foi embrasse toujours tout Jésus-Christ, et ne le contemple jamais que tout entier et tout à la fois ? Mais il n'y aurait rien de plus faux que ce prétendu sens ; car la foi ne produit ses actions que conformément à la nature de l'esprit humain. Or l'esprit non seulement a le pouvoir de séparer les objets composés, et de s'attacher à une partie sans regarder expressément l'autre ; mais ce lui est même souvent une nécessité. Ainsi cette intégrité de la manducation de l'Agneau ne se peut rapporter qu'à la manducation corporelle, où l'on pourrait croire que l'on ne mange qu'une partie de Jésus-Christ, parce qu'on ne reçoit qu'une partie des symboles ; et ce n'est qu'à l'égard de la manducation corporelle qu'on peut raisonnablement avertir qu'on mange Jésus-Christ tout entier, comme nous l'avons prouvé plus amplement ailleurs. (Ci-dessus, part. I[re] de ce vol., liv. 5, c. 9.)

Toutes les autres clauses et toutes les circonstances de ce passage portent à ce même sens, et s'éloignent de celui des calvinistes. Car quel sujet y aurait-il, selon leur doctrine, de recommander cette foi toute simple, et d'avertir si expressément de ne pas sonder ce mystère avec curiosité ? Est-il difficile de comprendre que Jésus-Christ institue une figure de son corps et de son sang ; qu'il nous oblige d'y participer en pensant à sa mort, et que par cette pensée nous participons au fruit de sa mort ? Ne devrait-on pas recommander au contraire de sonder ce mystère avec curiosité ; puisqu'en ne le sondant point, on s'en peut former de grandes idées, mais fausses ; et qu'en le sondant on y découvrirait une vérité qui ne serait capable d'effrayer personne, ni par conséquent de brûler et de scandaliser qui que ce soit ?

Quel sens aura cette comparaison des anges qui *mangent des viandes corporelles,* avec les hommes qui *mangent le corps de Jésus-Christ, qui est un feu et un esprit ?* Car si l'on n'entend cela que de la manducation du sacrement, où est cette merveille qui *surpasse,* selon S. Éphrem, *l'esprit, l'admiration et les paroles de tous les hommes ?* Et si on l'entend de la manducation spirituelle du corps de Jésus-Christ, quel rapport aura la manducation corporelle et réelle des anges, avec cette manducation spirituelle du corps de Jésus-Christ qui ne serait que métaphorique, et que S. Éphrem prétend néanmoins être infiniment plus merveilleuse ? A quoi servira dans ce sens la remarque que fait S. Éphrem, que nous sommes *revêtus de chair ?* Est-ce que le corps peut être un obstacle à une manducation qui ne se fait que par la foi ? Pourquoi personne ne s'est-il jamais avisé de faire de semblables comparaisons, en parlant de l'union qu'on peut avoir par la foi au corps de Jésus-Christ, lorsqu'on médite ou qu'on écoute la parole de Dieu ? Pourquoi n'a-t-on jamais exigé cette *foi pleine* dans aucune des autres occasions où la manducation spirituelle se peut trouver, et qui sont en grand nombre, selon les ministres ? Pourquoi n'a-t-on jamais exigé, en parlant de la manducation spirituelle, qu'on crût que l'on mange l'Agneau tout entier ? Pourquoi

n'a-t-on jamais averti personne du danger qu'il y a à sonder le mystère de cette manducation spirituelle si fréquente? Pourquoi n'en a-t-on jamais dit qu'il surpasse toute admiration, tout esprit, toutes paroles? Tout cela, qui s'est toujours dit de l'Eucharistie, ne lui convient, selon les ministres, que parce qu'elle enferme la manducation spirituelle. C'est là l'unique fondement de toutes ces expressions. Et puisque cette manducation se rencontre en une infinité d'autres occasions, comment est-il arrivé qu'on ne lui ait jamais attribué toutes ces merveilles, qui lui conviennent par elle-même et qui en sont inséparables, qu'en la considérant dans l'Eucharistie, qui n'est qu'une des moins communes manières de la pratiquer?

C'est sans doute la vue de toutes ces absurdités qui a obligé Aubertin d'avoir recours à une autre solution, et de dire qu'il ne s'agit point en cet endroit de la manducation du corps et du sang de Jésus-Christ qui se fait dans l'Eucharistie; mais de la manducation spirituelle qui se fait par la méditation de la passion de Jésus-Christ, *par laquelle*, dit-il, *on mange Jésus-Christ tout entier, non seulement comme homme, mais comme Dieu.* Et c'est en cela qu'il fait consister la merveille de cette manducation; *parce*, dit-il, *que s'il est merveilleux que de purs esprits comme les anges se soient nourris de viandes corporelles, il l'est beaucoup plus que des hommes mortels se nourrissent du pain des anges qui est Jésus Christ, non comme homme, mais comme Dieu.* Mais ce ministre ne pouvait mieux faire voir que tout lui est bon, pourvu qu'il trouve moyen d'échapper à la vérité qui le presse. Car y eut-il jamais de passage où l'Eucharistie fût plus clairement marquée que dans celui-là? Il commence par l'explication de l'institution de l'Eucharistie. Saint Éphrem y exhorte expressément *à participer aux sacrements.* Que s'il exhorte aussi à méditer la passion, c'est que la participation des sacrements doit être accompagnée de ces pensées, selon que S. Paul l'ordonne; mais il revient ensuite à l'Eucharistie, et il se sert de tous les termes dont on la désigne ordinairement.

M. Claude répliquera peut-être pour Aubertin, que ces mêmes termes peuvent aussi signifier la manducation spirituelle en général; et c'est ce que je nie par avance. Mais quand cela serait, il ne montrerait pas par là qu'ils se puissent expliquer, en ce lieu-ci, d'une autre manducation que de celle qui se fait par la réception de l'Eucharistie. Car quand des termes ont une signification propre, principale et éminente, ils ont beau en avoir de moins propres et de moins ordinaires, la raison veut qu'on les prenne au sens propre et principal, lorsqu'il n'y a rien qui les détermine précisément au sens moins propre et moins ordinaire. L'équité, ou plutôt la nécessité de ce principe est tout évidente; parce que quand l'esprit entend un mot, il se porte toujours à sa principale signification, à moins que d'en être détourné. Et comme tous ceux qui parlent ou qui écrivent savent cette inclination des hommes, et que c'est la leur propre, ils s'y accommodent naturellement et sans art; et ainsi ils n'emploient jamais les mots en des significations éloignées, rares, extraordinaires, sans les y déterminer expressément.

Il n'y a qu'à appliquer cette maxime du sens commun au passage de S. Éphrem, pour en conclure qu'on ne le saurait expliquer d'une autre manducation que de celle qui se fait par l'Eucharistie. Car il est certain, d'une part, que ces termes de S. Éphrem, *participer au corps et au sang de Jésus-Christ, manger le corps immaculé et boire son sang, manger l'Agneau tout entier, le mystère de Christ,* et quantité d'autres, ont pour signification principale et ordinaire la manducation sacramentale; et il est visible, de l'autre, qu'il n'y a rien dans ce passage qui détourne de ce sens; et par conséquent c'est une chicanerie honteuse que d'en vouloir substituer un autre, et de rapporter ces paroles à la simple méditation des souffrances de Jésus-Christ. Je passe même plus avant, et je soutiens qu'Aubertin ne saurait faire voir que ces termes aient jamais été employés avec quelque détermination que ce soit à la manducation spirituelle; que l'on n'a jamais dit d'une autre manducation que de la sacramentale, que *Dieu nous a donné son corps et son sang, afin de nous en nourrir, et* que *cette participation nous serve pour la rémission de nos péchés.* Ce sont des expressions tirées de la Liturgie, qui portent l'esprit à la communion sacramentale, et qui ne se disent qu'en ce sens.

Je soutiens de plus qu'en prenant cette manducation pour une simple méditation des souffrances de Jésus-Christ, il est ridicule d'exiger qu'on se tienne pleinement assuré que *l'on y mange Jésus-Christ tout entier.* Et il n'y a rien de plus impertinent que le sens qu'Aubertin donne à ces paroles, en voulant qu'elles signifient que par cette manducation spirituelle on mange Jésus Christ aussi bien selon son humanité que selon sa divinité. Car puisque manger spirituellement la divinité et l'humanité de Jésus-Christ, n'est autre chose que d'embrasser par la foi et l'humanité et la divinité de Jésus-Christ, il est impossible de le faire sans être assuré qu'on le fait; la connaissance et la certitude de l'action étant inséparables de l'action même. Ainsi comme il serait ridicule de prescrire à un homme qui penserait à Dieu, d'être assuré qu'il y pense; il est ridicule aussi de prescrire à un homme qui s'unit par la foi à l'humanité et à la divinité de Jésus-Christ, qu'il soit assuré qu'il mange la divinité et l'humanité, puisque ce ne serait en ce sens que la même chose. Cette réflexion qu'Aubertin veut que S. Éphrem ait eue en vue, que c'est une grande merveille que des hommes corporels soient nourris du pain des anges, c'est-à-dire, selon lui, de la divinité de Jésus-Christ, est une pure vision. Car comme cette pensée est extraordinaire, ceux qui la veulent faire entendre aux autres ne manquent jamais de l'exprimer, et ils ne supposent pas qu'on la devinera par des paroles qui ne la signifient point.

S. Augustin et S. Fulgence, qui ont souvent mar-

qué ce degré de monter à la divinité par l'humanité, se sont servis de paroles très-claires pour exprimer leur pensée. S. Éphrem en aurait fait autant, s'il avait eu le même dessein ; et de ce qu'il ne le fait pas, c'est une marque certaine qu'il ne l'a pas eu. Il ne parle ni de l'humanité, comme degré, ni du pain des anges, ni de la divinité de Jésus-Christ, ni du Verbe comme Verbe. Il ne fait point consister la merveille dont il parle, en ce qu'on mange la divinité, mais en ce qu'on mange le corps et le sang de Jésus-Christ ; et ainsi il faudrait qu'il n'eût pas eu de sens commun, s'il nous eût voulu faire comprendre par-là cette doctrine si haute et si élevée, et qui a besoin pour être entendue d'être si précisement exprimée. A ce passage de S. Éphrem, on en peut ajouter un autre de S. Épiphane (in comp. serm., de Fide Eccl.), dont Aubertin se sauve par les mêmes illusions. *L'Église*, dit ce Père, *est le port tranquille de la paix. C'est une vigne qui jette une odeur pareille à celle des vignes de Chypre, et qui nous produit le raisin de l'Eulogie, et nous donne tous les jours un breuvage qui soulage tous nos travaux; savoir le sang de Jésus-Christ pur et véritable.*

Aubertin réplique que cela ne s'entend pas de l'Eucharistie, mais du corps et du sang de Jésus-Christ, qui nous est présenté, dit-il, par les instructions de l'Église. Il ajoute que c'est en ce sens que S. Jérôme dit (Adv. err. Jovin.) : *Consuetudo nobis istiusmodi est, ut his qui baptizandi sunt, per quadraginta dies tradamus sanctam Trinitatem.* Mais ce ministre devrait avoir pris garde que si l'on se peut servir du mot de *tradere* en parlant d'instruction, il n'en est pas de même de celui de *largiri*, χαρίζεσθαι, et qu'il n'y eut jamais d'écrivain assez impertinent pour dire que l'on fait présent aux baptisés de la sainte Trinité, en voulant faire entendre qu'on les en instruit. Ainsi S. Épiphane, disant de l'Église qu'*elle nous fait présent du sang de Jésus-Christ*, αἷμα Χριστου χαριζόμενη, c'est le comble de l'absurdité de rapporter cela aux instructions qu'elle nous en donne. Outre que S. Épiphane ne disant rien qui puisse faire appliquer ce qu'il dit du corps et du sang de Jésus-Christ à l'instruction, il est ridicule de rapporter ces termes à une autre chose qu'à l'Eucharistie, qui fait leur propre et leur principale signification.

Aubertin a encore recours à une autre défaite pour se tirer de ce passage, qui est, dit-il, qu'en cas qu'il faille l'entendre de l'Eucharistie, on peut dire que S. Épiphane entend par ce *vrai sang*, un *vrai sacrement*, et qu'il l'appelle *vrai* pour le distinguer des faux sacrements des hérétiques. Mais c'est encore là une de ces vues éloignées qui ne se suppléent point, et qui ont nécessairement besoin d'être exprimées pour être entendues. Si S. Épiphane n'avait eu dessein que de distinguer par le mot de *verum* le sacrement de l'Eucharistie des faux sacrements des hérétiques, il en paraîtrait assurément quelque chose ; mais comme il n'y a rien d'approchant, il est visible qu'il montre par là, qu'il laisse ce mot dans son sens ordinaire, et qu'il l'oppose au doute général que le mystère même produit, et qui a besoin d'être détruit, en nous confirmant dans la créance que ce que l'Église nous donne est le vrai sang de Jésus-Christ, comme on l'a expliqué dans le second volume de cet ouvrage.

CHAPITRE IV.

S. *Ambroise, ou l'auteur du livre des Sacrements.*

On a rapporté, dans le tome précédent (ci-dessus, part. 1 de ce vol., l. 5, c. 11), le premier chapitre du livre des Sacrements attribué à S. Ambroise ; et ceux qui prendront la peine de lire les réflexions qu'on y a jointes y trouveront sans doute une preuve convaincante que la vrai chair de Jésus-Christ est réellement prise et mangée dans l'Eucharistie. Je ne laisserai pas néanmoins de l'insérer ici, pour avoir lieu de réfuter la réponse qu'y a faite Aubertin.

Comme Notre-Seigneur Jésus-Christ, dit cet auteur, *est le vrai Fils de Dieu, et qu'il ne l'est pas seulement par grâce comme les hommes, mais qu'il l'est comme Fils de la substance du Père; ainsi c'est sa vraie chair que nous recevons, et son vrai sang qui est notre breuvage. Vous direz peut-être ce que dirent quelques disciples de Jésus-Christ lorsqu'il leur dit : « Celui qui ne mangera pas ma chair et ne boira pas mon sang ne demeurera pas en moi, et n'aura point la vie éternelle : » peut-être, dis-je, que vous direz : Comment est-ce sa vraie chair, puisque je ne vois qu'une ressemblance de sang, et non la vérité du sang ? Je réponds à cela premièrement que la parole de Dieu est si efficace, qu'elle peut changer les lois ordinaires de la nature. Je réponds en second lieu que c'est pour empêcher qu'il n'arrive ce qui arriva quand les disciples ne purent souffrir les discours de Jésus-Christ, et que lui entendant dire qu'il donnait sa chair à manger et son sang à boire, ils se retirèrent tous, à la réserve de S. Pierre, qui lui dit : « Vous avez les paroles de la vie éternelle. « Où pourrions-nous aller en vous quittant ? » Pour empêcher donc qu'on ne dise ce que dirent ces disciples qui abandonnèrent Jésus-Christ, et pour faire en même temps que la vue du sang ne causât pas de l'horreur, et que néanmoins la grâce que Jésus Christ nous fait pour notre rédemption demeurât entière, vous recevez le sacrement sous la ressemblance du sang; mais vous obtenez la grâce et la vertu de la véritable nature.*

On a fait voir dans le lieu que j'ai cité que cette expression, *nous recevons la grâce et la vertu de la véritable nature*, signifie que nous recevons la véritable nature pleine de vertu et de grâce ; et il n'est plus nécessaire de s'y arrêter ici. Mais ce que je prétends faire remarquer, c'est qu'Aubertin, pour répondre à ce passage, invente une nouvelle solution, aussi contraire à ses propres principes qu'au bon sens et à la vérité. Car on ne conçoit d'ordinaire, selon l'opinion des ministres, que deux sortes de *manducation* : l'une corporelle, qui se termine au signe ou sacrement ; l'autre spirituelle, qui se termine à la vraie

chair de Jésus-Christ. Cependant la manducation à laquelle ce ministre a recours pour expliquer ce passage, n'est ni de l'une ni de l'autre espèce, comme nous l'allons montrer.

Premièrement, il demeure d'accord qu'il est question dans ce passage de la vraie chair de Jésus-Christ ; que c'est de la vraie chair qu'il est dit que, *vera est caro quam accipimus, et verus potus.* Ainsi c'est de cette vraie chair que S. Ambroise explique ces passages du sixième chap. de S. Jean : *Ma chair est vraiment viande, et mon sang est vraiment breuvage.* Il n'a pas osé dire non plus qu'il s'agisse en ce lieu d'une manducation spirituelle. Car il s'y agit d'une manducation qui excite un doute, qui s'exprime par ces paroles : *Vous me direz comment est-ce de vraie chair, puisque je ne la vois pas ?* Or il serait ridicule de s'imaginer que parce qu'on ne voit pas le sang de Jésus-Christ, personne pût douter qu'on le reçoive par la foi ; puisqu'au contraire, pour le recevoir ainsi, il est de nécessité qu'on ne le voie pas. Il est donc certain que cet auteur parle d'une manducation corporelle ; et par conséquent, voilà une manducation corporelle qui a pour objet la vraie chair de Jésus-Christ.

Il semble qu'il n'y a rien de plus à désirer ; mais cependant ce n'est pas assez pour Aubertin. Il a recours à sa dernière ressource, qui est sa clé de *vertu ;* et, chicanant sur ces dernières paroles, *veræ naturæ gratiam virtutemque consequimur,* qu'il entend, contre la suite de tout le passage, d'une vertu séparée de la chair de Jésus-Christ, il veut que la chair de Jésus-Christ soit mangée et reçue, non en elle-même, mais en sa vertu : *Sic carnem et sanguinem Christi accipimus, non ratione materiæ, sed ratione virtutis absque eo quòd ullus horror sit manducationis carnis et potûs sanguinolenti.* Par-là il établit ce troisième genre de manducation inconnu jusqu'à lui, qui consiste en une manducation corporelle, dont l'objet est la vertu du corps de Jésus-Christ. De sorte que comme cette vertu du corps de Jésus-Christ est une qualité spirituelle, ou plutôt que c'est le S.-Esprit même avec tous ses dons, il faut qu'il soutienne que nous mangeons corporellement le S.-Esprit, malgré le sens commun et la doctrine formelle des Pères, qui enseignent que la Divinité ne saurait être mangée.

On répondra peut-être que comme la chair de Jésus-Christ n'est pas mangée en elle-même, mais par sa vertu, de même cette vertu est mangée par le sacrement, et non en elle-même. Mais qu'y a-t-il de plus ridicule que de faire faire tous ces tours à notre esprit, pour parvenir à l'expression de l'auteur dont il s'agit ? L'expression naturelle, selon Aubertin, est que l'on mange le sacrement, et qu'il n'y a que cela qui soit proprement mangé. Il veut ensuite que le mot de *manger* s'étende par métaphore jusqu'à dire que l'on mange la vertu du corps de Jésus-Christ. C'est déjà un étrange saut qu'il fait faire à l'esprit ; et l'on ne sait guère ce que c'est que des *vertus mangées.* Néanmoins il ne s'arrête pas là ; et comme si cette manducation de vertus était la chose du monde la plus claire et la plus établie, il veut encore que d'un second saut notre esprit aille découvrir l'idée de cette *vertu mangée,* dans cette expression, *manger la chair de Jésus-Christ ;* comme si elle ne pouvait avoir d'autre sens.

Il ne faut pas que M. Claude prétende qu'on impose ici à Aubertin pour le rendre ridicule, parce que ce ministre ne se sert pas de l'expression de *manger la vertu de Jésus-Christ,* et que l'expression de l'auteur qu'il explique est : *Naturâ gratiam virtutemque consequeris.* Car ce mot de *consequeris* signifie *manger* en cet endroit, puisqu'il est question d'expliquer ce passage : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis.* Or, il est certain, comme il a été prouvé, que cet auteur entend cette manducation d'une manducation corporelle. Si donc par le mot de *carnem Filii hominis,* il avait entendu la vertu de la chair, il aurait voulu qu'on mangeât la vertu de la chair, il aurait attribué à Jésus-Christ d'avoir exprimé cette étrange idée par cette expression encore plus étrange : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.*

Il est bon de se souvenir ici de ce qu'on a remarqué dans le volume précédent (ci-dessus, part. 1re de ce vol., l. 3, c. 7), que quand on objecte à Aubertin le passage de la quarante-sixième homélie de S. Chrysostôme sur S. Jean, où il est dit qu'*il ne faliait pas penser que ce fût par énigme et par parabole que Jésus-Christ dit aux Juifs que sa* CHAIR *est vraiment viande, et son sang vraiment breuvage ; mais qu'on devait croire qu'il fallait absolument manger son corps.* πάντως δεῖ φαγεῖν τὸ σῶμα, il répond qu'il est vrai qu'il n'y a point d'énigme dans le commandement que Jésus-Christ nous fait de manger sa chair, parce qu'afin qu'il y ait énigme, il faut que nul des termes de la proposition ne se prenne proprement. Or, dit-il, cela ne se rencontre pas dans la proposition de Jésus-Christ ; car les mots de chair et de sang ne sont point métaphoriques, et ils signifient toujours la vraie chair de Jésus-Christ ; il n'y a que le mot de *manger.* Cependant il est bien clair que cette réponse ne peut avoir lieu, selon l'explication qu'il donne au pasage précédent, dans laquelle ni le mot de *manger* ne se prend proprement, puisqu'on ne mange point proprement des *vertus,* ni celui de *chair* de Jésus-Christ, puisqu'Aubertin veut qu'il soit mis pour la vertu de la chair. C'est donc faire du discours de Jésus-Christ un discours purement énigmatique, que de l'expliquer en cette manière, quoique S. Chrysostôme déclare formellement qu'il n'y a ni énigme ni parabole dans ce que Jésus-Christ nous dit de manger sa chair et de boire son sang.

Je ne puis m'empêcher d'ajouter en passant une réflexion sur ce passage de S. Chrysostôme, qu'Aubertin prétend éluder en disant que ce n'est point changer les paroles de Jésus-Christ en énigme, que d'entendre par ces paroles : *Ma chair est vraiment viande, et mon sang est vraiment breuvage,* une manducation purement spirituelle de la chair de Jésus-

Christ. C'est qu'il est si faux que ces paroles ne soient point énigmatiques en ce sens, que S. Augustin, après avoir distingué dans le troisième livre de la Doctrine chrétienne les énigmes des simples métaphores, apporte pour exemple de ce qu'il appelle énigme ces paroles de Jésus-Christ : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis,* en les appliquant, par une raison particulière qui l'y obligeait, à la manducation spirituelle, comme nous le ferons voir en traitant à fond de ce passage.

On peut réduire ces deux dernières remarques à un argument assez embarrassant pour les calvinistes en cette manière : Ces paroles de Jésus-Christ : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous,* ou celles-ci : *Ma chair est vraiment viande, et mon sang est vraiment breuvage,* ne sont point énigmatiques, selon S. Jean Chrysostôme et Aubertin ; or elles seraient énigmatiques, si on les entendait, ou de la manducation de la vertu, selon Aubertin même, qui n'exclut l'énigme qu'en prétendant que le mot de *chair* de Jésus-Christ se prenne proprement, ou de la manducation spirituelle de la chair de Jésus-Christ, comme S. Augustin le déclare expressément; donc elles ne s'entendent ni de l'une ni de l'autre manière.

Il faut remarquer seulement que, quand je dis que ces passages ne s'entendent point de la manducation spirituelle, je veux dire qu'ils ne s'entendent pas avec exclusion de la corporelle. Car rien n'empêche que, ce sens supposé, on ne les rapporte encore à la manducation spirituelle; et nous verrons que c'est ce qu'a fait S. Augustin, qui les entend de cette dernière manière dans les livres de la Doctrine chrétienne, par une raison particulière que nous éclaircirons en son lieu.

CHAPITRE V.

Passages de S. Augustin qui prouvent clairement la manducation corporelle du corps de Jésus-Christ.

Comme c'est de S. Augustin que les ministres tirent leurs principales objections contre la manducation réelle du corps de Jésus-Christ, il est juste d'établir d'abord la doctrine de ce saint docteur par des passages clairs et décisifs, et par la réfutation des défaites dont les ministres se servent pour les éluder.

Premier passage tiré du livre contre l'Adversaire de la foi et des prophètes, chap. 9.

Nous recevons avec un cœur et une bouche vraiment fidèles le médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme; qui nous donne son corps à manger, et son sang à boire, quoiqu'il semble plus horrible de manger de la chair d'un homme que de le tuer, et de boire du sang humain que de le répandre.

RÉFLEXION.

Tout ce qu'on peut souhaiter, pour rendre un passage formel contre les sacramentaires, se rencontre dans celui-ci. Il ne s'y agit point d'une manducation purement spirituelle, mais d'une réception par la bouche, *suscipimus ore.* Il ne s'y agit point d'une figure et d'une vertu; mais d'une chair et d'un sang capables de causer de l'horreur à ceux qui les reçoivent : ce qui marque en même temps, et la réalité de la chair, et celle de la réception : puisqu'une chair en figure ou une réception en figure seraient incapables de produire cette horreur.

Cependant Aubertin y veut répondre; il y était engagé, mais c'est une chose tout-à-fait divertissante que de voir comme il s'y prend. Il voudrait bien d'abord se contenter de dire que par cette chair et ce sang du Médiateur que nous recevons *avec la bouche*, S. Augustin n'entend que le seul signe de l'un et de l'autre. Mais cette horreur de manger de la chair et de boire du sang, et cette opposition entre manger et tuer, boire et verser, qui regardent la même chair et le même sang, rompent toutes sortes de mesures. Car je ne sache pas que personne eut grande horreur de manger l'image d'une chair, ni que jamais on ait parlé de tuer l'image d'un homme, ou qu'il soit horrible de verser du sang en figure.

Aubertin passe donc à un second sens, qui a cela d'admirable, qu'il n'est fondé que sur un souhait. C'est, dit-il, qu'il est probable qu'au lieu de *fideli corde et ore*, il faut lire *aure.* Mais pourquoi cela est-il probable? Est-ce qu'il y a quelque manuscrit qui autorise cette manière de lire ce passage? Non. C'est qu'Aubertin aurait bien souhaité qu'il s'en trouvât. *Utinam,* dit-il, *liceret videre plures ac vetustos codices manuscriptos!* Mais cependant il n'en a point vu qui eût cette correction, quoiqu'il ait vu apparemment tous ceux de Paris, où il y en a plus qu'en aucun lieu du monde. Ainsi, comme j'ai dit, ce sens n'est fondé que sur un souhait, et il est démenti par tout ce qu'il y a dans Paris d'exemplaires imprimés et manuscrits de S. Augustin. Vit-on jamais rien de moins sensé?

Il y a néanmoins quelque chose de plus étrange dans le troisième sens, qui consiste à dire premièrement que cette clause, *fideli corde et ore*, peut signifier *fideli ore cordis.* Mais en quelle langue ces mots, *fideli corde et ore,* signifièrent-ils jamais *fideli ore cordis?* Il n'importe, Aubertin a besoin qu'ils le signifient, afin que sa solution subsiste; et cela lui suffit.

Il me semble que j'entends M. Claude qui se récrie qu'on omet un exemple considérable, par où Aubertin justifie ce sens qu'on veut faire passer pour extraordinaire; c'est ce que S. Jean dit au même sens, dans l'Évangile, que Jésus-Christ baptisera ses disciples et par le Saint-Esprit et par le feu : *Ille vos baptizabit in Spiritu sancto et igne,* ce qui signifie, dit-il, par le feu du Saint-Esprit. Il est vrai qu'Aubertin allègue cet exemple; mais il est vrai aussi qu'il n'est propre qu'à faire voir que ce ministre entrait fort imparfaitement dans le sens des expressions, et qu'il s'arrêtait à la moindre ressemblance, sans pénétrer les vraies causes qui portent l'esprit à prendre certains tours, et à rejeter les autres.

Premièrement, ce prétendu sens qu'on donne à ce passage : *Ille vos baptizabit in Spiritu sancto et igne*, qui est que cela signifie *igne Spiritûs sancti*, est fort incertain. Il y a bien plus d'apparence que S. Jean prédit la manière dont les disciples devaient être remplis du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte. Et ainsi le mot de *Spiritu sancto* marque la réception intérieure du Saint-Esprit, qui baptisa intérieurement les apôtres, et celui d'*igne* marque le signe extérieur sous lequel le Saint-Esprit descendit sur eux.

Mais supposons que cela signifie *igne Spiritûs sancti;* s'ensuit-il que l'on puisse dire au même sens *fideli corde et ore*, pour *fideli ore cordis?* Nullement. Il s'ensuit tout le contraire. Car la raison pourquoi après avoir dit : *Ille vos baptizabit in Spiritu sancto*, on peut ajouter *et igne*, est que le mot de *Spiritu sancto* ne marque pas distinctement tous les attributs du Saint-Esprit qu'on veut faire concevoir, et que c'est ajouter quelque chose de considérable à l'idée qu'en donnent ces termes, de dire ensuite *et igne*, pour marquer que cet Esprit est un feu purifiant. Ainsi l'esprit souffre cette addition, parce qu'il y apprend quelque chose de nouveau. Mais, par une raison contraire, après avoir dit que l'on reçoit la chair de Jésus-Christ par le cœur, *corde suscipimus*, il serait tout-à-fait ridicule d'y ajouter *et ore*, pour marquer que c'est par la bouche du cœur. Car cette métaphore ne fait rien connaître de nouveau, ni que l'on désire de savoir. Dès-là qu'on a conçu que le corps de Jésus-Christ est reçu dans le cœur, on a conçu qu'il y est. Et si l'on a conçu qu'il y est entré, que peut-on concevoir davantage par ces mots *ore cordis*, puisque *ore* ne signifie que l'*entrée?* Qui ne sent pas cela n'a ni discernement ni intelligence.

La quatrième solution, qui a déjà été touchée en passant dans le second tome de *la Perpétuité* (ci-dessus, part. 1 de ce volume, l. 6, c. 10), et à laquelle Aubertin donne cet éloge qu'elle est très-solide, *solidissima*, mérite bien d'être encore rapportée ici avec plus d'étendue, puisque c'est celle à laquelle M. Claude s'arrête dans son livre contre le P. Nouet. Cette solution consiste en ce qu'Aubertin prétend, d'une part, que le mot de *dare* signifie instruire ou enseigner, et qu'ainsi *dare carnem manducandam*, c'est *enseigner qu'il faut manger sa chair;* et en ce qu'il soutient, de l'autre, que ces termes *suscipere corde et ore*, peuvent signifier approuver de cœur et de bouche; et qu'ainsi ce passage signifie seulement que nous reconnaissons de cœur et de bouche le Médiateur, qui nous enseigne qu'il faut manger sa chair. Il prouve le sens prétendu du verbe *dare;* parce, dit-il, que S. Jérôme se sert du mot de *tradere sanctam Trinitatem*, pour dire : L'on enseigne la doctrine de la Trinité; parce que S. Paul dit : *Sic vobis potum dedi*, pour dire qu'il a donné des instructions aux Corinthiens; et que Térence dit : *Nunc quamobrem has partem didicerim, paucis dabo.*

Ce que l'on peut dire de cette solution *très-solide*, c'est qu'il est difficile de rien inventer de plus absurde, et que tout ce qu'Aubertin suppose pour l'autoriser est entièrement ridicule. Jamais le mot de *dare* ne signifia par lui-même instruire et enseigner. Ce n'est jamais que par ce qui s'y trouve joint ou sous-entendu. Si ce que dit S. Paul, qu'il a donné du lait aux Corinthiens, signifie qu'il les a instruits, ce n'est pas à cause du mot de *dare*, c'est à cause de celui de *lac*, qui signifie métaphoriquement des instructions proportionnées à ceux qui commencent. Il en est de même des autres exemples, comme nous l'avons fait voir ailleurs; et il n'y a peut-être point d'enfant au collége qui n'en voie de soi-même la différence. Ainsi c'est une pure vision que de dire que ces mots : *Médiatorem carnem suam manducandam dantem*, puissent signifier que le Médiateur nous instruit à manger sa chair; et j'ai honte pour M. Claude qu'il ait pu approuver une pensée si peu raisonnable.

C'est encore une autre vision que de vouloir que *suscipere Mediatorem*, puisse signifier *approuver le Médiateur*. Aubertin ne distingue jamais entre ce que signifient les verbes par eux-mêmes, et ce qu'ils signifient par les mots substantifs que l'on y joint. *Suscipere* signifie recevoir. Et parce que recevoir une doctrine c'est l'approuver, c'est en ce sens que l'Écriture dit (Prov. 3, 2 ; 1, 44) : *Ad suscipiendam eruditionem doctrinæ; si susceperis sermones meos; suscipiat verba mea cor tuum.* Tous les exemples qu'il produit à la marge sont de ce genre; c'est-à-dire, qu'il prouve justement ce qui n'est pas en question. Car il s'agit de savoir si *suscipere*, joint avec une *personne*, signifie approuver. Et c'est de quoi il ne produit aucun exemple. Enfin il s'agit de savoir si *suscipere ore Mediatorem* peut signifier approuver de bouche. Et il y a si peu de rapport de ce sens avec le sens naturel du mot de *suscipere*, c'est-à-dire *recevoir*, qu'on ne voit pas comment il est possible d'employer ce terme dans une signification si éloignée. Aussi Aubertin n'a que sa seule autorité pour appuyer ce prétendu sens ; car pour ce passage de S. Hilaire qu'il cite : *Mundationem aspersionis labiis magis quàm corde suscipiens*, c'est une illusion visible. S. Hilaire expliquant le mot *zyphei*, dit qu'il signifie *oris aspersiones*, et que ces aspersions signifient la rémission des péchés. Ainsi en suivant cette figure, il dit qu'il y en a qui reçoivent ces aspersions sur les lèvres et non dans le cœur : *Mundationem aspersionis labiis magis quàm corde suscipiens;* c'est-à-dire qu'ils n'ont que les lèvres purifiées et non le cœur. N'est-ce pas se moquer du monde que de conclure de là que *suscipere ore Mediatorem*, signifie approuver de bouche le Médiateur?

Ce qu'il y a de pis encore, est que tous ces songes ne suffisent pas à Aubertin pour expliquer ce passage. Car en supposant toutes ces significations bizarres, S. Augustin nous dira encore que *nous approuvons de cœur et de bouche le Médiateur qui nous enseigne* A MANGER SA CHAIR ET A BOIRE SON SANG. D'où l'on peut encore conclure que nous mangeons donc cette chair et que nous buvons ce sang, puisque le Médiateur

nous l'enseigne; et que nous le mangeons d'une manière capable de causer quelque horreur, comme S. Augustin le dit ensuite. Et c'est pourquoi Aubertin, pour ajuster son explication, ajoute encore que nous APPROUVONS *ces instructions sans les entendre, quoiqu'elles contiennent quelque chose d'horrible selon les termes.* « *Verus Christi discipulus debet ejus verba, licèt non intellecta, licèt in speciem horrenda, tanquàm veracia et divina corde recipere et ore prædicare.* Mais c'est encore une illusion visible. Car il ne s'agit point en cet endroit d'expressions non entendues; mais il s'y agit expressément au contraire d'expressions entendues, dont S. Augustin veut qu'on reçoive le sens quoique choquant. Car il veut que l'on reçoive ce qui est dit, de manger la chair de Jésus-Christ, comme on reçoit ce qui est dit, que les deux enfants qu'Abraham avait eus de Sara et d'Agar figuraient les deux Testaments, et que l'union du mari et de la femme figure l'union de Jésus-Christ et de l'Église. Or ces deux exemples n'avaient rien qui ne fût pris dans son vrai sens par les manichéens mêmes. Ainsi, comme S. Augustin ne prétendait point qu'on les dût approuver en détournant la signification littérale à quelque sens mystique, de même quand il veut qu'on croie que Jésus-Christ nous donne son corps et son sang, quoique cela paraisse horrible, il ne prétend point que nous croyions ces paroles, en les détournant à un sens de figure, mais il veut que nous recevions ce sens malgré ce qui nous y paraît d'horrible, et que ce soit cela même qui soit l'objet de notre foi et de notre soumission. Car il n'y a pas grande difficulté à se soumettre à des paroles qui ont une apparence fâcheuse, lorsque ce n'est pas dans ce sens qu'il les faut prendre, et qu'on y en entend un autre qui n'a rien de choquant.

Second passage de S. Augustin, tiré du psaume 39.

Les sacrifices anciens ont été abolis comme n'étant que de simples promesses, et on nous en a donné qui contiennent l'accomplissement, « *Data sunt completiva.* » *Qu'est-ce qu'on nous a donné pour accomplissement? Le corps que vous connaissez, mais que vous ne connaissez pas tous; et plût à Dieu qu'aucun de ceux qui le connaissent ne le connaisse à sa condamnation!* « *Vous n'avez point voulu, dit Jésus-Christ, de sacrifice et d'oblation.* » *Quoi donc, sommes-nous sans sacrifice? A Dieu ne plaise!* « *Mais vous m'avez formé un corps.* » *Vous avez rejeté ces sacrifices afin de former ce corps; et devant qu'il fût formé, vous vouliez bien qu'on vous les offrît. L'accomplissement des choses promises a fait cesser les promesses; car si ces promesses subsistaient, ce serait une marque qu'elles ne seraient pas accomplies. Ce corps était promis par quelques signes; les signes qui marquaient la promesse ont été abolis, parce que la vérité promise a été donnée. Nous sommes dans ce corps, nous en sommes participants.*

RÉFLEXION.

Je propose ce passage, parce qu'Aubertin s'en tire par la même invention que du précédent, qui est d'attribuer aux mots des sens dont jamais autre que lui ne s'était avisé. Comme il ne pouvait nier qu'il ne s'agît ici d'une participation corporelle au corps de Jésus-Christ, il chicane sur le mot de *corps de Jésus-Christ*, et il prétend que S. Augustin ne parle que d'un corps en figure. Mais quel moyen de croire qu'un corps en figure soit la vérité promise, *exhibita est veritas promissa?* Quel moyen de croire que ce soit ce corps en figure que Dieu *a fait à son Fils*, suivant la prophétie de David : *Corpus autem perfecisti mihi?* Quel moyen de croire qu'un corps en figure puisse être l'accomplissement de tous les sacrifices anciens, *completivum?* Aubertin ne dit rien sur les deux premières considérations que nous n'ayions réfuté dans le deuxième tome en traitant de la comparaison des sacrifices anciens avec l'Eucharistie. (Voy. ci-dessus part. 1 de ce vol., l. 6, c. 9 et 10.)

Mais nous n'avons pas encore rapporté ce qu'il dit sur le mot de *completivum*, et ce serait dommage de le perdre. « *Duo sunt*, dit-il, *completivi modi; prior realis ac proprius; posterior declarativus et testificativus.* » *Il y a deux manières selon lesquelles on peut dire d'une chose qu'elle est l'accomplissement d'une autre; l'une réelle et propre, l'autre déclarative et par forme de témoignage. Il n'y a que le corps réel et naturel de Jésus-Christ qui soit l'accomplissement des sacrifices anciens au premier sens; mais au second sens, l'Eucharistie peut être appelée accomplissement, parce qu'elle est la marque de l'accomplissement des figures.*

Mais qui a donné le droit à Aubertin d'établir ces nouvelles maximes, ces nouvelles distinctions qui n'ont d'usage ni d'exemple que dans la bizarre explication du passage même pour lequel elles sont faites? Qui lui a donné droit de faire un nouveau dictionnaire, et d'attribuer aux mots les sens dont il a besoin, sans autre raison sinon qu'il en a besoin? Qui lui a dit que la marque de l'accomplissement des choses, *indicium rerum completarum*, se nommait l'accomplissement même, *completivum?* Quel exemple en apporte-t-il? Aucun, lui qui n'en manque jamais; mais ce qu'il y a de beau, c'est que le passage même dont il s'agit détruit ce sens. S. Augustin ne reconnaît que deux degrés, *les promesses* et *l'accomplissement;* et il prend l'Eucharistie pour cet accomplissement : *Perfectio promissionis abstulit verba promittentia. Sacrificia illa tanquàm verba promissiva ablata sunt; data sunt completiva. Quid est quod datum est completivum? Corpus quod nôstis.*

Mais, selon les ministres, il y a trois degrés; les sacrifices anciens qui promettaient le corps de Jésus-Christ naturel; le vrai corps de Jésus-Christ formé dans le temps par le S.-Esprit, qui est le propre objet de ces promesses, et le signe de ce corps; c'est-à-dire l'Eucharistie, qui n'est, selon eux, que l'objet impropre de ces promesses et de ces signes. S. Augustin, au contraire, ne distingue point ce second degré du troisième. L'Eucharistie est, selon lui, ce corps que Dieu a fait pour abolir les signes des promesses : *Ideò*

voluisti ut hoc perficeres. Entre la promesse et l'Eucharistie, il n'y a point de milieu. Il faut donc qu'elle contienne le corps naturel de Jésus-Christ, qui est l'accomplissement véritable des sacrifices de l'ancien Testament.

Cependant, dit Aubertin, l'Eucharistie est appelée par S. Augustin *indicium completarum rerum.* Il est vrai ; mais cela ne prouve pas qu'elle soit appelée accomplissement au même sens, ni que *indicium completarum rerum* et *completivum* soient des termes synonymes. Ce sont deux qualités différentes que l'Eucharistie possède conjointement. Elle est une marque de l'accomplissement des sacrifices anciens, parce qu'elle figure la passion par sa partie extérieure. Elle est l'accomplissement même, parce qu'elle contient ce corps que Dieu a substitué aux sacrifices anciens : *Sacrificium et oblationem noluisti, tunc dixi, Ecce venio.*

S. Augustin exprime l'une de ces qualités par le mot *indicium completarum rerum*, et l'autre en l'appelant *corpus completivum.* Et il est ridicule de vouloir détruire la dernière par la première, puisqu'elles n'ont rien de contraire.

Troisième passage tiré du psaume 98.

Jésus-Christ a pris la terre de la terre, puisque la chair est tirée de la terre, et qu'il a tiré sa chair de celle de Marie ; et parce qu'il a vécu dans le monde avec cette chair, et qu'il nous a donné cette même chair à manger pour notre salut, personne ne mangeant cette chair sans l'avoir premièrement adorée, on trouve par là comme l'escabeau des pieds du Seigneur est adoré, et que non seulement on ne pèche point en l'adorant, mais que l'on pèche en ne l'adorant pas. Mais est-ce la chair qui vivifie ? Le Seigneur même, en nous exaltant cette terre, nous dit que c'est l'esprit qui vivifie et que la chair ne sert de rien. C'est pourquoi en vous abaissant et vous prosternant devant quelque terre que ce soit, ne la regardez pas comme terre, mais regardez-y ce Saint dont cette terre que vous adorez est l'escabeau. Car c'est à cause de lui que vous l'adorez.

On convient de part et d'autre sur ce passage, qu'il s'agit de de la vraie chair de Jésus-Christ ; puisque cette chair dont il est parlé est l'objet d'une adoration souveraine. La dispute n'est que sur la qualité de la manducation. Les ministres prétendent qu'il faut entendre ce terme d'une manducation spirituelle. On prétend contre eux qu'il faut l'entendre d'une manducation corporelle. C'est la question. Mais cette question serait bien aisée à vider s'il y avait de la bonne foi. Car quand S. Augustin et les autres Pères parlent absolument de manger la chair de Jésus-Christ, ils n'entendent point d'autre manducation que celle qui se fait dans l'Eucharistie ; et cela paraît non seulement par un grand nombre de passages de S. Augustin, où ces paroles sont prises en ce sens ; mais aussi en ce qu'il déclare formellement que les catéchumènes ne savaient ce qu'on disait quand on parlait de *manger la chair de Jésus-Christ.* Or si l'on eût parlé communément d'une autre manière de manger la chair de Jésus-Christ que de celle qui se fait dans le sacrement, on ne l'aurait pas célée aux catéchumènes, puisqu'on ne leur cachait que ce qui regardait les sacrements. Et par conséquent ils auraient pu savoir la signification de ces mots.

De cela seul que ces paroles, étant employées sans explication, s'entendent toujours dans S. Augustin de la manducation qui se fait dans l'Eucharistie, on en doit conclure que cette manducation est réelle et corporelle, et non purement spirituelle. Car si l'on ne mangeait dans l'Eucharistie la chair de Jésus-Christ que spirituellement, et de la même manière qu'on peut dire qu'on la mange en une infinité d'occasions par la méditation de la passion de Jésus-Christ hors de l'Eucharistie, par quelle fantaisie ce Père, aussi bien que les autres, aurait-il réduit une expression qui marque d'elle-même un genre d'action si étendu et si commun, à une certaine espèce d'action si rare et si peu commune, en comparaison de toutes celles qui sont comprises sous le même genre ? Pourquoi ne nous auraient-ils donné nulle part cet avis si important, que l'on peut manger en tout temps et en tous lieux la chair de Jésus-Christ d'une manière aussi véritable et aussi réelle que dans l'Eucharistie ? Et pourquoi auraient-ils caché aux catéchumènes un devoir de religion dont ils étaient capables, et qui était si nécessaire pour leur salut ?

Cela paraît encore par ce que S. Augustin ajoute, que *personne ne mange cette chair sans l'avoir adorée.* Car ces paroles marquent une action extérieure de religion, qui se pratique dans un certain ordre réglé ; et elles sont vraies à la lettre en les rapportant à la manducation corporelle qui se fait dans l'Eucharistie ; personne ne devant s'approcher de ce sacrement sans avoir premièrement adoré la chair de Jésus-Christ. Mais si l'on rapporte ces mêmes paroles à la manducation spirituelle, le sens n'en sera ni vrai ni raisonnable, comme il est facile de le reconnaître en substituant la définition de la manducation spirituelle au lieu du terme même. Cette manducation est, selon Aubertin, *une pensée par laquelle on reçoit la chair de Jésus-Christ comme ayant été livrée à la mort pour notre salut, et comme l'ayant mérité en qualité de cause matérielle.* C'est ainsi qu'il la définit en parlant de ce passage. Je demande donc si c'est une pensée raisonnable que de dire qu'on *ne conçoit jamais la chair de Jésus-Christ comme ayant été livrée à la mort, et comme ayant mérité notre salut en qualité de cause matérielle, sans l'avoir auparavant adorée.*

D'où viendrait la nécessité de cet ordre ? Pourquoi l'adoration devrait-elle précéder la manducation par un ordre fixe et invariable ? N'est-il pas au contraire plus vraisemblable que la pensée de la mort de Jésus-Christ précède ordinairement l'adoration, puisqu elle contient des motifs d'aimer et d'adorer Jésus-Christ. On ne peut donc entendre raisonnablement cette manducation, précédée nécessairement d'une adoration, que de la manducation qui se pratique dans l'Eucharistie ; et cet ordre marque de plus qu'elle ne saurait être

purement spirituelle, parce qu'il est ridicule d'établir un ordre entre l'adoration et la manducation spirituelle, et de marquer précisément, comme fait S. Augustin, laquelle de ces deux actions doit précéder l'autre. Enfin cela paraît encore manifestement par ces paroles de S. Augustin : *Ideò ad terram quamlibet cùm te inclinas atque prosternis*, qui marquent que cette terre, par laquelle il entend la chair de Jésus-Christ, comme Aubertin même le reconnaît, quoiqu'une en elle-même, peut être multipliée par la diversité des lieux où elle est reçue. Ce qui donne lieu à S. Augustin d'en parler comme s'il y en avait plusieurs.

Aubertin, qui s'est senti pressé par cette preuve, tâche de s'en échapper à son ordinaire par une fausse critique. C'est, dit-il, que le mot *quamlibet* n'est pas en ce lieu un adjectif, mais un adverbe qui signifie *quamvis*, et qu'ainsi cela veut dire que *quoique* cette terre ne soit que terre, il ne la faut pas néanmoins regarder comme terre. Il s'efforce ensuite de justifier ce sens par quelques exemples. Mais il ne prend pas garde qu'il en abuse visiblement, et qu'il donne lieu d'en conclure tout le contraire de ce qu'il prétend. Car il paraît par ces exemples mêmes que le mot de *quamlibet* n'est jamais adverbe que quand on le joint à un adjectif, *quamlibet exiguus corporis modulus ; quamlibet splendidissimus fulgor.* Et la raison en est que l'on marque par ce terme le souverain degré de quelque qualité dans un sujet. Mais par cette raison même on ne l'applique point aux noms substantifs, comme *la terre,* parce que la terre est un sujet, et non pas une qualité qui puisse recevoir divers degrés.

Il n'est pas même besoin de ce raisonnement pour faire voir l'absurdité du sens d'Aubertin à ceux qui ont quelque goût de la langue latine. Car quoique S. Augustin n'écrive pas toujours avec la dernière pureté, on ne trouvera jamais qu'il ait pris un tour si bizarre, et qu'il ait été capable de dire *ad terram quamlibet cùm te inclinas,* pour signifier, lorsque vous vous prosternez devant cette terre quoique terre. Qui a jamais dit, par exemple : *Regem quamlibet cùm videam,* pour dire quoique ce soit le roi que je vois ? Qui a jamais dit pour signifier, quoique ce soit le soleil qui illumine la lune : *Sol quamlibet cùm lunam illuminet?* Qui a jamais dit, quoique ce soit Dieu qui donne la vie aux esprits : *Deus quamlibet cùm vitam animis impertiat.* Mais ce n'est pas une affaire à Aubertin, quand il s'agit d'éluder un passage, de faire un dictionnaire à sa fantaisie, et de renverser la langue et l'esprit de tous les auteurs.

Quatrième passage de S. Augustin, du livre 12 contre Fauste, ch. 10.

Le sang de Jésus-Christ étant sur la terre, a une voix forte et puissante, lorsque toutes les nations, après l'avoir reçu, répondent : Amen. C'est-là la voix haute de ce sang, que ce sang forme lui-même dans la bouche des fidèles qui en ont été rachetés. Et dans le même livre, en parlant de l'Eucharistie, S. Augustin l'appelle le *sacrement d'espérance, qui fait la liaison des membres de l'Église, pendant que l'on boit ce qui a coulé du côté de Jésus-Christ.*

RÉFLEXION.

Aubertin demande sur ce dernier passage, comment on peut prouver que S. Augustin ne parle pas là d'une manière spirituelle de boire le sang de Jésus-Christ ? Mais la réponse est aisée. C'est que S. Augustin attribue au temps présent cette boisson du sang de Jésus-Christ ; au lieu que la participation spirituelle à ce sang n'y est point attachée, et qu'elle sera bien plus pleine et plus entière en l'autre vie, comme les Pères le déclarent souvent. Ainsi ce passage s'entend certainement, et du véritable sang de Jésus-Christ, et d'une manière de boire véritable et réelle ; puisqu'il y est parlé d'un sang que nous avons sur la terre, et qui est néanmoins celui par lequel les fidèles ont été rachetés ; et que ce sang jette une voix de la bouche des fidèles, où il est par conséquent reçu, comme les fidèles le reconnaissent par le mot *amen,* que ce sang même leur fait prononcer.

Qui croirait après cela qu'il restât encore quelque chose à prouver, et que S. Augustin, parlant visiblement d'une manducation corporelle, qui a pour objet la chair de Jésus-Christ, ce ne fût pas assez pour conclure que cette chair est véritablement mangée ? Cependant Aubertin, qui ne se rend jamais, s'est encore avisé d'un dernier retranchement. Et voyant qu'il ne pouvait nier que ce Père ne parlât d'une manducation réelle et d'une chair véritable, il se réduit à dire que cette chair n'est mangée qu'en signe, et que c'est ce qu'il entend par ce mot *in sacramento.*

Mais si cela a lieu, où en sommes-nous ? Et pourquoi les hommes se donnent-ils la peine de parler ? Quels termes nous restera-t-il pour exprimer notre doctrine, et où les calvinistes eux-mêmes en pourraient-ils trouver pour se faire entendre ? Quand les Pères auraient dit mille fois que *nous recevons par la bouche et corporellement la propre substance de Jésus-Christ,* ne seraient-ils pas aussi bien fondés à dire que cela signifie manger cette propre substance en signe et en figure ? Et quand ils n'auraient jamais dit autre chose sinon que nous mangeons la chair de Jésus-Christ en signe et en figure, pourquoi ne dépendra-t-il pas de nous que cela puisse aussi signifier manger corporellement la propre chair de Jésus-Christ ? Si les termes les plus opposés sont synonymes pour eux, pourquoi ne le seront-ils pas pour nous ? Et où chercherons-nous désormais la décision de nos différends, à moins qu'elle ne nous vienne d'ailleurs que des hommes ? Il serait presque aussi honteux de réfuter sérieusement ces sortes de chicaneries, qu'il l'est de les proposer. Il suffit de dire qu'elles ôtent aux hommes tout moyen de se faire entendre, et qu'elles font de tous les Pères, ou des trompeurs, s'ils ont voulu par-là exprimer l'opinion des calvinistes, ou des gens sans esprit, s'ils ne se sont pas aperçus combien ces termes étaient capables de donner d'autres sentiments ; et qu'elles supposent de plus une intelligence miraculeuse dans les peu-

ples, pour entrer tout d'un coup dans le sens de ces expressions si obscures. Il est donc presque inutile de dire que cette bizarre solution d'Aubertin ne saurait s'appliquer aux autres passages que nous avons produits du même S. Augustin, où il est parlé d'une manducation de la chair de Jésus-Christ, qui peut faire horreur aux sens, et qui se termine à un objet présent et adoré sur la terre. Et nous montrerons de plus qu'Aubertin prouve fort mal que manger la chair de Jésus-Christ *in sacramento*, ce soit la manger seulement en signe avec exclusion de la vérité.

Cinquième passage du livre 1^er^ *de peccat. Mer.*, ch. 20.

Écoutons ce que le Seigneur dit, non du sacrement de baptême, mais de celui de sa table sainte, dont il n'y a que les baptisés qui aient droit d'approcher : « Si vous ne mangez ma chair et ne buvez mon sang, vous n'aurez point la vie en vous. » Que cherchons-nous davantage? Et que peuvent répondre les pélagiens à une autorité si précise, à moins qu'ils ne veuillent opposer une opiniâtreté inflexible à la lumière de la vérité? Se trouvera-t-il quelqu'un assez hardi pour oser dire que ce passage ne regarde point les enfants, et qu'il est possible d'avoir la vie sans la participation de ce corps et de ce sang?

Il ne s'agit point dans ce passage d'une manducation par la foi, puisque les enfants en sont incapables; mais d'une manducation corporelle, comme les ministres le reconnaissent. Il n'est donc plus question que de montrer que, par le mot de chair de Jésus-Christ, S. Augustin entend la véritable chair de Jésus-Christ. Aubertin le nie, et il prétend que quoique S. Augustin entende ailleurs par ces paroles le propre corps et le propre sang de Jésus-Christ, il n'entend néanmoins ici que le pain et le vin comme figures de ce corps et de ce sang.

Mais il n'y a qu'à développer un peu ce qu'enferme cette prétention, pour en faire voir la fausseté. Premièrement, on peut bien dire qu'un auteur prend un passage en divers sens lorsqu'il y a quelque marque de cette diversité; mais quand il se sert des mêmes termes, et qu'il ne dit rien en un lieu qu'il ne dise dans l'autre, c'est une bizarrerie déraisonnable de s'y figurer des sens différents. Cependant il est visible que S. Augustin ne se sert d'aucun terme, dans ce passage, qui ne se trouve dans ceux mêmes où Aubertin ne dit point que les mots de chair et de sang de Jésus-Christ signifient autre chose que la véritable chair et le véritable sang de Jésus-Christ. Pourquoi donc expliquer les uns de la véritable chair et du véritable sang, et les autres d'un pain et d'un vin figures de cette chair et de ce sang?

On ne saurait supposer que S. Augustin ait pris dans ces paroles de Jésus-Christ : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem*, les mots de chair et de sang pour du pain et du vin, qui fussent de simples figures, avec exclusion de la réalité de cette chair et de ce sang, sans lui attribuer d'avoir expliqué les paroles de Jésus-Christ de la manière la plus contraire au bon sens qu'on se puisse imaginer. Car cette explication suppose que Jésus-Christ, en parlant aux Juifs et à ses disciples, leur aurait voulu désigner par les mots de *sa chair* et de *son sang*, de simples signes et des figures qu'il n'aurait en aucune sorte marqués, et que pour faire entendre qu'on ne pouvait être sauvé sans participer au pain et au vin, signes de son corps et de son sang, il aurait été capable de dire qu'on ne saurait être sauvé sans manger sa chair et son sang. Or, on ne trouvera point que jamais personne ait usé d'un tel langage; et la licence même des ministres à prendre les *choses* pour des *signes*, ne s'est pas encore portée jusqu'à cet excès. Car ils ont bien soutenu qu'on peut appeler un signe connu et désigné du nom de la chose signifiée; mais ils n'ont point encore prétendu qu'on puisse appeler des signes inconnus, et dont il n'a jamais été parlé, du nom même de la chose signifiée, sans marquer en aucune sorte que c'est du signe et non de la chose même qu'on parle. Cependant c'est là le sens auquel Aubertin prétend que S. Augustin, ou plutôt tous les Pères, ont entendu les paroles de Jésus-Christ; et cela sans autre fondement, sinon qu'il en a besoin. Ainsi il faut qu'Aubertin ait tort, ou que tous les Pères n'aient pas eu le sens commun, et qu'aucun d'eux n'ait vu ce qui ne coûte présentement rien aux moins éclairés des calvinistes.

On répondra peut-être pour Aubertin que cet argument prouve bien que les Pères n'auraient pas dû expliquer en ce sens les paroles de Jésus-Christ; mais qu'il ne s'ensuit pas qu'ils ne l'aient point fait; que ce fait est certain, c'est-à-dire, qu'il est constant qu'ils ont entendu de l'Eucharistie ce passage de S. Jean : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme;* qu'il ne faut donc point prétendre le renverser par des raisons qui prouvent seulement qu'ils ne l'auraient pas dû faire.

Mais ce n'est là qu'une pure illusion. Car il est bien certain que les Pères ont entendu ces paroles de l'Eucharistie et du sacrement; et c'est le fait qui est constant. Mais il est très-faux qu'ils les aient entendues de l'Eucharistie, en la regardant comme un signe exclusif du corps de Jésus-Christ; et c'est ce qu'on prétend être contraire au sens commun. Expliquer ces paroles de Jésus-Christ : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis*, du sacrement de l'Eucharistie, en supposant que l'on y mange véritablement cette chair, c'est une explication très-naturelle et très-juste; et c'est ce que les Pères ont fait. Mais les expliquer du pain et du vin, comme simples signes de la chair et du sang de Jésus-Christ, et vouloir ainsi que ces signes, sans avoir été marqués en aucune sorte, aient été désignés par les mots de chair et de sang, c'est ce qui choque le sens commun, et ce qu'Aubertin attribue néanmoins aux Pères, sans autre raison, sinon qu'il ne saurait allier autrement leurs passages avec sa doctrine.

Ce que l'on doit donc conclure de ce que les Pères expliquent ces paroles : *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis*, de l'Eucharistie, n'est pas qu'ils ne l'ex-

pliquent que du signe de la chair de Jésus-Christ, mais qu'ils l'expliquent de cette chair contenue dans l'Eucharistie. C'est pourquoi quand Aubertin entreprend de prouver que les Pères ont expliqué ces paroles, ou de la chair de Jésus-Christ, ou de l'Eucharistie, et que ce sont deux explications différentes, il dissimule ce qu'il serait obligé de prouver pour conclure quelque chose. Car il est vrai que comme la chair de Jésus-Christ se peut regarder ou absolument, ou dans l'Eucharistie, on peut aussi expliquer ces paroles de la participation à la chair de Jésus-Christ en elle-même, ou de la participation à cette même chair dans l'Eucharistie. Mais il est faux qu'on les puisse expliquer de l'Eucharistie, en supposant qu'elle n'est que la figure du corps de Jésus-Christ. C'est aussi ce que les Pères n'ont jamais fait, et ce qu'Aubertin ne prouve point qu'ils aient fait. Il se contente de dire en l'air qu'ils ont donné deux explications à ces paroles ; ce qui ne lui sert de rien. Mais il ne fait point voir qu'en les entendant de l'Eucharistie, ils aient jamais marqué que la chair de Jésus-Christ n'y fût pas réellement contenue. Et nous avons prouvé, au contraire (ci-dessus, part. 1 de ce vol., l. 6, c. 1), qu'ils enferment la présence réelle dans cette explication, comme il est impossible aussi de ne l'y pas enfermer ; à moins que d'attribuer à Jésus-Christ un discours si déraisonnable, que les ministres n'ont point trouvé d'autre moyen pour éviter cet inconvénient, que de démentir tous les Pères, en soutenant contre eux qu'il ne s'agit point de l'Eucharistie dans tout le sixième chapitre de S. Jean.

Sixième et septième passage, du serm. 11, *de Verbis Domini.*

S. Augustin expliquant cette parole de l'Évangile : *Qui blasphemaverit in Spiritum sanctum non habet remissionem in æternum*, et voulant montrer qu'on ne la devait pas entendre de toute sorte de blasphèmes contre le S.-Esprit, apporte divers exemples d'expressions de l'Écriture qui paraissent générales, et qui ne se doivent pas néanmoins prendre généralement ; et il en tire un de ce que dit Jésus-Christ de la manducation de son corps dans le sixième chapitre de S. Jean. *Comment*, dit-il, *entendrons-nous aussi ce que dit Notre-Seigneur : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui ? » Pourrons-nous aussi étendre cela à ceux dont l'Apôtre dit qu'ils mangent et boivent leur jugement; quoiqu'ils mangent la* CHAIR MÊME ET BOIVENT LE SANG MÊME DE JÉSUS-CHRIST ? *Dirons-nous aussi que Judas, cet impie qui a trahi et vendu son Maître, est demeuré en Jésus-Christ, et que Jésus-Christ est demeuré en lui, parce qu'il a mangé avec les autres disciples le premier sacrement fait des propres mains de Jésus-Christ, comme l'évangéliste S. Luc le marque plus ouvertement que les autres? Dirons-nous que ceux qui mangent cette chair et boivent ce sang avec un cœur hypocrite, ou qui, après avoir mangé cette chair et bu ce sang tombent dans l'apostasie, demeurent en Jésus-Christ, et que Jésus-Christ demeure en eux ? Mais c'est qu'il y a une certaine manière de manger cette chair et de boire ce sang, dont il est vrai de dire que celui qui la mange et qui le boit demeure en Jésus-Christ, et Jésus-Christ en lui. Il n'est donc pas vrai que tous ceux qui mangent la chair de Jésus-Christ et boivent son sang demeurent en lui, et lui en eux, de quelque manière qu'ils le fassent; et cela n'est vrai qu'à l'égard de ceux qui le font d'une certaine manière qu'il avait en vue.*

Toutes les chicaneries par lesquelles Aubertin prétend obscurcir la clarté de ce passage sont détruites par avance. On a fait voir, dans le second tome de cet ouvrage (ci-dessus, part. 1 de ce vol., l. 4, c. 11), que ces paroles : *Ipsam carnem manducant et ipsum sanguinem bibunt*, ne pouvaient s'entendre que du corps même et du sang même de Jésus-Christ, et non d'une figure de Jésus-Christ. Et par conséquent ce *corps même* étant reçu par ceux mêmes qui n'ont pas la foi, selon S. Augustin, il ne peut l'être que corporellement.

Les ministres prétendront-ils que quand S. Augustin dit que Jésus-Christ demeure dans ceux qui reçoivent sa chair d'une certaine manière, il n'entend pas la chair véritable de Jésus-Christ? Si cela est, il faut donc qu'ils lui attribuent d'avoir cru qu'il n'y avait dans ce chapitre de S. Jean aucun commandement de manger la chair même de Jésus-Christ. Car s'il ne le reconnaît pas même à l'égard des bons, il ne le reconnaît à l'égard de personne. Mais quelle apparence d'attribuer à ce Père une pensée si extravagante; quelle apparence, dis-je, qu'il ait cru que Jésus-Christ recommandant dans tout ce chapitre, en tant de manières différentes, de manger sa chair et de boire son sang, et ne parlant en aucune sorte de manger les signes de sa chair et de son sang, ne nous ait voulu néanmoins obliger que de manger ces signes dont il ne parle point; et ne nous ait rien commandé à l'égard de sa chair même dont il parle incessamment? Est-ce là expliquer les Pères, que leur imputer des pensées si peu raisonnables pour les accommoder à nos sentiments?

Que si l'on avoue que c'est la vraie chair de Jésus-Christ qui est reçue par les bons ou spirituellement ou corporellement (car ce n'est pas sur quoi j'insiste présentement), peut-on nier que ce ne soit cette même chair qui est reçue par les méchants, puisque S. Augustin ne les distingue pas des bons, en ce que les bons mangent la chair de Jésus-Christ, et que les méchants ne la mangent pas ; mais en ce que les bons la mangent d'une certaine manière qui n'est pas commune aux méchants? La différence n'est pas dans la chose même, selon S. Augustin ; elle n'est que dans la manière. Et, par conséquent, il y a une manière de manger la *chair même de Jésus-Christ*, qui est commune aux bons et aux méchants.

Aubertin oppose à cela que S. Augustin fait assez voir ce qu'il entend par cette *chair même* que les méchants reçoivent, puisque dans ce même passage il exprime la même chose en ces termes, que *Judas*

reçut le premier sacrement que Jésus-Christ fit de ses propres mains; qu'ainsi cette *chair* dont parle S. Augustin n'est autre chose que le sacrement de la chair. Et il croit cette réponse si juste et si solide, qu'il l'applique encore à un passage du premier livre contre Cresconius, où S. Augustin parle ainsi : *Que dirons-nous du corps* MÊME *et du sang* MÊME *de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'unique sacrifice pour notre salut? Car encore que le Seigneur assure que celui qui ne mangera point sa chair, et ne boira point son sang, n'aura pas la vie, l'Apôtre ne nous assure-t-il pas qu'il est pernicieux à ceux qui en usent mal?* Tout cela ne veut rien dire, selon Aubertin; sinon que les méchants reçoivent le sacrement de la chair de Jésus-Christ, parce qu'il se trouve un endroit où S. Augustin explique les mots de *chair même* par ceux de *sacrement de la chair.*

Mais qui ne voit que ce ministre raisonne absolument contre le bon sens, et qu'au lieu de conclure de ce que S. Augustin appelle en un endroit *sacrement de la chair* ce qu'il appelle en d'autres la chair même, que cette chair même n'est donc qu'un pur sacrement, il faut conclure au contraire que, par ce *sacrement de la chair*, il entend la chair même? Car les mots de *chair même*, d'*unique sacrifice de notre salut*, ne peuvent signifier un pur signe. Mais les mots de *sacrement de la chair de Jésus-Christ* peuvent fort naturellement signifier la chair même de Jésus-Christ, ou un sacrement qui la contient; puisque le mot de *sacrement* est un de ces termes généraux, et de ces idées confuses auxquelles l'on supplée d'ordinaire selon les sujets auxquels on les applique, comme nous voyons que tous les catholiques le font à l'égard de ce mot même. Et par conséquent ce terme étant très-capable d'un sens plus étendu que celui qu'il a naturellement, et S. Augustin marquant dans ce passage même de quelle manière il y suppléait, la raison oblige d'entendre, et dans ce lieu et dans tous les autres, par le mot de *sacrement du corps de Jésus-Christ*, ce que tous les catholiques entendent par ceux de sacrement de l'autel ou de S.-Sacrement; c'est-à-dire, un sacrement qui contient le corps même de Jésus-Christ.

J'ai quelque honte de m'arrêter ici à un sophisme dont Aubertin se sert sur le sujet de ce même passage; mais il le répète si souvent, qu'on est obligé, malgré qu'on en ait, d'y faire quelque réflexion. Il est fondé sur ce que S. Augustin dit que *Judas reçut le premier sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ, que Jésus-Christ avait fait de ses propres mains;* d'où Aubertin conclut que ce ne pouvait être le corps même de Jésus-Christ, et que le sacrement est là distingué de Jésus-Christ, en ce qu'il est dit que Jésus-Christ l'a fait : *Absurdissimum autem esset dicere Dominum proprium corpus suum, manibus suis confecisse. Sacramentum ergo corporis et sanguinis ejus, corpus ipsius et sanguis non est.* Mais cette conclusion est vaine et sophistique, comme nous l'avons montré ailleurs sur un pareil argument. Car qui ne sait qu'une même chose, selon différents états et selon les différentes manières dont on la regarde, peut être conçue par différentes idées, qui font qu'on la distingue en quelque sorte d'elle-même? (Voyez part. 1 de ce vol.) Qui ne sait encore que quoiqu'une chose ne puisse être cause de soi-même absolument, elle le peut néanmoins être à l'égard d'un certain état; c'est-à-dire qu'elle peut être cause de ce qu'elle est en cet état? Car c'est ainsi que S. Paul dit que *Jésus-Christ a apparu par son hostie*, et qu'il a offert une seule hostie, quoique cette hostie ne fût autre chose que lui-même offert en sacrifice à son Père. C'est encore ainsi que S. Cyrille d'Alexandrie parlant de l'Eucharistie, l'appelle un *pain qui est donné par Jésus-Christ*, quoiqu'il entende que c'est son véritable corps. *Il paraît*, dit-il (in Joan.), *par une preuve indubitable, que le pain qui nous est donné par Jésus-Christ, c'est-à-dire son corps, est un pain du ciel, puisqu'il fait vivre éternellement ceux qui le mangent.*

C'est donc aussi de cette sorte que S. Augustin dit que Jésus-Christ fit le sacrement de son corps; c'est-à-dire qu'il mit son corps sous le voile du sacrement. Ce sacrement est le même en effet que le corps de Jésus-Christ, ou plutôt il le renferme, mais l'idée en est différente. Elle est plus confuse, et comprend même quelque chose de plus que Jésus-Christ. Et ainsi l'esprit ne saurait s'empêcher de la distinguer de Jésus-Christ conçu d'une autre manière, et il se porte naturellement à dire que Jésus-Christ est cause de l'Eucharistie et fait l'Eucharistie, parce que c'est lui-même qui se met en l'état où nous le concevons par ces idées confuses de sacrement du corps de Jésus-Christ et d'Eucharistie.

On pourrait rapporter quantité d'autres passages, où ce Père enseigne que les bons et les méchants reçoivent le corps et le sang de Jésus-Christ. Aubertin reconnaît lui-même qu'ils sont en très-grand nombre à l'égard des méchants. Mais pour ne grossir pas inutilement ce livre, je remarquerai seulement ici que tous ces passages sont décisifs, en y joignant quatre remarques déjà prouvées : 1° que ces termes sont déterminés à signifier le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ, par l'usage constant de toute l'Église du temps de S. Augustin, que nous avons prouvé dans le second tome de cet ouvrage (ci-dessus, part. 1 de ce vol.); 2° qu'ils y sont déterminés par le consentement de tous les chrétiens qui ont vécu après S. Augustin, comme nous l'avons encore prouvé dans le premier volume de cet ouvrage, et par la Réponse générale; 3° qu'ils y sont déterminés, parce que les sens de *figure* et de *vertu* sont des chimères absolument inconnues aux Pères, ce qui est encore prouvé par tout le second tome (part. 1 de ce vol.); 4° qu'ils y sont déterminés enfin par ces lieux de S. Augustin et des autres Pères, que nous avons rapportés dans ce volume-ci (ci-dessus, dans cette 2e partie). De sorte que les ministres ne sauraient nous ôter le droit de les prendre en ce sens, qu'en

répondant solidement à toutes ces preuves; ce qu'ils ne feront assurément jamais.

CHAPITRE VI.

Que les Pères; en suivant la doctrine de la présence réelle, ont dû dire que l'on mange et que l'on ne mange pas Jésus-Christ.

On a vu jusqu'ici que la doctrine de la présence réelle, a porté les Pères à toutes les expressions propres à faire entendre que nous recevons réellement le corps et le sang de Jésus-Christ par la bouche du corps. Mais ce serait mal connaître l'esprit des hommes, ou juger mal de celui des Pères, que de prétendre qu'on n'en dût trouver que de cette sorte dans leurs écrits. S'il est vrai, en un sens, que nous mangeons ce divin corps, parce qu'il entre réellement dans les nôtres, il est vrai, en un autre sens, que nous ne le mangeons pas ; et même cela est vrai dans le sens le plus ordinaire du mot de *manger*, qui, mettant devant les yeux de l'esprit toutes les actions qui s'exercent sur les aliments, ne peut convenir à la manière dont nous recevons le corps de Jésus-Christ. Car encore qu'il semble que quelques Grecs aient cru qu'on le divisait actuellement, ce n'est pas néanmoins la doctrine des autres Pères, et leur sentiment, est au contraire, qu'il demeure tout entier, quelque division qui arrive aux symboles.

Il n'est pas vrai non plus que l'on goûte proprement le corps de Jésus-Christ; il n'est pas vrai qu'on le digère. Et comme diviser l'aliment, le goûter, le digérer, est ordinairement ce qu'on appelle manger, il est certain que l'on ne mange pas le corps de Jésus-Christ en ce sens-là. Les Pères ont été d'autant plus obligés d'exprimer cette vérité, et d'éloigner par là ces idées basses et grossières de l'esprit des chrétiens, que c'est ce qui scandalisa les Capharnaïtes et quelques-uns des disciples de Jésus-Christ, et qui leur fit dire du discours que Jésus-Christ leur avait fait pour les exhorter à manger sa chair et à boire son sang, que ces paroles étaient dures ; *durus est hic sermo.*

Les Pères nous déclarent, en plusieurs endroits, que c'était là la cause de leur scandale. *Les Juifs* dit S. Cyrille de Jérusalem (catech. 4 Myst.), *n'entendant pas selon l'esprit ce que Jésus-Christ leur avait dit de manger sa chair et de boire son sang, en furent scandalisés, et se retirèrent en arrière; parce qu'ils crurent que Jésus-Christ les voulait porter à manger de la chair humaine;* νομίζοντες ὅτι πρὸς σαρκοφαγίαν αὐτοὺς προτρέπεται. Ainsi ce Père condamne comme une pensée judaïque ce qu'il appelle sarcophagie ; c'est-à-dire proprement la manière de manger la chair humaine que concevaient les Capharnaïtes.

Quelques uns des disciples du Seigneur, dit S. Cyrille d'Alexandrie (in Joan.), *furent scandalisés de ce qu'ils lui avaient ouï dire, que si on ne mangeait sa chair et qu'on ne bût son sang, on n'aurait point la vie. Ils crurent par là que Jésus-Christ les invitait à une cruauté de bêtes féroces, et qu'il leur commandait de manger inhumainement de la chair et de boire du sang, et de faire d'autres actions dont on ne saurait parler sans horreur.* C'étaient là, selon ce saint, les imaginations de ces Juifs; et en les leur attribuant il les condamne, et les rejette.

S. Augustin explique de la même sorte l'idée qui fit soulever les Juifs contre ce que Jésus-Christ leur enseignait: *Ils conçurent*, dit-il (in psal. 98), *ce que Jésus-Christ leur disait d'une manière insensée ; ils s'en formèrent une idée toute charnelle, et ils crurent que Notre-Seigneur devait couper des petites parties de son corps, et les leur donner à manger. C'est ce qui leur fit dire : Ce discours est dur. Ils ne concevaient pas*, dit-il en un autre lieu (tract. 27, in Joan.), *qu'il y eût rien de grand dans ce que Jésus-Christ leur disait, ni que ces paroles couvrissent quelque grâce qu'il leur voulait faire. Ils les entendirent comme ils voulurent, et à la façon des hommes; ils crurent que Jésus-Christ pouvait et avait dessein de distribuer sa chair coupée par morceaux à ceux qui croyaient en lui. Ils conçurent*, dit-il encore au même lieu, *qu'il devait couper sa chair par morceaux comme on coupe celle des corps morts, et comme on expose la viande dans le marché ; et non pas qu'il la leur dût donner vivante et animée par son esprit.* « *Sic intellexerunt quomodò in cadavere dilaniatur aut in macello venditur, non quomodò spiritu vegetatur.* » *Vous croyez*, dit-il encore ailleurs (serm. 2, de Verb. Apost.), *que je vais couper mon corps en morceaux pour vous le donner.*

Ainsi l'auteur du livre de *Cœnâ Domini* n'a fait que suivre le sens des Pères, lorsqu'il exprime en ces termes l'idée que s'étaient formée les Capharnaïtes. *Ils crurent*, dit-il, *que c'était une chose horrible et détestable de manger de la chair humaine, s'imaginant que Jésus-Christ entendait qu'ils la devaient manger rôtie ou bouillie et coupée par morceaux.*

Les Pères étaient donc obligés de bannir ces idées charnelles. Et comme elles s'expriment naturellement par les mots de *manger de la chair* et de *boire du sang*, ces mots pris en ce sens, qui est le plus ordinaire, ont dû être rejetés par les mêmes Pères : Aussi avons-nous vu que S. Cyrille de Jérusalem condamne la *sarcophagie*, c'est-à-dire, mot à mot, la manducation de la chair, et que S. Cyrille d'Alexandrie rejette ce qu'il appelle σαρκοφαγεῖν, manger de la chair, et αἷμα ῥοφεῖν, c'est-à-dire boire du sang. Cependant il n'y a point de Pères qui aient établi plus fortement que ces deux la manducation corporelle en un autre sens. Car S. Cyrille de Jérusalem, qui rejette la *sarcophagie* ou manducation de la chair, comme une imagination judaïque, est celui-même qui enseigne (catech. 4 Myst.) que le corps et le sang de Jésus-Christ *sont distribués dans nos membres.* C'est lui qui nous exhorte à *prendre avec une entière certitude le corps et le sang de Jésus-Christ, parce que sous le type du pain le corps nous est donné, et le sang sous le type du vin; afin qu'ayant reçu le corps et le sang de Jésus-Christ nous n'ayons qu'un même corps et un même sang avec lui, et que nous devenions ainsi porte-Christ.* C'est lui qui nous défend de *juger par le goût*,

et qui marque par là que l'idée que l'on se formerait en suivant le goût, n'est pas conforme à celle que la foi veut que nous ayons. C'est lui qui nous ordonne (catech. 5) de *faire un trône de notre main droite pour recevoir le Roi*, et de *sanctifier nos yeux par l'attouchement de ce saint corps.* C'est lui qui marque que *le sang de Jésus-Christ laisse une humidité sur nos lèvres*, et qui par tout cela fait voir, et que ce que nous recevons est le corps de Jésus-Christ, et que nous le recevons d'une manière corporelle et par la bouche du corps.

Nous avons vu de même que S. Cyrille d'Alexandrie rejette ce qu'il appelle σαρκοφαγεῖν καὶ αἷμα ῥοφεῖν; c'est-à-dire, littéralement, manger de la chair et boire du sang. Et cependant en combien de manières enseigne-t-il la manducation corporelle dans ce même ouvrage, et dans le même chapitre où il rejette la *sarcophagie?* Ne dit-il pas, sur ce même chapitre de S. Jean, que *le corps de Jésus-Christ, vivifie ceux qui y participent, et qu'il en bannit la mort reçu dans des corps sujets à la mort.* N'enseigne-t-il pas que *parce que la chair du Sauveur a été rendue vivifiante par son union au Verbe, qui est la vie par essence, nous aurons la vie en nous, lorsque nous la mangeons;* ὅταν αὐτῇ καὶ ἀπογευσώμεθα. Ne déclare-t-il pas (in Joan., l. 4), en comparant l'union intime que nous avons avec la chair de Jésus-Christ par la manducation, avec le simple attouchement de cette même chair, que *si des corps morts sont vivifiés par le seul attouchement de sa sainte chair, nous devons espérer de plus grands avantages de l'Eulogie vivifiante en la goûtant elle-même, et qu'elle communiquera son propre bien, c'est-à-dire, l'immortalité à ceux qui y participeront?*

Ne lisons-nous pas (in Joan.) que *comme l'eau que l'on approche du feu perd presque sa propre nature, et passe en la vertu du feu qui est le plus fort; de même, quoique nous soyons corruptibles par la nature de notre corps, nous ne laisserons pas, par le mélange de la chair de Jésus-Christ, d'être dépouillés de notre infirmité, et revêtus de ses promesses, c'est-à-dire de la vie; parce qu'il était nécessaire que non seulement l'âme fût renouvelée à une nouvelle vie par le Saint-Esprit; mais aussi que ce corps grossier et terrestre fût sanctifié et rétabli dans l'incorruptibilité, par la participation d'une chose terrestre et conforme à sa nature?* N'assure-t-il pas encore au même lieu que *Jésus-Christ étant en nous comme vie par sa sainte chair, renverse l'empire du cruel tyran?* N'y voit-on pas (in Joan. l. 4), que *quoique la mort, qui, par la prévarication du premier homme, s'est emparée du genre humain, nous pousse sans relâche vers une corruption inévitable; néanmoins puisque Jésus-Christ est en nous par sa propre chair, il est indubitable que nous ressusciterons; parce qu'il n'est pas croyable, ou plutôt qu'il est impossible que la vie ne vivifie pas ceux en qui elle est?* Ne dit-il pas (ibid.) que *comme on met une étincelle de feu dans un monceau de paille, pour la consumer, de même Notre-Seigneur Jésus-Christ cache la vie en nous par sa chair, et il y fait entrer comme une semence d'immortalité, qui détruit toute notre corruption?* Ne dit-il pas (ibid.), pour expliquer de quelle manière s'accomplit cette parole: *Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui, que comme joignant un morceau de cire à un autre, on peut dire que l'un est dans l'autre; ainsi celui qui reçoit la chair du Sauveur et qui boit son précieux sang, est un avec lui, parce qu'il est mêlé et confondu avec lui par cette participation?* Ne dit-il pas enfin (ibid.) que *Christ étant en nous apaise la loi de nos membres, excite la piété vers Dieu, mortifie les passions?*

Il est donc certain qu'il n'y a point de contradiction à dire, d'une part, que l'on mange, que l'on reçoit la chair de Jésus-Christ et que l'on boit son sang; que son corps entre dans notre bouche et dans nos entrailles; et à nier, de l'autre, que l'on mange la chair de Jésus-Christ, et que l'on boive son sang. Ces expressions qui paraissent contraires, ne le sont point en effet, parce qu'elles ont des sens différents. Les premières marquent la simple réception réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans notre bouche et dans notre corps, et ainsi elles sont employées par tous les Pères quand ils n'ont eu que ce sens en vue. Les secondes excluent du corps et du sang de Jésus-Christ ce que l'on appelle proprement *boire* et *manger;* c'est-à-dire ces actions animales qu'on exerce sur les aliments, en les divisant, en les goûtant, en les digérant. Et c'était là le sens auquel les Capharnaïtes les entendaient. Ainsi les Pères ont dû tantôt se servir de ces termes, et tantôt les rejeter, selon qu'ils ont été frappés de l'une ou de l'autre de ces idées.

C'est ainsi que Tertullien déclare, en un endroit de son livre de la Résurrection (c. 8), que *la chair se nourrit du corps et du sang de Jésus-Christ, afin que l'âme s'engraisse de Dieu:* «*Caro corpore et sanguine* «*Christi vescitur, ut anima de Deo saginetur;* »et que, dans le même livre, en parlant des Capharnaïtes, et prenant le mot de manger selon l'idée qu'ils en avaient, il dit (c. 37) qu'*ils s'imaginaient que Jésus-Christ leur donnerait véritablement sa chair à manger.* «*Nam quia durum et intolerabilem existimave-*«*runt sermonem ejus, quasi verè carnem suam illis eden-*«*dam determinâsset.*»

Aubertin conclut de là que Jésus-Christ, selon Tertullien, *ne devait donc pas donner véritablement sa chair à manger.* Et il a raison de le conclure; mais il a tort de croire que cette proposition soit contradictoire dans le sens avec celle-ci: *Jésus-Christ nous donne véritablement sa chair à manger.* Elles sont toutes deux véritables, et toutes deux autorisées par les Pères. Tertullien avance la première, comme nous venons de voir, quoiqu'il ne laisse pas de dire avec tous les Pères que *la chair se nourrit du corps de Jésus-Christ.* Et il aurait dit de même sans difficulté qu'*elle le mange véritablement*, et que Jésus-Christ nous donne véritablement son corps à manger. Car Gélase Cysique n'en fait point de faire dire au con-

cile de Nicée que *nous recevons véritablement le précieux corps et le précieux sang de Jésus-Christ ;* τὸ αὐτοῦ σῶμα καὶ αἷμα ἀληθῶς λαμβάνοντες. Et S. Augustin, qui parle en un endroit que nous verrons tout à l'heure de la même manière que Tertullien, n'en fait pas non plus de dire que Jésus-Christ nous a donné véritablement son corps à manger : *Verè qui nobis dedit manducare corpus suum.* L'illusion d'Aubertin consiste donc en ce qu'il ne veut pas comprendre qu'on peut dire sans contradiction, et que Jésus-Christ ne nous donne pas son corps à manger ; c'est-à-dire qu'il ne nous le donne pas à briser, à couper, à goûter, à digérer, comme les Capharnaïtes se l'imaginaient, et qu'il nous donne véritablement son corps à manger, parce que nous le recevons réellement dans nos corps.

Mais, dit Aubertin, dirait-on qu'un homme qui mangerait de la chair qui aurait la forme de poisson ne mange pas de la chair? Ne dit-on pas que l'on mange des pillules, que des brochets mangent d'autres brochets, quoiqu'ils les avalent tout entiers? Pourquoi donc ces Pères diraient-ils que l'on ne mange point la chair de Jésus-Christ, s'il était vrai qu'elle entrât réellement dans nos corps?

Aubertin est tout plein de ces comparaisons basses. Mais il est étrange que s'y étant si souvent appliqué, il n'en ait jamais reconnu le défaut. Car il est bien vrai que l'on peut dire qu'un brochet mange un autre brochet, et qu'on ne saurait dire qu'il ne le mange pas. Et la raison en est qu'il le touche, qu'il le goûte, qu'il le digère. Mais quand une chose n'agit point du tout sur les sens, et que de toutes les actions en quoi consiste le manger, il ne s'y rencontre que celle d'entrer par l'organe de l'aliment et de descendre dans l'estomac, il est bien plus ordinaire de dire qu'on ne la mange pas, que de dire qu'on la mange. Ainsi, comme nous avons déjà remarqué, personne ne dit qu'on mange de l'air. On ne dit pas, n'en déplaise à Aubertin, qu'on mange des pillules. Les ministres eux-mêmes ne disent point qu'ils mangent le Saint-Esprit, quoiqu'il soit présent dans les aliments qu'ils prennent. Les théologiens nient que l'on mange l'âme de Jésus-Christ, quoi qu'ils croient qu'on la reçoit avec son corps. Les philosophes de l'école ne disent pas qu'on mange les formes substantielles, quoiqu'ils se les figurent comme des êtres matériels, qui sont joints à tous les corps, et par conséquent aux aliments. De sorte qu'en s'attachant à la signification littérale du mot de *manger,* il est plus difficile en quelque sorte d'expliquer les passages où les Pères nous disent que l'on mange le corps de Jésus-Christ, que ceux où ils nous disent qu'on ne le mange pas ; parce qu'en effet on n'exerce sur le corps de Jésus-Christ presque aucune des actions qui sont comprises dans l'idée que nous avons de ce mot.

Qui s'étonnera donc après cela qu'Origène nous dise (hom. 7, in Levit.), par rapport à ce sens des Capharnaïtes, qu'il y a dans ces paroles : « *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang,* » *une lettre qui tue*? Car pourquoi ne le dirait-il pas, puisque le sens des Capharnaïtes est un sens littéral des mots de *manger* et de *boire,* et que ce sens est véritablement une lettre qui tue?

Qui s'étonnera qu'Eusèbe de Césarée fasse dire à Jésus-Christ (de eccles. Theolog. contr. Marcel. Ancyr., l. 5, c. 12) : *Ne pensez pas que je parle de la chair que je porte, comme s'il la fallait manger ; et ne vous imaginez pas que je vous ordonne de boire un sang corporel et visible.* Que conclut tout cela, sinon que l'on ne mange pas la chair de Jésus-Christ, et que l'on ne boit pas son sang de la manière et selon le sens le plus commun de ces termes?

Il faut seulement remarquer qu'Eusèbe n'explique en ce lieu le sixième chapitre de S. Jean, ni de la manducation sacramentale, ni de la manducation spirituelle de la chair de Jésus-Christ, mais de la parole de Dieu, ce qui est un sens très-rare dans les Pères ; et qu'ainsi en supposant que cette chair dont parlait Jésus-Christ était sa parole, et non son corps, il avait encore plus d'occasion de faire dire à Jésus-Christ qu'il ne fallait pas manger sa chair. Mais cela ne conclut nullement que le même Eusèbe n'ait cru que l'on recevait réellement la chair de Jésus-Christ en recevant l'Eucharistie, quoique d'une manière qui n'est pas sensible ; puisqu'il croyait que les symboles eucharistiques n'étaient point des figures vides, comme ceux de l'ancienne loi, mais qu'ils contenaient la vérité même, αὐτὴν ἀλήθειαν περιέχοντα.

CHAPITRE VII.

Eclaircissement du passage de S. Augustin tiré du psaume 98.

On pourrait, sans autre façon, ajouter aux passages que nous venons de rapporter celui de S. Augustin, dans son commentaire sur le psaume 98, où, pour montrer que ce fut à tort que quelques-uns des disciples se scandalisèrent de ce que Jésus-Christ leur avait ordonné de manger sa chair, parce qu'ils crurent qu'*il la devait couper par morceaux,* il fait dire à Jésus-Christ : *Entendez spirituellement ce que je vous ai dit. Ce ne sera pas ce corps que vous voyez que vous mangerez, ni le sang qui sera versé par ceux qui me crucifieront que vous boirez. J'ai voulu par là vous marquer un sacrement. Ce sacrement vous vivifiera, pourvu que vous l'entendiez spirituellement. Car quoiqu'il se doive célébrer à la vue des hommes, il faut pourtant concevoir qu'il s'y passe quelque chose d'invisible.* Car en effet ce passage ne contient aucune difficulté particulière ; et il est visible que S. Augustin, prenant le terme de *manger* dans le sens ordinaire, et selon l'idée que les disciples en avaient, a dû faire nier à Jésus-Christ que son corps dût être mangé.

Mais parce que ce lieu de S. Augustin est un des principaux appuis des ministres, et qu'on ne voit autre chose dans leurs écrits, il ne sera pas inutile de remarquer qu'il y a dans ce sermon sur ce psaume une contradiction apparente, selon les termes, qu'il faut que les ministres accordent par le sens aussi bien

que nous. Car S. Augustin y dit, d'une part, que Jésus-Christ nous a donné à manger la chair qu'il a apportée dans ce monde : *Et quia in eâ ipsâ carne hìc ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit, nemo autem illam carnem manducat, nisi priùs adoraverit.* Et il fait dire, de l'autre, à Jésus-Christ que l'on ne mangerait pas la chair que l'on voyait en lui ; *non hoc corpus quod videtis manducaturi estis.*

On demeure d'accord de part et d'autre que c'est de la vraie chair de Jésus-Christ dont S. Augustin dit en un endroit, qu'*il nous l'a donnée à manger*, et dans un autre, que *nous ne la mangerons pas ;* et chacun lui fait cette justice de croire que la contrariété qui paraît dans ces passages n'est que dans les termes, et nullement dans le sens. C'est donc un devoir commun aux catholiques et aux calvinistes d'allier ces expressions qui semblent contraires. Et comme ils entendent dans le même sens les mots de *chair de Jésus-Christ* et de *corps de Jésus-Christ*, il faut nécessairement que les uns et les autres aient recours à la distinction des divers sens du mot de *manger*. Aussi est-ce ce que font les calvinistes. Car en donnant deux sens au mot de *manger*, un métaphorique et l'autre propre, ils supposent que quand S. Augustin dit que *Jésus-Christ nous a donné sa chair à manger*, il parle d'une manducation métaphorique, et que quand il fait dire à Jésus-Christ, *Vous ne mangerez point la chair que vous voyez*, il parle de la manducation propre et corporelle.

Les catholiques n'emploient que le même moyen pour accorder ces expressions. Car ils distinguent de même deux sens du mot de *manger*, l'un commun et ordinaire, qui enferme de briser l'aliment avec les dents en diverses parties, de le goûter, de le digérer; l'autre plus extraordinaire, qui n'enferme que le seul passage d'un corps par la bouche dans l'estomac. Ils disent que, selon le premier sens, S. Augustin a eu raison de faire dire à Jésus-Christ, pour faire lever le scandale de ses disciples : *Vous ne mangerez pas la chair que vous voyez ;* c'est-à-dire vous ne la briserez point, vous ne la goûterez point, vous ne la digérerez point ; et que, dans le second sens, qui est extraordinaire de soi, mais ordinaire dans l'application de ce terme à l'Eucharistie, il a pu dire que *Jésus-Christ nous a donné à manger la chair même qu'il a eue* dans le monde ; *ipsam carnem manducandam ad salutem dedit.*

Les calvinistes n'ont donc rien à dire contre cette voie d'accorder la contrariété de ces passages, puisque c'est la même que celle qu'ils suivent. Il s'agit seulement de comparer ces deux manières ; et dans cette comparaison, on trouvera que l'explication que les calvinistes donnent au terme de *manger* dans ces deux différentes expressions de S. Augustin ne saurait subsister, et qu'il n'y a rien au contraire de plus naturel que celle des catholiques. On a déjà fait voir qu'ils s'abusent visiblement en expliquant ces paroles : *Et quia in ipsâ carne hic ambulavit, et ipsam carnem manducandum ad salutem dedit*, d'une manducation méthaphorique et spirituelle. Car cette manducation dont S. Augustin parle doit être nécessairement précédée de l'adoration ; *nemo autem illam carnem manducat, nisi priùs adoraverit.* Or il est ridicule de mettre un ordre fixe et réglé entre la manducation spirituelle de la chair de Jésus-Christ, et l'adoration de cette même chair, comme nous l'avons fait voir.

Mais il n'en est pas de même de l'explication des catholiques. Elle n'a rien que de conforme au bon sens et aux paroles de S. Augustin. Car premièrement on ne saurait prendre que pour une manducation réelle et corporelle, celle dont S. Augustin dit qu'*elle est toujours précédée d'une adoration*, et d'une adoration rendue à un objet présent devant lequel on se prosterne : *Ideò ad terram quamlibet cùm te inclinas atque prosternis.* Et c'est de cette manière que les ministres mêmes entendent ces paroles. En second lieu, il est très-naturel en faisant parler Jésus-Christ à des disciples qui viennent d'être représentés comme concevant une manducation grossière et ordinaire d'une chair coupée par morceaux, *carnaliter intelligentes et putantes quòd Dominus præcisurus esset particulas quasdam de corpore suo, et daturus illis ;* il est tout naturel, dis-je, de supposer que S. Augustin a pris le mot de *manger* dans le même sens auquel ils le prenaient ; et que ce qu'il a voulu nier, c'est cette idée fausse qui était le sujet de leur scandale.

La suite même favorise manifestement ce sens, pourvu qu'on l'entende selon la doctrine de l'Église du temps de S. Augustin. Car après avoir dit : *Non hoc corpus quod videtis manducaturi estis, nec bibituri illum sanguinem quem fusuri sunt qui me crucifigent*, il ajoute, pour marquer quel est l'objet corporel qui serait proprement mangé de cette manière commune, que ces disciples avaient dans l'esprit : *Sacramentum aliquod vobis commendavi quod spiritualiter intellectum vivificabit vos ; et si necesse est illud visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intelligi.* C'est-à-dire, en un mot, que cette manducation grossière et commune, qui ne s'exercerait pas sur le corps de Jésus-Christ, avait pour objet le sacrement qui sert de voile à ce divin corps, où la foi nous le découvre.

Ainsi tout ce passage de S. Augustin dont les ministres ont tant fait de bruit, n'a point en effet d'autre sens que celui qui est contenu dans la paraphrase que j'en vais faire ; où je développerai simplement ce que S. Augustin dit avec plus de brièveté, sans ajouter rien à sa pensée. Ne vous scandalisez point de ce que je vous dis qu'il faut manger ma chair et boire mon sang ; vous ne mangerez point de la manière que vous vous l'imaginez ce corps que vous voyez ; vous ne le briserez point, vous ne le toucherez point, vous ne le goûterez point, vous ne le digérerez point. C'est d'un sacrement que je parle, quand je vous ordonne de manger ma chair. Ce sera ce sacrement qui sera touché, goûté, brisé, et qui sera ainsi mangé à votre sens. Il sera visible, afin que vous y exerciez ces ac

tions visibles; mais il vous vivifiera par l'intelligence spirituelle de la foi, qui vous découvrira que mon corps y sera invisiblement.

C'est ainsi que les fidèles instruits dans la doctrine de la présence réelle, ont dû prendre les paroles de S. Augustin. Ils étaient accoutumés à ne pas concevoir l'Eucharistie comme un sacrement vide, mais comme un sacrement qui contenait le corps de Jésus-Christ. Ainsi ils ajoutaient sans peine au terme de sacrement ce que les catholiques y ajoutent encore, quand on leur parle du sacrement de l'autel. Ils savaient aussi ce qu'il fallait entendre invisiblement dans ce sacrement; et ainsi ils ne s'arrêtaient point au seul voile, mais ils y joignaient toutes les idées que les instructions communes de l'Église leur donnaient de ce mystère; et par conséquent rien ne leur devait paraître difficile, et ce n'est qu'en se transportant en un autre état que celui où étaient ces fidèles, que l'on y peut trouver de l'obscurité.

CHAPITRE VIII.

Explication du passage de S. Augustin, tiré du troisième livre de la Doctrine chrétienne, chap. 16.

On peut dire que le passage de S. Augustin du troisième livre de la Doctrine chrétienne, chap. 16, est le plus célèbre de tous ceux dont les sacramentaires se sont servis contre la doctrine de l'Église. Car il ne paraît pas que les bérengariens aient connu ni celui de Tertullien, du livre quatrième contre Marcion, ni ceux que les ministres tirent des dialogues de Théodoret, ni ceux de Gélase, de S. Éphrem et de S. Chrysostôme. Celui de Facundus n'est connu que depuis quelques années que cet auteur a été donné au public. Mais pour le passage de S. Augustin, dont nous parlons, il n'a jamais été inconnu à aucun de ceux qui ont combattu ce mystère. Ils en ont tous fait le fondement de leur doctrine, et s'en sont servis ordinairement pour l'insinuer dans les esprits. On voit même que c'est ce passage qui avait fait naître à Frudegard des doutes contre la foi de la présence réelle où il avait été élevé, des doutes qui le portèrent à en demander l'éclaircissement à Paschase. Il est donc juste de l'examiner avec soin et de bonne foi, sans rien dissimuler des difficultés qu'il peut avoir. On évitera même les solutions qui pourraient avoir quelque apparence de subtilité, quoiqu'elles puissent être solides dans le fond; et l'on ne prétend se servir que de celles que le passage fournit, et qui sont fondées sur des choses qu'Aubertin même reconnaît.

Les difficultés de ce passage sont de deux sortes. Les unes sont fondées sur une règle que S. Augustin établit pour l'intelligence de l'Écriture; les autres sur l'application qu'il en fait. La règle ou le principe de S. Augustin dont les ministres tirent avantage, est que *si une expression qui porte un commandement semble prescrire une action honteuse et criminelle, ou empêcher quelque chose d'utile, ou défendre qu'on ne fasse du bien aux hommes, il faut la prendre pour figurée.* « *Si præceptiva locutio flagitium aut facinus videtur jubere, aut utilitatem ac beneficentiam vitare, figurata est.* » (De Doctr. christ., l. 5, c. 16.)

Les ministres prétendent avoir droit de conclure de cette maxime que les expressions où Jésus-Christ nous exhorte à manger sa chair et à boire son sang étant de ce nombre, et portant à quelque chose qui paraît horrible, il les faut prendre pour figurées. Mais on peut dire avec vérité qu'à ne considérer que ce seul principe, il n'y eut jamais d'objection plus faible que celle-là. Car ce principe se pouvant prendre ou généralement ou avec diverses restrictions, il se trouve qu'étant pris généralement, c'est la plus fausse et la plus dangereuse maxime qu'on puisse avancer, et qu'étant joint aux restrictions que les ministres mêmes y jugent nécessaires, il ne prouve rien du tout. Si on le regarde dans sa généralité, qu'y a-t-il de plus dangereux et de plus faux? Car n'est-ce pas par là que Socin prétend prouver qu'il faut entendre en un sens métaphorique toutes les expressions de l'Écriture, qui portent que Jésus-Christ a offert sa mort pour nous racheter de nos péchés; parce qu'il lui paraît indigne de Dieu de vouloir la mort d'un innocent pour sauver des coupables?

N'est-ce pas sur ce principe que les pélagiens se fondaient, pour détourner à des sens métaphoriques tout ce que l'Écriture nous enseigne du péché originel; parce qu'ils ne comprenaient pas que sans injustice Dieu pût réputer des enfants coupables pour un crime où leur volonté n'avait point de part? Cette prétendue maxime n'est-elle pas même démentie par un grand nombre d'exemples de l'Écriture, qui montrent que les saints se sont crus obligés d'obéir à Dieu dans des choses qui paraissaient criminelles, selon les principes ordinaires de la justice des hommes? Je n'en rapporte point ici d'exemples, parce qu'ils sont communs, et que le cardinal du Perron l'a déjà fait d'une manière si forte, qu'Aubertin a été obligé de se rendre sur ce point, et de reconnaître que ce serait faire tort à S. Augustin que de lui attribuer cette règle prise dans toute l'étendue des termes auxquels elle est conçue. Il avoue expressément que l'intention de ce Père n'a pas été de *l'étendre à tous les lieux de l'Écriture, dans lesquels il semble que Dieu commande ou conseille quelque action déréglée. Car il y en a,* dit-il, *qui sont tellement attachés au sens littéral par toutes les circonstances, qu'on ne les saurait prendre en un autre sens.* Enfin il avoue que ce principe n'a lieu qu'à l'égard des expressions qui ne sont pas déterminées au sens littéral, et dans lesquelles il n'est pas nécessaire d'avoir recours à l'autorité de celui qui fait le commandement.

Mais en réduisant cette règle à des termes raisonnables par le moyen de ces restrictions, il se la rend entièrement inutile, et détruit toutes les conséquences que les ministres en peuvent tirer. Car puisque ce principe n'est pas général, et qu'il reçoit des exceptions; puisque, par l'aveu même d'Aubertin, il ne regarde que les passages qui ne sont pas déterminés

au sens littéral par les circonstances, quel droit ont les ministres de l'appliquer à ces paroles : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous*, expliquées au sens des catholiques ? Comment prouveront-ils qu'elles ne signifient point clairement une manducation réelle, qu'il soit contre la raison de les entendre autrement ? Comment prouveront-ils qu'il ne soit pas nécessaire d'avoir recours dans ce commandement à l'autorité de celui qui le fait, puisqu'il paraît, au contraire, que les Pères (1) ne s'appuient que sur cela, et qu'ils nous ont déclaré que ce qu'on dit de manger la chair de Jésus-Christ serait impie et insensé, si ce n'était de Jésus-Christ même qu'on l'apprend : *De naturali enim in nobis Christi veritate quæ dicimus, nisi ab ipso discimus, stultè et impiè dicimus. Ipse enim ait : Caro mea verè est esca, et sanguis meus verè est potus*; puisqu'ils nous déclarent qu'*il n'y a dans ces paroles ni parabole ni énigme, et qu'il faut absolument manger la chair de Jésus-Christ;* puisque S. Basile allègue même (Reg. 8, c. 1) la créance que l'on doit à ces paroles, pour montrer qu'il faut croire avec certitude que *toutes les paroles de Dieu sont véritables et possibles, quoique la nature y répugne.*

Mais quelle apparence de crime ou d'action honteuse peut-on trouver dans ce commandement, pris au sens des catholiques, pour le comprendre sous cette règle ? On peut bien dire qu'il choque en apparence la raison et la nature; mais qui peut dire que l'honnêteté y soit blessée, ce qu'on appelle *flagitium ;* ni qu'il y ait rien qui nuise au prochain, ce que l'on entend par le mot de *facinus*, selon que S. Augustin explique ces termes ? *Quod autem agit in domita cupiditas ad corrumpendum animum et corpus suum, flagitium vocatur : quod autem agit ut alteri noceat, facinus* (de Doctr. christ., l. 5, c. 10). On ne saurait donc se servir de cette maxime pour exclure le sens des catholiques ; puisque n'ayant rien de honteux ou de criminel, même selon l'apparence, il ne peut être compris dans le principe de S. Augustin. Ainsi il faut que les calvinistes se réduisent uniquement à la seule application que S. Augustin fait de ce principe à ces paroles : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous*, et à la conclusion qu'il en tire, qui est que *cette expression est figurée.*

C'est en effet la seule difficulté raisonnable qu'on peut proposer sur ce sujet. Et pour l'éclaircir, je rapporterai premièrement les propres termes de S. Augustin : *Si l'expression de l'Écriture semble commander quelque action honteuse et criminelle, ou interdire quelque chose d'utile, ou défendre de faire du bien au prochain, elle est figurée. Par exemple, cette parole de Jésus-Christ.* « *Si vous ne mangez la chair du Fils de* « *l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous,* » *semble commander une action honteuse et criminelle. C'est donc une figure qui ordonne de participer à la passion de Jésus-Christ, et de conserver dans la mémoire le souvenir doux et utile que sa chair a été crucifiée pour nous.*

C'est ce que contient ce fameux passage, dont les ministres concluent que l'on ne mange donc la chair de Jésus-Christ qu'en figure, et que la manducation commandée par ce passage ne consiste que dans la participation aux souffrances de Jésus-Christ. Mais il est aisé de faire voir la témérité de cette conséquence par quelques remarques. Il est certain premièrement qu'on ne saurait rien conclure précisément de ce que S. Augustin explique ce passage de la manducation spirituelle : car on ne saurait nier qu'il n'ait été expliqué de la même sorte par plusieurs auteurs très-persuadés de la présence réelle et de la transsubstantiation. S. Bernard, entre autres, dont la créance n'est pas douteuse sur cette matière, y donne ce sens dans le sermon troisième sur le psaume Qui habitat. *Ces gens,* dit-il, *ayant ouï ces paroles de Jésus-Christ :* « *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang,* » etc., *trouvèrent ce discours dur et se retirèrent. Or qu'est-ce que manger sa chair et boire son sang, sinon communiquer à ses passions, et imiter la vie qu'il a menée sur la terre ?* Il est visible que S. Bernard explique là ce passage de la même manière que S. Augustin dans le lieu dont il s'agit, et qu'il l'explique même de cette sorte pour montrer que le scandale des Juifs était mal fondé. Cependant qui conclurait de là que S. Bernard ne croyait pas la transsubstantiation, tirerait une conséquence très-fausse et très-téméraire, par l'aveu même des ministres.

Il est encore certain que l'on ne saurait rien conclure du sens que S. Augustin exclut formellement et expressément. Car il est bien vrai qu'il exclut en cet endroit un certain sens littéral. Mais quel est ce sens littéral formellement exclus ? Est-ce le sens des catholiques ? Les calvinistes voudraient bien le pouvoir dire ; mais les termes de S. Augustin ne le souffrent pas ; parce qu'ils marquent trop expressément, par deux caractères, quel est ce sens qu'il désigne : le premier, de commander ce qu'il appelle *flagitium*, c'est-à-dire, comme il l'explique lui-même, *une action honteuse par laquelle on se souille soi-même ;* le second, de commander ce qu'il appelle *facinus*, c'est-à-dire, un crime contre le prochain, *quod nocet alteri.*

Que les calvinistes nous disent de bonne foi, si ces marques conviennent à la manducation du corps de Jésus-Christ, telle que les catholiques l'enseignent. Peut-on croire raisonnablement que ce soit une action honteuse et qui nous souille ? Peut-on croire qu'elle nuise à Jésus-Christ ? Et n'est-il pas clair, au contraire, que ces marques déterminent l'esprit à la seule manducation que se figuraient les Capharnaïtes ; c'est-à-dire, à la manducation d'une chair sanglante, coupée par morceaux, goûtée et digérée ? Car n'est-ce pas celle-là que les hommes ont jugée honteuse et brutale ? N'est-ce pas la seule que l'on

(1) Hilar., l. 8, de Trinit.; Chrysost., hom. 46, in Joan.

puisse concevoir comme outrageuse à Jésus-Christ; puisque ce serait détruire l'intégrité de son corps ? Ce n'est donc que la manducation conçue par les Capharnaïtes que S. Augustin rejette expressément. Nous verrons ensuite si l'on en peut tirer, par conséquence, qu'il ait aussi rejeté celle que soutiennent les catholiques : mais il est déjà clair qu'il ne le fait pas formellement.

Il est enfin certain encore que quand S. Augustin, en rejetant le sens littéral, passe tout d'un coup au sens métaphorique, qui consiste à entendre ce passage de la participation aux souffrances de Jésus-Christ, et à la mémoire de sa mort, on n'en doit pas conclure qu'il propose ce sens métaphorique comme l'unique sens des paroles de Jésus-Christ, ni même comme le plus ordinaire. Car il faut que les ministres reconnaissent qu'il entend ordinairement ces paroles de la manducation sacramentale; que c'est ainsi qu'il l'explique dans le livre contre l'Adversaire de la loi et des prophètes, ch. 10; dans la question 57 sur le Lévitique; dans le livre premier du Mérite et de la Rémission des péchés; dans les traités 11 et 26 sur S. Jean; dans le sermon 11 et 46 des paroles du Seigneur; dans le premier livre contre Cresconius; dans le sermon des paroles de l'Évangile, rapporté par Bède sur la première Épître aux Corinthiens; dans les sermons sur les psaumes 33 et 98. Il faut qu'ils reconnaissent de plus que quand S. Augustin exprime en tant d'endroits ce sens de la manducation sacramentale, ce n'est point comme une simple interprétation allégorique et incertaine, qui n'est pas propre à fonder un dogme; mais qu'il le regarde comme le vrai sens des paroles de Jésus-Christ, et comme un fondement solide, sur lequel on peut établir contre les hérétiques la nécessité de participer à ce sacrement pour avoir la vie.

Ainsi quand les ministres demandent pourquoi S. Augustin n'a pas, en corrigeant cette idée de la manducation capharnaïte, qu'il rejette comme criminelle et honteuse, substitué celle de la manducation catholique, s'il a cru que l'on reçût réellement le corps de Jésus-Christ, on leur peut faire à peu près la même question, et les obliger à nous dire pourquoi S. Augustin, en excluant ce sens criminel de la manducation d'une chair sanglante, ne propose pas en ce lieu l'explication qu'il donne partout ailleurs à ce même passage, qui est de l'entendre de la manducation sacramentale ? Pourquoi, par exemple, ne fait-il pas en ce lieu-ci ce qu'il fait dans le sermon sur le psaume 98, où, ayant exclu la manducation des Capharnaïtes par ces paroles : *Vous ne mangerez pas le corps que vous voyez : « Non hoc corpus quod videtis manducaturi estis, »* il substitue au lieu de ce sens, non la manducation spirituelle comme il fait ici, mais la manducation sacramentale : *Sacramentum,* dit-il, *vobis commendavi;* c'est-à-dire que ces paroles s'entendent de la manducation d'un sacrement ?

Les ministres seraient peut-être assez embarrassés de répondre à cette question selon leurs principes. Mais on va voir qu'il nous est très-aisé de répondre à celle qu'ils nous font; c'est-à-dire de rendre raison pourquoi S. Augustin, en rejetant l'idée de la manducation capharnaïte, ne substitue pas celle des catholiques, et que l'éclaircissement de cette question dissipe entièrement toute la difficulté de ce passage.

Il ne faut pour cela que considérer l'occasion qui lui fait rapporter ces paroles de Jésus-Christ; car son dessein n'est nullement de les traiter à fond, ni de rapporter tous les sens dont elles sont capables, ni de choisir entre ces sens le plus probable et le plus naturel. Il ne les allègue que pour servir d'exemple de la règle qu'il propose, que *quand une expression semble commander quelque chose de honteux et de criminel, il la faut considérer comme figurée*, et en expliquer les termes en un sens métaphorique. Or afin qu'un exemple répondît à cette règle, il fallait qu'il eût deux conditions. La première, qu'il semblât commander une action honteuse et criminelle; la seconde, qu'en rejetant ce sens littéral, on pût passer à une vérité représentée par ces termes figurés.

Comme on ne trouve pas facilement des exemples d'une espèce si particulière, et qu'en écrivant on emploie d'ordinaire ceux qui se présentent les premiers, pourvu qu'ils puissent servir au dessein qu'on a d'éclaircir le sujet pour lequel on les allègue, S. Augustin a cru que pour confirmer la régle qu'il propose il pouvait se servir de cette parole de Jésus-Christ : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie;* parce qu'en effet ces termes signifiant dans le sens ordinaire ce qui se passe à l'égard des aliments, comme de les briser, les goûter, les faire passer dans l'estomac pour les digérer et pour s'en nourrir, il y trouvait la première des conditions nécessaires pour l'éclaircissement de sa règle; c'est-à-dire que les termes semblassent ordonner une action honteuse et criminelle.

Mais cela ne suffisait pas pour son dessein. Il y fallait aussi trouver la seconde condition, et qu'en rejetant ce sens littéral, qui porte à une action honteuse et criminelle, on dût regarder cette expression comme figurée; c'est-à-dire comme marquant, par l'image de cette action, une vérité toute pure et toute sainte. Car une expression n'est appelée figurée que quand, étant fausse selon le sens littéral, elle marque néanmoins une vérité dont cette lettre est l'image. Ainsi le sens littéral doit subsister dans le sens que l'on y donne, non comme vérité, mais comme image de la vérité. Jésus-Christ n'était pas effectivement un lion, mais il est figuré par un lion dans cette expression : *Le lion de la tribu de Juda a vaincu.* Et ce terme de lion, qui n'est pas vrai à la lettre, ne laisse pas de représenter, par cette lettre fausse, la force véritable de Jésus-Christ.

Il est facile de découvrir par là pourquoi S. Augustin n'a pas fait mention en cet endroit de la réception réelle et sacramentale du corps de Jésus-

Christ; car il est visible qu'il ne le pouvait faire raisonnablement. Il proposait en ce lieu cette expression de Jésus-Christ : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang,* comme un exemple des expressions qui semblent porter, par le sens littéral, à une action honteuse. Et il avait raison de le faire, puisqu'en effet le sens le plus ordinaire des termes de *manger* et de *boire*, est celui des Capharnaïtes. Mais il fallait de plus que, ce sens littéral étant exclus, on regardât l'expression comme figurée; c'est-à-dire, que, pour en trouver le sens, on passât de la lettre, considérée comme figure, à une vérité figurée. Il se trouvait donc engagé à marquer quelle était la vérité figurée par le sens littéral; c'est-à-dire, par les mots de *manger* et de *boire*, pris au sens des Capharnaïtes. Or cela l'engageait nécesairement à ne point parler de la manducation sacramentale, ni de la réception réelle du corps de Jésus-Christ, et à parler uniquement de la manducation spirituelle.

La raison est que la réception réelle du corps de Jésus-Christ, non plus que la manducation sacramentale, n'est point du tout la vérité figurée par la manducation capharnaïte. On peut bien dire qu'elles sont signifiées et comprises dans les paroles de Jésus-Christ, selon un autre sens littéral, moins propre selon les termes; mais elles ne sont nullement représentés par les idées qu'imprime dans l'esprit la manducation que concevaient les Capharnaïtes, dont S. Augustin avait besoin en ce lieu-là. Ce n'est que dans la manducation spirituelle qu'on trouve les actions figurées par cette manducation littérale. C'est là qu'on sépare spirituellement en plusieurs parties l'objet que l'on mange spirituellement; qu'on le goûte avec plaisir; qu'on le serre dans la mémoire. C'est là enfin qu'on en nourrit son âme comme le corps se nourrit par les aliments. Rien de tout cela ne se rencontre ni dans la manducation du sacrement, ni dans la réception du corps de Jésus-Christ.

Qui s'étonnera donc que S. Augustin, étant obligé de produire un exemple de sa règle, où l'on vît qu'en abandonnant la lettre, comme contenant une action honteuse et criminelle, on passât au sens figuré par cette lettre, et ayant pour cela allégué ces paroles : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang,* dont le sens littéral ne peut subsister; qui s'étonnera, dis-je, qu'il passe à la vérité figurée par cette lettre, qui ne saurait être, comme j'ai dit, que la seule manducation spirituelle ?

Tout ce que l'on pourrait demander, c'est pourquoi ce Père prend le sens capharnaïte pour le sens littéral de ce passage ? Mais pourquoi ne le prendrait-il pas en cette manière, puisque c'est en effet le sens le plus littéral et le plus ordinaire des termes auxquels il est conçu ? D'ailleurs il y était déterminé par la règle à laquelle il appliquait cet exemple; et ces paroles ne lui auraient été d'aucun usage, s'il avait considéré la manducation sacramentale comme en étant le sens littéral. Il a donc recours à un autre sens littéral, que les termes expriment effectivement, parce qu'il y trouve cette condition nécessaire pour l'éclaircissement de sa règle, de commander en apparence une chose honteuse. Mais après avoir produit ce passage en ce sens, et avoir considéré cette lettre comme une figure qui se rapporte à une vérité, il ne pouvait plus parler de la manducation sacramentale, mais de la seule manducation spirituelle; parce qu'il n'y a que celle-ci qui réponde comme vérité figurée à cette manducation capharnaïte, qu'il considère comme la lettre.

Que reste-t-il à dire aux ministres après cet éclaircissement? Diront-ils qu'il paraît par ce passage que S. Augustin prend le sens de la manducation capharnaïte pour la lettre des paroles de Jésus-Christ? On leur répond qu'il a eu droit de le faire, parce que c'est le sens le plus ordinaire des termes de *manger* et de *boire*. Diront-ils qu'il s'ensuit de là que S. Augustin ne reconnaît d'autre sens dans ces paroles que celui de la manducation spirituelle? Mais les ministres ne reconnaissent-ils pas eux-mêmes que cette conséquence est fausse, et qu'au contraire il explique ce passage dans cet endroit d'une manière qui lui est extraordinaire? Diront-ils qu'il reconnaît au moins que cette expression est figurée, en tant qu'elle semble porter à une action honteuse et criminelle; c'est-à-dire, qu'elle est figurée en la prenant dans le sens des Capharnaïtes, qui est le sens qui porte à cette action honteuse et criminelle? Mais s'ensuit-il de là qu'il la reconnaisse aussi figurée en la prenant en un autre sens, qui n'a rien de honteux ni de criminel? En effet, n'avouent-ils pas eux-mêmes que S. Augustin explique souvent ce lieu de la manducation sacramentale? Et ce sens néanmoins a tout ensemble ces deux qualités : d'être différent de celui que S. Augustin apporte en ce lieu-ci, et de n'être point la vérité figurée par ces paroles prises au sens des Capharnaïtes. Diront-ils que S. Augustin ne marque point, dans ce passage, d'autre manducation de la chair de Jésus-Christ que la spirituelle? Je réponds qu'il n'en pouvait marquer une autre en ce lieu-là, par la raison que nous avons dite; savoir, qu'il n'y a que la manducation spirituelle qui réponde comme vérité figurée à la manducation capharnaïte. Mais comme, par l'aveu même des ministres, il ne s'ensuit pas qu'il n'ait reconnu une manducation sacramentale, quoiqu'il n'en parle point en cet endroit, il ne s'ensuit pas aussi qu'il n'ait point reconnu de réception réelle de la chair de Jésus-Christ, puisqu'elle est comprise dans la manducation sacramentale, comme nous l'avons tant de fois prouvé.

Ainsi, pour juger sainement et équitablement de ce passage, on en peut dire qu'il n'a rien du tout de fâcheux pour les catholiques, que la seule apparence; mais qu'étant considéré avec toutes ces circonstances, on n'en saurait rien conclure de raisonnable contre eux, et qu'il laisse la question tout entière à décider par les autres passages de S. Augustin. Car il est certain, comme je l'ai dit, qu'outre le sens des Ca-

pharnaïtes, que ce Père rejette en ce lieu, et celui de la manducation spirituelle, qui répond à ce sens des Capharnaïtes comme vérité figurée, il reconnaît dans tous ses ouvrages un autre sens de ces mêmes paroles, qui est que Jésus-Christ nous y ordonne de manger le sacrement de l'Eucharistie, et de manger sa chair dans le sacrement. Ce sens n'est certainement point exclus par ce passage, et il n'est plus question que de savoir ce qu'enferme ce même sens. Or on n'a qu'à voir les passages où S. Augustin explique la manducation sacramentale, pour reconnaître clairement qu'elle comprend une réception réelle du corps de Jésus-Christ, comme nous l'avons déjà fait voir.

CHAPITRE IX.

Que toutes les expressions où les Pères disent, tantôt que les méchants mangent le corps de Jésus-Christ, et tantôt qu'ils ne le mangent pas, sont des suites naturelles de la présence réelle.

Il ne reste plus qu'à montrer que les Pères ont parlé de la manducation du corps de Jésus-Christ à l'égard des méchants, comme la doctrine de la présence réelle les en a dû faire parler. Et c'est ce qui paraîtra clairement en ramassant toutes leurs expressions. Car qu'est-ce que cette doctrine nous enseigne à l'égard des impies? Qu'ils reçoivent Jésus-Christ sur leurs lèvres, et dans une âme souillée; qu'ils l'outragent par leurs mains et par leur bouche; qu'il y a une manière de recevoir la chair même de Jésus-Christ qui leur est commune avec les bons; que Judas reçut le corps qu'il avait vendu; que c'est le corps de Jésus-Christ, aussi bien pour les méchants que pour les justes. Or les ministres n'ignorent pas que toutes ces expressions se trouvent dans les Pères, et qu'on les y trouve très-souvent. Ils n'ignorent pas, par exemple, que S. Chrysostôme ne presse les impies par ces paroles : *Comment pourrez-vous paraître devant le tribunal de Jésus-Christ, vous qui avez osé toucher son corps avec des lèvres et des mains impures* (in Epist. ad Ephes. hom. 3)? Ils n'ignorent pas qu'il leur reproche en un autre endroit (hom. 83, in Matth.), *de recevoir Jésus-Christ dans une âme souillée.* Ils savent que S. Augustin (cont. Cres., l. 1, c. 25), parlant *de ce corps et de ce sang, qui sont notre unique sacrifice, et dont le Seigneur assure que si quelqu'un ne mange pas sa chair et ne boit pas son sang, il n'aura pas la vie*, ajoute qu'*ils sont pernicieux à ceux qui en usent mal.* Ils n'ignorent pas l'endroit où il assure que c'est toujours le corps de Jésus-Christ, *à l'égard de ceux-mêmes dont l'Apôtre dit que celui qui le mange indignement mange sa condamnation.* Ils n'ignorent pas ce que dit S. Basile (de Bapt., l. 2, q. 3), que *le crime de ceux qui, ayant l'âme souillée, touchent le corps de Jésus-Christ, est d'autant plus grand que celui de ceux qui touchaient les béliers et les taureaux que l'on immolait sous l'ancienne loi, que Jésus-Christ est plus grand que le temple des Juifs.*

Les ministres ne nieront pas sans doute que les méchants ne soient aussi capables de recevoir le vrai corps de Jésus-Christ que de le sacrifier. Or ce même Père nous assure, dans le chapitre suivant, qu'ils le sacrifient; puisque, pour représenter le crime qu'ils commettent en le faisant indignement, il dit que *le crime d'un homme souillé d'ordures, qui ose sacrifier le corps du Seigneur, qui s'est donné lui-même en qualité d'oblation et de sacrifice à Dieu en odeur de suavité, l'emporte d'autant sur celui qu'on commettait en offrant indignement les anciens sacrifices, que le corps du* FILS UNIQUE *de Dieu passe en dignité les béliers et les taureaux. Ce n'est pas*, ajoute-t-il, *que je veuille comparer ces choses;* car *il y en a une dont l'excellence ne souffre point de comparaison*, ἀσύγκριτος γὰρ ἡ ὑπεροχή.

Mais quel est ce corps du Seigneur sacrifié par les méchants, selon S. Basile? N'est-ce pas ce corps qui n'a point de *proportion* et qui *ne souffre point de comparaison* avec les *bêtes* immolées dans l'ancienne loi? C'est donc le véritable corps de Jésus-Christ; et ce corps est sacrifié par les méchants. Et c'est ce même corps véritable de Jésus-Christ, dont S. Basile dit encore, dans le chapitre suivant, qu'il est touché par les méchants, comme il arrivait quelquefois que les victimes anciennes l'étaient par des personnes impures.

Il serait inutile de ramasser ici tout ce qu'on peut trouver dans les Pères pour prouver en particulier que les méchants reçoivent véritablement le corps de Jésus-Christ. Car les ministres ne désavouant pas cette conséquence, que si le corps de Jésus-Christ est réellement présent dans l'Eucharistie, il est aussi réellement reçu par les méchants, il faut regarder ce point de la doctrine de l'Église, comme appuyé sur autant de preuves qu'il y en a qui font voir la vérité de cette présence; et il n'y a plus qu'à examiner si les Pères ont toujours parlé conformément à cette doctrine, et s'ils n'ont rien dit qui semble la contrarier. Pour en juger, il ne faut que voir à quelles expressions elle porte à l'égard des méchants, contre celles que nous venons de citer. Il est vrai qu'ils reçoivent le corps et le sang de Jésus-Christ comme les bons; mais il s'en faut bien qu'ils le reçoivent en toutes les manières qu'il est reçu par les bons. Les justes, en le recevant, en reçoivent une force, une vigueur, et une nourriture spirituelle. Les méchants ne font, au contraire, en le recevant, que se rendre plus criminels, et par conséquent plus faibles. Les justes, en recevant le corps de Jésus-Christ, s'unissent à lui par la charité. Les méchants, étant vides de charité, ne s'y sauraient unir en cette manière. Les justes, en le recevant, sont unis à tous les fidèles; parce que le corps et l'esprit de Jésus-Christ en sont le lien, et ils sont ainsi incorporés dans la société des saints, qui est le corps de Jésus-Christ. Les méchants, au contraire, n'étant point membres vivants de ce corps et de cette sainte société, ne font que s'en séparer davantage; et si Jésus-Christ est en eux, ce n'est pas pour les unir à son corps.

Tout cela convient aux justes, et ne convient point aux méchants; et tout cela s'appelle *manger* dans un sens métaphorique et spirituel. Car tirer une force et une nourriture spirituelle du corps de Jésus-Christ, c'est le manger. Recevoir le corps de Jésus-Christ jusqu'à la participation de son esprit, c'est encore le manger en ce sens. S'unir au corps de Jésus-Christ par amour, c'est le manger. S'incorporer dans le corps mystique de Jésus-Christ par le moyen de l'Eucharistie, c'est le manger; et c'est même manger, au même sens, ce corps mystique dont il est le chef, et qui le comprend; et par conséquent les justes mangent le corps de Jésus-Christ en plusieurs manières dont les méchants ne le mangent pas. Et lorsqu'on restreint le terme de *manger* à ces manières, on doit dire que les justes le mangent, et que les méchants ne le mangent pas.

C'est ce qui fait que S. Augustin, après avoir joint les justes aux méchants dans la manière commune de recevoir le corps de Jésus-Christ, attribue ensuite aux seuls justes une certaine manière de le recevoir, qui ne convient point aux méchants. *Dirons-nous*, dit-il (serm. 2, de Verb. Dom.), *que ceux qui mangent cette chair et boivent ce sang avec un cœur hypocrite, ou qui deviennent ensuite apostats, demeurent en Jésus-Christ, et Jésus-Christ demeure en eux? Mais c'est qu'il y a une certaine manière de manger cette chair et de boire ce sang, dont il est vrai de dire que celui qui mange cette chair et boit ce sang demeure en Jésus-Christ, et Jésus-Christ en lui. Il n'est donc pas vrai que tous ceux qui mangent la chair de Jésus-Christ et boivent son sang, demeurent en lui et lui en eux; et cela n'est vrai que de ceux qui le font d'une certaine manière qu'il avait en vue.*

Or comme cette *certaine manière* ne convient qu'aux bons en qui Jésus-Christ demeure, et non aux méchants en qui Jésus-Christ ne demeure pas, il n'y a nulle contradiction à dire que les méchants mangent le corps de Jésus-Christ et qu'ils ne le mangent pas. Car il est vrai qu'ils le mangent de cette manière commune aux bons et aux méchants; et il est encore vrai qu'ils ne le mangent pas de cette manière particulière aux bons, dont les méchants sont exclus.

Quand il sera donc question de ces manières particulières aux bons, on dira toujours que les méchants ne le mangent point.

Et comme ce sont ces manières particulières aux bons qui rendent la réception du corps de Jésus-Christ vraiment utile, il est naturel d'exhorter les fidèles à ne se pas contenter de la réception et de la manducation commune; mais de tendre à la manducation qui est propre aux justes, et qui ne convient point aux méchants, comme étant la fin et la vérité figurée par la manducation corporelle. Car nous ne recevons Jésus-Christ dans nos corps qu'afin de le recevoir dans nos âmes, et de tirer de lui une force et une vigueur spirituelle.

C'est ce qui fait que S. Augustin, après avoir enseigné dans un excellent sermon (Ibid.) que *notre divin Rédempteur nous a parlé dans le sixième chapitre de S. Jean du prix de notre rançon, qui est son sang;* après nous avoir assuré que *ce corps est notre viande, et ce sang notre breuvage;* après nous avoir dit que *les fidèles reconnaissent dans ces paroles le sacrement de l'Eucharistie, et que les catéchumènes n'y entendent rien:* « *Sacramentum fidelium agnoscunt fideles, audientes autem quid aliud quàm audiunt* »; ce qui marque qu'il ne prétendait pas qu'elles signifiassent une simple manducation spirituelle du corps de Jésus-Christ, puisque les catéchumènes en sont aussi capables que les fidèles, et qu'il aurait été ridicule de supposer qu'aucun d'eux n'avait assez d'esprit pour pénétrer une métaphore comme celle-là, qui ne dépendait d'aucune connaissance qu'ils n'eussent pas; après avoir dit encore que Jésus-Christ, pour apaiser le scandale de ses disciples, qui croyaient qu'il dût couper sa chair en morceaux, leur parla de son ascension, afin qu'il vissent, non qu'étant dans le ciel il ne pourrait être mangé sur la terre, mais que *montant au ciel tout entier, il ne serait point consumé* par ceux qui le mangeraient; « *Certè qui integer ascendere potuit, consumi non potuit;* » après tout cela, dis-je, comme l'on doit rapporter toute les instructions dogmatiques à l'édification de la piété, il finit ce discours par ces belles paroles: *Que ceux qui mangent ce corps, le mangent; que ceux qui boivent ce sang, le boivent; qu'ils en aient une faim et une soif ardente; qu'ils mangent la vie, qu'ils boivent la vie.* MANGER DE CETTE SORTE, C'EST ÊTRE NOURRI; *mais l'on se nourrit en sorte que ce dont on se nourrit ne diminue point. Boire en cette manière n'est autre chose que vivre. Mangez donc la vie, et buvez la vie, vous aurez la vie, et la vie ne laissera pas de demeurer entière.*

J'ai traduit que *ceux qui mangent ce corps le mangent, manducent qui manducant;* parce qu'il est visible que le nom gouverné par ce verbe *manger*, qui n'est pas là exprimé, se doit prendre de la période précédente, où les mots de corps et de sang de Jésus-Christ se rencontrent. *Ergo et de corpore et sanguine suo dedit nobis salubrem refectionem, et tam magnâ brevitate solvit de suâ integritate quæstionem.* Ainsi voilà deux manières de manger le corps de Jésus-Christ, qui sont exprimées par ces paroles: *Manducent ergo qui manducant;* l'une commune aux bons et aux méchants; l'autre particulière aux bons. S. Augustin définit ensuite quelle est cette manière propre aux bons, à laquelle il exhorte tous les fidèles, et il déclare que c'est celle, où, par le mot de *manger*, on entend être nourri: *Illud manducare refici est.* On ne doit donc pas s'étonner qu'après avoir ainsi défini cette sorte de manducation, il la rende particulière aux bons; car il est très-vrai qu'il n'y a que les bons qui soient nourris du corps de Jésus-Christ. Et jusqu'ici il n'y a rien dans ce passage qui ne soit contraire aux calvinistes. Mais voici ce qu'ils croient décisif pour eux. C'est que S. Augustin ayant dit ensuite que cette nourriture consiste à tirer sa vie du

corps de Jésus-Christ, il ajoute ce paroles, pour marquer quand cela arrive : *Le corps et le sang de Jésus-Christ*, dit-il, *seront alors la vie de chacun. Si l'on mange et si l'on boit spirituellement dans la vérité même ce que l'on prend en sacrement (ou dans le sacrement) visiblement. Car nous avons ouï dire au Seigneur : C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne profite de rien.*

M. Claude, qui est un homme de conclusions plutôt que de preuves, a cru qu'il lui suffisait de dire sur ce passage que l'on y voit que les deux manières de manger que S. Augustin établit, l'une en sacrement visiblement, l'autre dans la vérité même spirituellement, sont les mêmes que celles que les calvinistes admettent, et qui sont incompatibles avec la réalité que Rome enseigne. Et qui voudrait imiter son procédé, on n'aurait qu'à dire simplement le contraire de ce qu'il avance ; mais parce qu'on ne termine rien en agissant de la sorte, il vaut mieux examiner les raisons qu'Aubertin en apporte au lieu de lui.

Ce ministre, pour prouver que ces paroles combattent la doctrine des catholiques, propose d'abord deux arguments aussi rares en absurdités qu'on en puisse voir. Telle, dit-il, qu'est la nourriture dont S. Augustin parle, telle est la manducation. Or S. Augustin parle d'une nourriture spirituelle. Donc il parle de la manducation de l'âme, et non de celle du corps. Mais à quoi pensait-il en proposant cet argument, et contre qui disputait-il ? Qui doute que S. Augustin ne parle en cet endroit d'une manducation spirituelle, qui ne convient qu'aux justes seulement ?

Mais la question est s'il n'y en a point aussi une autre, et si S. Augustin ne la marque pas clairement par ces paroles : *Que ceux qui mangent le corps de Jésus-Christ le mangent ;* ce qui veut dire que ceux qui le mangent corporellement le mangent aussi spirituellement. La question est, s'il ne la marque point par ce lieu de l'Évangile qu'il cite : *C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne profite de rien.* Car l'appliquant à ceux qui communient, et qui n'en reçoivent point de fruit, il suppose visiblement qu'ils reçoivent la chair de Jésus-Christ, quoiqu'ils ne reçoivent pas son esprit ; puisque s'ils ne la reçoivent pas, on n'aurait pas sujet de dire d'eux que la chair ne leur sert de rien.

Le deuxième argument est de même force. *Manger*, dit-il, selon S. Augustin, *c'est se nourrir ; or les méchants ne sont point nourris ; donc ils ne mangent pas.* Eh quoi ! ce ministre ignorait-il encore que les catholiques reconnaissent qu'il y a plusieurs sens selon lesquels les méchants ne mangent point le corps de Jésus-Christ ? Que c'en est un entre autres, quand on définit le mot de manger par celui d'être nourri ? Mais il se trompe grossièrement, s'il s'imagine que ce soit l'unique sens de ce mot, et que S. Augustin le prenne toujours de la sorte. Par exemple dans le commencement du passage : *Manducent ergo qui manducant*, qui traduirait que ceux qui se nourrissent se nourrissent, attribuerait à S. Augustin un sens ridicule ; la répétition de ce terme faisant voir qu'il est pris nécessairement en deux sens différents, et que l'on peut manger en une manière sans manger en l'autre. Ainsi, comme il est très-vrai que S. Augustin marque dans ce passage un sens du mot de manger qui ne convient point aux méchants, il est très-vrai aussi qu'il en marque un qui leur convient. Et il n'y a qu'à examiner ce qu'enferme celui qui est commun et aux uns et aux autres.

Ces deux arguments étaient donc indignes d'être proposés par un homme de sens. Et il se trouvera encore par l'examen du troisième que ce n'est qu'un pur sophisme, quoiqu'il ait plus de couleur. Il est fondé sur ce que S. Augustin oppose, dit Aubertin, *manger la chair* IN SACRAMENTO, à ce qu'il appelle *la manger* IN IPSA VERITATE. *Par conséquent*, dit-il, *la manger* IN SACRAMENTO *n'est pas la manger réellement, mais seulement en signe.* Il veut fortifier ce sens par quelques passages, où il paraît que S. Augustin prend ce mot *in sacramento*, appliqué aux sacrements de l'ancienne loi, simplement pour *en signe*, avec exclusion de la vérité. Mais je dis que tout cela n'est qu'un pur sophisme, par plusieurs raisons.

La première, parce qu'il est certain que le mot de sacrement est de telle nature, qu'il est tantôt pris pour un pur signe, et tantôt pour un signe joint à la réalité, selon les opinions dont l'esprit est prévenu ; de sorte que ce n'est point du tout par le sens précis de ce terme qu'il faut juger de celui d'un auteur qui s'en sert, mais par la connaissance de sa doctrine sur le sujet dont il parle. Ainsi parce qu'il est certain que S. Bernard croyait la présence réelle, et tenait pour hérétiques ceux qui la niaient, quand il dit, dans le sermon qu'il a fait sur S. Martin, que *la vraie substance de Jésus-Christ nous est aussi présente, et qu'il est indubitable que c'est dans le sacrement*, « *haud dubium quin in sacramento ;* » il est certain qu'il entend, non qu'elle est présente en signe, mais qu'elle est réellement contenue dans le sacrement.

De même parce qu'on ne doute point que Geoffroi de Vendôme ne fût aussi dans cette doctrine, quand il dit (in opere de Corpore et Sanguine Domini), en empruntant les termes de S. Augustin, que *personne ne craigne de dire que cette chair est devenue la chair propre et naturelle de Jésus-Christ, qu'on le croie en le disant, et qu'on la prenne en le croyant non seulement dans le sacrement*, IN SACRAMENTO, *ce que plusieurs impies font aussi, mais jusqu'à la participation de l'esprit ;* les calvinistes ne nieront pas qu'il ne suppléât au sens précis de ce terme *in sacramento*, et qu'il n'entendît un sacrement qui contenait réellement le corps de Jésus-Christ.

Ainsi quand l'auteur du commentaire sur les Épitres de S. Paul, attribué à S. Anselme, emploie ce même passage de S. Augustin dont il s'agit, et qu'il dit : *C'est ce qui arrivera si l'on mange et si l'on boit dans la vérité spirituellement ce que l'on reçoit visiblement en sacrement*, il est encore indubitable que par

ce terme *in sacramento* cet auteur entend un sacrement qui contient le corps de Jésus-Christ. Car il enseigne un peu après que *le pain que l'on divise à plusieurs est le vrai corps du Seigneur.* « *Panis quem multis dividimus est verum corpus Domini.* »

Ainsi quand le même auteur, empruntant les paroles de S. Jérôme, dit (Comm. sur S. Matth.) qu'au lieu de la chair et du sang de l'Agneau il a substitué le sacrement de son corps et de son sang, on ne saurait douter qu'il n'entende un sacrement qui contient réellement le corps de Jésus-Christ. Et ce qui est remarquable, c'est que les mêmes auteurs qui entendent quelquefois par le mot de *sacrement* un signe joint à la vérité, quand la matière dont ils parlent les y porte, n'entendent d'autres fois qu'un pur signe, quand elle ne les y porte pas.

Ainsi Robert Pullus, comme nous avons remarqué ailleurs, qui supplée plusieurs fois au mot de sacrement, quand il entend l'Eucharistie par ce terme; c'est-à-dire, qui conçoit par ce mot non un pur signe, mais un sacrement qui renferme le corps de Jésus-Christ, entend par ce même mot un pur signe quand il l'applique aux anciennes figures du corps de Jésus-Christ que Dieu avait établies dans l'ancienne loi. *Il y a donc eu*, dit-il (part. 8, c. 1), *des sacrements du corps et du sang du Seigneur qui ont précédé parmi l'ancien peuple, et ils ont eu, pour ceux qui croyaient, la même utilité que nos sacrements, non que la figure puisse avoir la force de la chose même, mais parce qu'il a plu à Dieu, qui peut tout, de leur donner alors par la figure, ce qu'il lui plaît de nous donner par la vérité.*

Tous les catholiques en font de même, et prennent ce terme au même sens, quand ils parlent de ce qui regarde l'ancienne loi. Mais cela ne conclut nullement que quand ils l'appliquent à l'Eucharistie, ils l'entendent aussi d'un signe exclusif de la vérité. Ainsi il faudrait avoir prouvé que S. Augustin ne croyait pas la présence réelle, avant que de pouvoir rien conclure de ce terme ; puisqu'il est certain que s'il l'a crue, il s'en est servi en y suppléant ce que tous les catholiques y suppléent ; et le supposer sans le prouver, c'est justement le sophisme qui s'appelle dans l'École pétition de principe.

Mais, dit Aubertin, il oppose *in sacramento* à *in ipsâ veritate*. Et, par conséquent, comme *in ipsâ veritate* signifie réellement, *in sacramento* exclut la réalité.

On peut faire trois réponses à cette objection, qui font voir toutes trois combien il est injuste de faire tant valoir une objection si vaine. La première est que S. Augustin n'oppose pas seulement en cet endroit ces mots *in sacramento* à ceux de *in ipsâ veritate*, mais qu'il oppose toute l'expression *sumere in sacramento* à l'autre expression, *manducare spiritualiter in ipsâ veritate*. Il entend par la première recevoir corporellement Jésus-Christ dans le sacrement. Il entend par la dernière s'en nourrir selon l'esprit dans la vérité ; c'est-à-dire, dans la vérité figurée par la manducation corporelle. Recevoir Jésus-Christ dans le sacrement, ce n'est pas, absolument parlant, s'en nourrir dans la vérité, parce que cette réception n'est elle-même que la figure de la nourriture spirituelle. Mais le recevoir spirituellement, c'est le recevoir dans la vérité même, parce que c'est ce qui est figuré par la réception corporelle.

Le second sens est que quoique ces mots *in sacramento* signifient *dans un sacrement contenant Jésus-Christ*, ils ne laissent pas d'être opposés à ceux de *ipsa veritas*, qui signifient la vérité du corps et du sang de Jésus-Christ toute pure et sans figure ni voile, parce que, comme dit Paschase (de Corp. et sang. Dom., c. 9), *ce qui est caché dans l'Eucharistie n'est point figuré, mais la vérité pure :* « *Totum veritas et nullatenùs adumbratio quod intrinsecùs percipitur.* » La manducation extérieure se termine au sacrement qui contient Jésus-Christ. Ainsi par cette manducation on reçoit bien Jésus-Christ, mais Jésus-Christ voilé sous des énigmes et des ombres dont il est enveloppé, comme parle S. Denis. La manducation spirituelle au contraire ne se termine point au sacrement ; elle va chercher Jésus-Christ en lui-même sous le voile ; elle se nourrit de lui-même sans figure et sans sacrement, *in ipsâ veritate ;* parce qu'elle a pour objet unique ce qui est caché dans l'Eucharistie qui est purement vérité, et nullement figure. Jésus-Christ n'est voilé dans l'Eucharistie qu'aux sens ; il ne l'est point à la foi.

S. Augustin a donc raison de dire que le corps et le sang de Jésus-Christ feront notre vie, si nous mangeons et buvons spirituellement dans la vérité même ce que nous recevons visiblement dans le sacrement ; c'est-à-dire, si nous ne nous contentons pas de le recevoir extérieurement dans le sacrement, mais que nous percions par l'esprit jusqu'à la vérité qu'il cache, et que nous nous nourrissions de cette vérité toute pure.

Les méchants le reçoivent dans le sacrement, mais ils n'ont point de foi qui perce le voile. Ils ne trouvent point Jésus-Christ, ils ne s'attachent point à lui, ils ne s'en nourrissent point. Et si les bons le reçoivent comme les méchants sous le voile du sacrement, ils n'en demeurent pas là néanmoins, ils ne s'arrêtent point au voile ; ils découvrent Jésus-Christ même, ils se nourrissent de lui-même dans la vérité. On reçoit corporellement le sacrement contenant la vérité ; mais on n'est nourri spirituellement que de la vérité même.

C'est dans ce même sens que Pachymère (in c. 3, de ecc. Hier.), commentateur de S. Denis, dans le même lieu où il dit que *les symboles sont changés au corps et au sang de Jésus-Christ*, ne laisse pas de dire qu'au lieu que plusieurs s'arrêtent aux seuls symboles, ne pouvant *s'élever plus haut, le pontife s'élève jusqu'aux prototypes ; c'est-à-dire, au précieux corps et au précieux sang de Jésus-Christ, croyant que les symboles proposés ont été changés en ces prototypes.* Car cette contemplation que Pachymère décrit, par laquelle

le pontife s'élève jusqu'aux prototypes, c'est l'action de la foi qui découvre la vérité même. Mais bien loin que cette foi exclue, selon Pachymère, la créance de la présence réelle et de la transsubstantiation, c'est de là même qu'elle naît : Πιστεύων ὅτι τὰ προκείμενα εἰς ἐκεῖνα μετεβλήθησαν ἀτῷ γίῳ καὶ πανούργῳ Πνεύματι; croyant, dit-il, que les dons proposés ont été changés au corps et au sang de Jésus-Christ par le Saint-Esprit qui opère toutes choses.

Quelle difficulté y a-t-il donc dans ce passage, en le prenant auquel on voudra de ces deux sens? Et qui est-ce qui nous empêche de l'y prendre? N'est-ce pas un discours raisonnable, que de dire que le corps et le sang de Jésus-Christ ne sont la vie de ceux qui les reçoivent que lorsqu'ils ne se contentent pas de les recevoir simplement dans le sacrement, mais qu'ils se nourrissent de la vertu de ce corps et de ce sang que la foi leur découvre, et qu'ils en tirent la nourriture spirituelle, qui est la vérité figurée par la réception du sacrement? Et ce discours, raisonnable sans doute, et qui ne blesse en rien la doctrine des catholiques, ne peut-il pas être exprimé par les termes de S. Augustin : *Tunc vita unicuique erit corpus et sanguis Christi, si quod in sacramento visibiliter sumitur, in ipsâ veritate spiritualiter manducetur, spiritualiter bibatur.*

Mais le troisième sens doit être d'autant moins suspect aux calvinistes, qu'il est pris en quelque sorte d'eux-mêmes, et de la comparaison qu'Aubertin et M. Claude font d'un passage tiré de la Cité de Dieu avec celui dont il s'agit. Voici quel est ce passage. *Ces paroles de Jésus-Christ*, dit S. Augustin (de Civit. Dei, l. 21, c. 25) : « *Celui qui mange ma chair et boit « mon sang demeure en moi et moi en lui,* » *nous font voir ce que c'est que de manger la chair de Jésus-Christ non en sacrement seulement,* SACRAMENTO TENUS, *mais en effet,* SED REIPSA *ou* REVERA, comme il est dit en un autre endroit du même chapitre. On accorde donc aux calvinistes, selon ce troisième sens, que c'est la même chose de recevoir *en sacrement, in sacramento,* comme il est dit dans le passage du sermon dont il s'agit, que de recevoir *sacramento tenùs, in solo sacramento,* comme S. Augustin parle dans ce chapitre de la Cité de Dieu. On convient encore que c'est la même chose de dire recevoir *in ipsâ veritate,* comme il parle en un endroit de ces passages, que de dire recevoir et manger *reverà, reipsà,* comme il parle dans les autres. Mais je dis qu'il faut apprendre de S. Augustin même ce que c'est, selon lui, que de recevoir *reipsà.*

On ne saurait proposer une condition plus juste. Cependant, pourvu qu'on l'observe, il ne restera pas une ombre de difficulté dans ces passages.

Il faut seulement se souvenir que, selon S. Augustin, le principal rapport de l'Eucharistie, comme sacrement, est au corps mystique de Jésus-Christ; c'est-à-dire, à la société de tous les fidèles, et que, dans la doctrine de ce Père, c'est ce rapport du pain et du vin au corps mystique qui a fait que Jésus-Christ les a choisis pour la matière de son sacrement. Il faut encore savoir que l'effet principal de l'Eucharistie, c'est de nous incorporer au corps mystique de Jésus-Christ; c'est ce qui fait que S. Augustin s'écrie dans le vingt-sixième traité sur S. Jean : *O sacrement de piété! O signe d'unité! O lien de charité, où celui qui désire de vivre trouve ce qui le fait vivre! Qu'il s'en approche, qu'il croie, qu'il soit incorporé, afin qu'il soit vivifié.*

L'effet de l'Eucharistie est donc de nous incorporer à Jésus-Christ. Et elle le fait en deux manières; premièrement par la communication de l'esprit de Jésus-Christ; car c'est être du même corps, que d'être animé et de vivre par le même esprit. Secondement, par le corps même de Jésus-Christ, qui lie tous les justes qui le reçoivent, et qui en fait un même corps. C'est ce que les Pères nous enseignent expressément. *Afin*, dit S. Cyrille (in Joan.), *que nous fussions réduits en unité, et avec Dieu même et entre nous, quoique séparés d'âme et de corps par la distinction qui se conçoit entre nous, le Fils unique de Dieu a trouvé un moyen qui est une invention de sa sagesse et un conseil de son Père. Car unissant dans la communion mystique tous les fidèles par un seul corps qui est le sien propre, il en fait un même corps et avec lui, et entre eux. Aussi qui pourrait les diviser, et rompre l'union naturelle qu'ont entre eux ceux qui sont liés avec Jésus-Christ en unité par ce corps unique? Si nous participons donc tous à un même pain, nous ne faisons tous qu'un corps, parce que Jésus-Christ ne peut être divisé. C'est pour cela que l'Église est appelée le corps de Jésus-Christ, et que nous en sommes nommés les membres, selon S. Paul; car nous sommes tous unis à Jésus-Christ, par son saint corps, recevant dans nos propres corps ce corps unique et indivisible; ce qui fait que nos membres lui appartiennent plus qu'à nous.*

Et au livre douzième, expliquant cet endroit de l'Évangile où il est dit que les soldats divisèrent les habits de Jésus-Christ en quatre parties, mais qu'ils ne divisèrent point sa tunique, il dit que *les quatre parties de ce monde ont obtenu par sort, et qu'elles possèdent sans division, le saint vêtement du Verbe; c'est-à-dire, son corps, parce que le Fils unique, quoique distribué à tous les fidèles particuliers, et sanctifiant l'âme et le corps de chacun d'eux par* SA PROPRE CHAIR, *est néanmoins entier et sans division en tous, parce qu'il est un partout, et que, comme dit S. Paul, il ne peut être divisé.*

Il dit la même chose dans le livre quatrième contre Nestorius, et il en conclut que c'est par l'indivisibilité de ce corps que les fidèles sont réunis en un même corps. *Le corps de Jésus-Christ qui est en nous, et qui n'est en aucune sorte divisé, nous réduit*, dit-il, *à l'unité.* Enfin c'est ce qui est encore clairement enseigné par S. Chrysostôme (hom. 24 in 1 Epist. ad Cor.). *Qu'est-ce que le pain*, dit-il? *C'est le corps de Jésus-Christ. Et que deviennent ceux qui le prennent? Le corps de Jésus-Christ; non plusieurs corps, mais un seul corps. Car comme le pain est composé de plusieurs grains telle-*

ment unis ensemble, que les grains ne paraissent plus du tout; et que quoiqu'ils subsistent encore, toute la distinction néanmoins en est cachée : ainsi nous sommes unis et entre nous et avec Jésus-Christ. Car vous n'êtes pas nourris, vous d'un corps, et celui-là d'un autre; mais vous êtes nourris d'un même corps.

L'incorporation au corps mystique de Jésus-Christ est donc le propre effet de l'Eucharistie, mais ce n'est qu'en ce que l'Eucharistie est le corps même de Jésus-Christ. Ce corps étant reçu dans les fidèles, les lie ensemble, et par sa propre unité, et par celle de son Esprit. Il peut bien être présent dans les méchants; mais il n'y est jamais présent comme lien d'unité, comme se les associant, parce qu'il ne lie à soi que ceux à qui il communique son Esprit. Ainsi ce grand effet d'être incorporé au corps de Jésus-Christ par l'union réelle avec son corps naturel, qui nous communique son Esprit, ayant été considéré par S. Augustin comme l'effet principal de l'Eucharistie, il a cru le devoir exprimer par les termes de *manger le corps de Jésus-Christ réellement*. Ceux qui le mangent en sorte qu'ils soient incorporés, le mangent, selon ce saint, *reipsà, reverà*. Ceux qui le mangent sans cette incorporation, ne le mangent que *sacramento tenùs*, ou *solo sacramento;* c'est-à-dire qu'ils reçoivent le sacrement de l'incorporation sans recevoir l'incorporation; qu'ils reçoivent Jésus-Christ dans un sacrement qui signifie l'association à son corps, mais qu'ils ne sont point associés à son corps. Ainsi ces mots *in sacramento* signifieront dans ce sens un signe exclusif, non du corps naturel de Jésus-Christ, mais de l'incorporation au corps mystique, qui est, selon S. Augustin, la chose signifiée par le sacrement.

Cela paraît clairement par plusieurs autres lieux des ouvrages de ce même Père. Car c'est dans ce sens qu'il dit au même chapitre : *Celui qui est dans l'unité de ce corps, c'est-à-dire dans la société des membres de Jésus-Christ, duquel corps les fidèles reçoivent le sacrement en communiant; c'est de celui-là qu'on doit dire qu'il mange véritablement le corps de Jésus-Christ, qu'il boit son sang.* C'est-à-dire, que les autres ne mangent pas ce corps, et ne boivent pas ce sang véritablement. C'est dans ce sens qu'il assure encore qu'*on ne doit pas dire que ceux-là mangent le corps de Jésus-Christ, qui ne sont pas dans le corps de Jésus-Christ.* C'est dans ce sens qu'il dit de tous les méchants, qu'*il ne faut pas dire qu'ils mangent le corps de Jésus-Christ, parce qu'ils ne doivent pas être comptés au nombre de ses membres.* Enfin c'est dans ce sens qu'il dit ce qu'en rapporte Aubertin. *Par ces paroles*, dit-il : *Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui, Jésus-Christ fait voir ce que c'est que manger son corps et boire son sang, non quant au sacrement, mais dans la vérité; non sacramento tenùs, sed reipsà.* Car manger le corps et boire le sang de Jésus-Christ en cette manière, c'est demeurer en Jésus-Christ afin qu'il demeure en nous. Et parce que c'est par cette demeure de Jésus-Christ en nous et de nous en lui qu'il nous rend ses membres, il conclut de là que ceux qui ne sont pas les membres de Jésus-Christ ne demeurent point en lui. *Non itaque manent in Christo qui non sunt membra ejus.*

Il paraît donc clairement que quand S. Augustin dit que les méchants ne mangent point le corps de Jésus-Christ *reverà*, il veut dire qu'ils ne demeurent point en lui, qu'ils ne sont point incorporés; et que quand il dit des mêmes méchants qu'ils le reçoivent *sacramento tenùs, in solo sacramento*, il ne veut dire autre chose, sinon qu'ils ne reçoivent que le sacrement de l'incorporation, sans recevoir l'incorporation. Et c'est encore ce qu'il exprime dans le vingt-sixième traité sur S. Jean, quand il dit : *Le sacrement de cette chose*, c'est-à-dire, *de l'unité du corps et du sang de Jésus-Christ, est préparé sur la table du Seigneur, et il en est pris par quelques-uns pour la vie, et par les autres pour leur propre perte, en certains lieux, tous les jours, et en d'autres dans certains intervalles de jours. Mais la chose de ce Sacrement est toujours cause de vie, et jamais de mort, à celui qui y participe.* Et plus bas, expliquant ces paroles : « *Ma chair est vraiment viande, et mon sang est vraiment breuvage.* » *Les hommes*, dit-il, *ayant pour but dans le manger et le boire de n'avoir plus de faim ni de soif, ils ne peuvent attendre véritablement cet effet que de cette viande et de ce breuvage, qui rend immortels et incorruptibles ceux qui les prennent. Et cette viande et ce breuvage sont la société des saints, où il y aura une paix entière, et une unité pleine et parfaite.*

Mais pour bien entendre cette doctrine de S. Augustin, il ne faut pas prendre l'explication qu'il donne ici à ces paroles, *caro mea verè est cibus*, comme entièrement allégorique, et comme n'ayant rien de commun avec la participation au corps naturel de Jésus-Christ par l'Eucharistie. Car encore qu'il en parle obscurément, parce que la présence des non-initiés, comme il le marque dans ce sermon même, l'obligeait à une grande retenue à l'égard de ce mystère, il est clair néanmoins en joignant les principes de sa doctrine avec celle des autres Pères, que quand il parle de la société des saints, comme d'une viande et d'un breuvage, il entend la participation ou l'incorporation à cette société, et qu'il veut que la réception de l'Eucharistie soit le moyen de cette incorporation. Or elle ne l'est, selon les Pères, que parce que nous y recevons le corps même de Jésus-Christ, qui nous unit à son corps mystique, et par son corps naturel et par son Esprit. Ainsi les ministres se trompent dans l'intelligence de ces paroles de S. Augustin, et à l'égard des bons et à l'égard des méchants. Ils se trompent à l'égard des bons, en s'imaginant que ces paroles, *manger le corps de Jésus-Christ véritablement, spirituellement, dans la vérité*, que ce Père rend particulières pour les justes, n'enferment point, selon lui, la présence réelle et corporelle du corps de Jésus-Christ dans ces justes. Car encore que ces paroles signifient précisément, selon le sens de S. Augustin, l'incorporation au corps mystique, et la participation à l'Es-

prit de Jésus-Christ qui nous rend membres de ce corps, elles enferment néanmoins la présence réelle par une conséquence nécessaire, parce que le moyen ordinaire de cette communication du S.-Esprit et de cette incorporation, est, selon les Pères, la présence réelle du corps de Jésus-Christ dans les nôtres.

Ils se trompent à l'égard des méchants, en s'imaginant que S. Augustin les exclut de toute participation à la chair et au sang de Jésus-Christ, parce qu'il dit qu'ils ne mangent le corps de Jésus-Christ qu'*in sacramento*, ou *sacramento tenùs*. Car il est visible que par ces mots, *in sacramento*, ou *sacramento tenùs*, il ne les exclut que de l'incorporation à Jésus-Christ et de la réception de son Esprit, qui nous fait membres de son corps, puisque c'est cette incorporation qu'il entend par les mots de manger le corps de Jésus-Christ *in veritate, reverà, reipsà*; mais quand il s'agit de la seule participation réelle de la chair de Jésus-Christ, il joint les méchants aux justes. Et c'est ce qu'il marque clairement par la conclusion qu'il tire de tout ce discours en ces termes : *Que tout cela nous serve, mes chers frères, afin que nous ne mangions pas la chair de Jésus-Christ et buvions son sang seulement dans le sacrement*, TANTUM IN SACRAMENTO ; *ce qui est commun à plusieurs méchants; mais que nous mangions sa chair et buvions son sang jusqu'à la participation de l'Esprit, afin que nous demeurions dans le corps de Jésus-Christ comme ses membres, et que nous soyons animés par son Esprit.*

Ce passage éclaircit admirablement toute la doctrine de S. Augustin à l'égard des justes et des méchants, et le rend parfaitement conforme aux autres Pères. Ce que les justes ont par-dessus les méchants, selon lui, ce n'est pas de manger la chair de Jésus-Christ, mais de la manger *usque ad participationem Spiritûs*. Et par conséquent les méchants, selon lui, mangent la chair et boivent le sang, quoique sans participer à son Esprit. Autrement les justes seraient doublement distingués d'eux, en ce qu'ils participent à son Esprit, et en ce qu'ils participent à sa chair ; au lieu que S. Augustin ne reconnaît qu'une seule distinction, qui est qu'ils participent à l'Esprit de Jésus-Christ, et que les méchants ne le font point. La manducation des justes, selon S. Augustin, enferme la participation à l'Esprit de Jésus-Christ, et cette participation à la chair et à l'Esprit de Jésus-Christ nous fait membres de son corps mystique. Ainsi comme elle est infiniment différente de celle qui convient aux méchants, on ne doit pas s'étonner s'il dit qu'ils ne mangent que dans le sacrement, parce qu'ils ne reçoivent point cette incorporation, quoiqu'ils reçoivent le sacrement qui en est le signe.

Voilà quelle est la doctrine de S. Augustin sur le sujet de la manducation du corps et du sang de Jésus-Christ. Et les ministres n'y trouvent tant de ténèbres, que parce qu'ils ne veulent pas, comme l'équité le demande, joindre ensemble tous ces principes, et considérer cette manducation par rapport à la raison, à la doctrine de ce Père, et à celle de tous ceux de son siècle, dont on ne doit point le séparer.

On pourrait produire encore quantité d'autres passages de ce saint docteur ; mais comme ils ne disent visiblement que la même chose que ceux que nous venons d'éclaircir, et qu'ils ne contiennent aucune difficulté particulière, il serait inutile de s'y arrêter.

CHAPITRE X.

Qu'il est naturel que l'on dise, suivant la doctrine de la présence réelle, que Jésus-Christ est présent sur la terre et absent de la terre.

La conséquence la plus immédiate de la doctrine de la transsubstantiation, c'est que Jésus-Christ est présent sur la terre et parmi nous ; mais comme cette doctrine n'exclut pas toute sorte d'absence, elle ne doit pas exclure non plus toutes les expressions qui marqueraient qu'il en est absent. Quelque présent qu'il y soit, nos sens ne l'aperçoivent pas, et ils sont au même état à son égard, que s'il n'y était point du tout. Il est vrai que nous ne disons pas pour cela que Dieu soit absent de nous, si ce n'est par métaphore ; mais c'est d'un côté qu'il est présent partout, et de l'autre que nous savons que son être tout spirituel ne nous a jamais été ni ne nous saurait être présent d'une présence sensible. Mais quand il s'agit d'un corps, nous en parlons autrement, parce que nous connaissons une autre présence des corps. L'idée que nous en avons enferme une présence qui fait impression sur les sens, et qui s'aperçoit par les sens. Nous savons d'ailleurs que le corps de Jésus-Christ a été autrefois présent en cette manière sur la terre. Nous savons qu'il l'est maintenant aussi dans le ciel. Ainsi nous nous sentons privés d'un bien dont les hommes ne sont pas incapables, et dont ils ont en effet joui. Et cette privation s'appelle naturellement absence, puisque c'est la privation d'une espèce de présence, et de l'espèce la plus connue, et la seule dont nous ayons naturellement l'idée.

On voit déjà qu'il s'ensuit de là que les Pères ont dû dire, et que Jésus-Christ nous est présent, et qu'il est absent de nous, et que dans la doctrine de la présence réelle ces termes s'allient naturellement, quelque contraires qu'ils paraissent. Mais il est bon d'en donner d'abord des exemples dans les auteurs mêmes, qui ayant vécu depuis la naissance de l'hérésie des sacramentaires, ont été plus appliqués à éviter tous les termes dont ils tiraient avantage, et n'ont employé que ceux qui expriment si précisément les idées naturelles, qu'il était presque impossible de s'en abstenir entièrement.

Celles qui représentent Jésus-Christ comme absent de nous sont absolument de ce genre. Comme nous ne le regardons présent que dans le ciel de cette présence corporelle dont nous avons une idée distincte, nous sommes portés à nous servir d'expressions qui ne le représentent que dans le ciel, et comme absent de toute la terre.

Et l'on va voir des preuves de cette inclination dans les auteurs les plus attachés à la doctrine de

l'Église catholique telle que nous la concevons.

On ne saurait douter que S. Bernard ne soit de ce nombre, après les preuves qu'il en a données. Cependant il marque en plusieurs endroits que Jésus-Christ est absent de nous, et que nous sommes privés de sa présence corporelle. Il dit (de Ascens. serm. 2) qu'il était utile aux apôtres que la présence corporelle de Jésus-Christ leur fût soustraite : *Expediebat ut præsentiam eis substraheret corporalem.* Il dit que le S.-Esprit n'a pu descendre sur les apôtres tant que Jésus-Christ a été sur la terre ; *Christo commorante in terris Spiritus sanctus venire non potuit.* Il n'y est donc plus, diraient les ministres. Il est vrai qu'il n'y est plus de la manière que S. Bernard l'entendait. Il parle encore plus expressément de cette absence dans le premier sermon sur l'Avent. Car après avoir dit que le *Verbe est descendu du haut du ciel jusqu'aux plus basses parties de la terre*, il ajoute : *Ne faut-il donc pas nous attacher à la terre? Il le faudrait sans doute, s'il y était demeuré. Car où pourrions-nous être bien sans lui? et avec lui où pourrions-nous être mal?* Et c'est de là qu'il conclut avec l'apôtre, qu'il faut s'élever au ciel, parce que Jésus-Christ y est.

Ainsi, selon S. Bernard, il est vrai en un certain sens que Jésus-Christ n'est point demeuré sur la terre, *non perstitit in terrâ ;* et nous ne pouvons être bien, parce qu'il n'y est pas.

Mais que ne diraient point les ministres de cette division qu'il fait des avénements de Jésus-Christ? *Comme il est venu*, dit-il, *une fois dans une chair visible au milieu de la terre pour opérer le salut, il vient aussi tous les jours en esprit et d'une manière invisible pour sauver chacun de nous :* SICUT *ad operandam salutem in medio terræ venit semel in carne visibilis, ita quotidie ad salvandas animas singulorum in spiritu venit invisibilis.* N'y a-t-il donc pas, diraient-ils, une troisième manière de venir, savoir avec une chair invisible, et d'où vient que S. Bernard n'en fait point mention? Mais la réponse est bien aisée. C'est que quand on parle naturellement comme lui, on n'est point asservi aux règles du langage des ministres. On ne se croit point obligé de faire en tous lieux des divisions exactes, et de définir les termes comme les géomètres, et l'on se contente de marquer les espèces les plus communes, et qui se présentent les premières à l'esprit, soit que l'on parle, ou qu'on écrive.

Ce n'est pas le langage du seul S. Bernard. Tous ceux qui ont eu occasion de parler du même sujet sont tombés dans les mêmes expressions, par le penchant de la nature. *Puisque nous sommes privés de la présence corporelle de Jésus-Christ*, dit Yves de Chartres (serm. de Ascens.), *efforçons-nous avec toute l'ardeur de notre cœur de parvenir à l'éternelle.*

Hugues de S. Victor oppose la seule présence spirituelle à celle que Jésus-Christ nous a soustraite par son ascension, comme s'il ne reconnaissait que deux sortes de présences. *Jésus-Christ*, dit-il (in Spec. de Myst.), *a conversé avec les hommes selon sa présence corporelle, afin de les élever à la présence spirituelle, et ayant achevé son œuvre, il s'est retiré selon la présence corporelle, mais il est demeuré selon la présence spirituelle : secundùm spiritualem remansit.*

Pourquoi ne parle-t-il point de la présence sacramentale, s'il la croyait, devraient dire les ministres? Cependant il est sans doute qu'il la croyait, comme il est sans doute qu'il n'en parle pas en ce lieu-là, quoiqu'il la dût avoir d'autant plus présente à l'esprit qu'il en avait parlé dans tout le reste de ce discours. Mais c'est qu'il n'y a rien de moins naturel que cette exactitude plus que géométrique, à laquelle les ministres voudraient que tous les auteurs se fussent assujétis.

Ce langage des anciens a été suivi par les nouveaux, parce qu'il est presque impossible de ne le pas suivre. *Puisque la souveraine félicité*, dit Grenade, *consiste dans la présence du Seigneur, et que cette présence nous est ôtée dans cet exil, quels efforts ne devons-nous point faire pour y parvenir?* Et ils le suivent même dans les livres de controverse, où l'on est en quelque sorte plus sur ses gardes ; tant il s'allie naturellement avec ce que la foi nous fait croire des mystères.

Feu M. l'abbé de Bourzei, dont la capacité ne doit pas être inconnue aux ministres, qui l'ont souvent éprouvée, et de vive voix et par écrit, parle de cette sorte dans un discours qu'il adresse à M. le prince Palatin. *Jésus-Christ*, dit-il, *ravissant son propre corps aux yeux des apôtres, pour les consoler de l'éloignement de celui qu'ils allaient perdre, voulut leur en laisser un autre, mais qui fût visible et matériel, comme celui qu'il avait pris de la Vierge mère, et qu'il devait soustraire à leur vue, en le faisant monter au ciel.*

Ne serait-ce donc pas la prétention du monde la moins raisonnable, que de vouloir que la doctrine de la présence réelle ait dû empêcher les Pères d'user du même langage, et de dire que Jésus-Christ est absent de la terre, que nous sommes privés de sa présence, et qu'il s'est retiré du monde selon son humanité, en y demeurant selon sa divinité? Ne suffit-il pas qu'ils nous aient également enseigné l'une et l'autre de ces vérités, et que Jésus-Christ s'est retiré de la terre, et que nous l'avons encore sur la terre? Et le sens commun n'allie-t-il pas lui-même ces deux vérités, puisqu'il nous fait voir, d'une part, que Jésus-Christ ne nous est plus présent d'une manière visible, et, de l'autre, que c'est assez qu'il ne soit plus présent de cette sorte, pour dire en un certain sens qu'il est absent? Ne suffit-il pas que les Pères qui parlent de cette absence de Jésus-Christ, soient ceux mêmes qui enseignent le plus positivement la présence réelle, et souvent dans les lieux mêmes où ils la marquent? *Il est absent maintenant selon la chair*, dit S. Cyrille de Jérusalem (1), *et cependant il est reçu sur la main droite comme sur un trône ; il touche nos yeux, il est*

(1) Catech. 14. Illum. ; catech. 4 et 5 myst. ; in Evang. Joan. hom. 74 ; in Epist. ad Cor. hom. 24 ; de Sacerd., 3 ; in Epist. ad Eph. hom. 3 ; hom. in Epist. ad Hebr. ; hom. de Seraph.

distribué dans nos membres. Les apôtres, dit S. Chrysostôme, *n'étaient point dans l'affliction pendant que Jésus-Christ était avec eux, mais après qu'il s'en fut allé.* Il a donc quitté les apôtres, il s'en est allé; et cependant, selon ce même Père, *nous avons devant nous sur la terre ce qu'il y a de plus précieux dans le ciel, savoir le corps même du Roi. Ce corps qui est assis là-haut avec le Père éternel, est touché des mains de tous. Il est tenu pour un temps entre les mains. Celui qui est assis à la droite de son Père, est ici. Il y est véritablement présent,* καὶ γὰρ πάρεστιν ὄντως. S. Cyrille d'Alexandrie enseigne si formellement l'une et l'autre vérité de la présence et de l'absence de Jésus-Christ, que les ministres mêmes se sont partagés sur son sujet. Car comme Aubertin, qui est incapable d'être persuadé par l'évidence, ne laisse pas d'abuser contre les catholiques des passages de ce Père qui marquent l'absence de Jésus-Christ, il s'est trouvé, au contraire, d'autres calvinistes qui, n'approuvant pas la conduite de S. Cyrille contre Nestorius, ont prétendu le décrier parmi ceux de leur secte, comme enseignant clairement la présence réelle.

Ce sont les extrémités contraires où les hérétiques ont accoutumé de se jeter, en prenant pour contradictoire ce qui ne l'est pas. l'Église catholique suit un procédé tout opposé; et quand elle a des marques certaines qu'il faut prendre sans métaphore ce que les Pères enseignent, elle n'abandonne pas des vérités claires sur des apparences de contradiction qui sont si faciles à démêler. Elle reçoit donc avec soumission ce que S. Cyrille enseigne en tant de lieux, que *Jésus-Christ est en nous, dans nos entrailles, par son corps, par sa chair, par sa propre chair; qu'il entre, qu'il s'insinue et se mêle dans nos membres, qu'il nous communique la vie par son corps; qu'il est indubitable que nous ressusciterons, parce qu'il est en nous, et qu'il nous joint ensemble corporellement et spirituellement par son Esprit et par son corps*, et mille autres expressions aussi fortes, qui ne se peuvent prendre pour métaphoriques, sans renverser tout le langage humain, et par conséquent toute la foi. Et elle n'a garde d'abandonner des vérités si claires, sur le vain prétexte qu'il se trouve en d'autres endroits du même S. Cyrille, que Jésus-Christ est absent de nous, qu'il n'est plus avec nous par sa chair, et qu'il y est par son Esprit. Ce qui se trouve aussi dans plusieurs lieux de S. Augustin.

Car qu'est-ce que tous ces passages disent, que ce que nous avons vu dans ceux des auteurs postérieurs au siècle de Bérenger, que nous avons cités; comme dans le passage de Hugues de S. Victor, qui nous assure que *Jésus-Christ s'est retiré selon la présence corporelle, mais qu'il est demeuré selon la spirituelle :* SECUNDUM *præsentiam corporalem recessit, sed secundùm spiritualem remansit ?*

Il est donc ridicule de chercher des preuves contre la présence réelle dans des passages de cette nature. Que si l'on demande maintenant comment des auteurs persuadés de cette créance ont pu parler de la sorte, il est facile, comme nous avons dit, d'en chercher la raison dans la manière dont l'esprit humain conçoit ordinairement les choses. Car il faut par nécessité que les idées qu'il se forme sur l'état naturel des choses lui soient beaucoup plus présentes, que celles qu'il se forme sur ce que Dieu fait par sa toute-puissance contre les règles de la nature; parce que les premières sont sans cesse renouvelées par tous les objets; au lieu qu'il faut une application particulière de l'esprit aux vérités de la foi pour former les autres.

Or l'idée naturelle que nous avons de la présence d'un corps n'étant formée que sur l'impression que nos sens reçoivent des corps que nous appelons présents, c'est sans doute celle d'une présence sensible; et l'on est naturellement porté à considérer comme absents, les corps qui ne sont pas présents en cette manière.

Nous avons donc une pente naturelle à regarder le corps de Jésus-Christ comme absent de la terre, et à le considérer dans le ciel, où il est présent, de cette manière de présence que nous connaissons. Et pour cette présence qu'il a dans le Sacrement, comme nous n'en sommes frappés que lorsque nous l'y considérons expressément, nous ne sommes portés à en parler, que lorsque nous parlons expressément de ce mystère. Hors de là, les idées ordinaires reviennent; et comme nous en avons deux à l'égard de Jésus-Christ : l'une pour son humanité, qui est celle d'une présence sensible; l'autre pour sa divinité, selon laquelle nous concevons qu'il est partout, il n'est nullement étrange qu'il n'y ait que ces deux idées communes qui se présentent à l'esprit, et que l'on dise ainsi, que Jésus-Christ s'est retiré de ce monde selon son humanité, parce qu'il a cessé d'y être visiblement, et qu'il y est demeuré selon sa divinité.

Ce n'est pas que cette division soit exacte, puisqu'outre ces deux manières de présence, il y en a une troisième, qui est la présence invisible des corps. Mais comme c'est une présence miraculeuse, extraordinaire, incompréhensible, surnaturelle, elle n'entre pas dans les divisions où l'on ne considère que les espèces naturelles et ordinaires. Elle ne se présente pas même alors à l'esprit, si ce n'est rarement, comme elle s'est présentée à S. Ambroise, quand il a écrit (l. 5 in Evan., c. 5) : *Ni Caïphe ni Pilate n'ont pas eu la puissance de nous ravir Jésus-Christ; et nous ne pouvons jeûner, comme si on nous avait ôté notre Époux, parce que nous avons Jésus-Christ, et que nous nous nourrissons de son corps et de son sang.*

Les ministres proposent d'ordinaire contre cette doctrine un passage de S. Chrysostôme, où ils prétendent que ce saint exhorte les fidèles à chercher Jésus-Christ dans le ciel au moment même de la communion. M. Claude (2e Réponse, part. 2, c. 15) fait des merveilles sur ce passage, et comme je me suis quelque part obligé d'en parler, je prendrai cette occasion de dégager ma promesse. Voici le passage dont il s'agit : *C'est à cette union mutuelle que cette*

terrible et redoutable victime nous invite. Elle nous commande de nous approcher d'elle avec un esprit de paix, et qu'ainsi étant faits des aigles, nous nous élevions jusqu'au ciel même. Car là où sera le corps mort, là seront aussi les aigles. Il appelle son corps un corps mort, parce que s'il ne fût mort, nous ne nous serions jamais relevés. Il nous appelle aussi des aigles, parce que celui qui s'approche de ce corps doit être tout céleste, et ne plus tenir à la terre; qu'il ne doit pas se traîner ni ramper ici bas, mais se porter en haut d'un vol continuel; regarder le soleil de justice, et avoir l'œil de l'entendement clairvoyant. Car cette table est la table des aigles, et non des corneilles. Aubertin et M. Claude concluent de là que puisque S. Chrysostôme veut qu'on élève son esprit au ciel pour y chercher Jésus-Christ, il ne croyait donc pas qu'il fût sur la terre; n'y ayant point d'apparence de l'aller chercher si loin, s'il était si près.

Mais que ces raisonnements font bien voir que ces gens ne conçoivent les choses de la religion que d'une manière basse et charnelle, et qu'ils n'ont nulle part à cet esprit dont les saints ont été animés, et qui les a fait parler de cette manière! Pour faire sentir leur égarement, il n'y a qu'à demander si quand Jésus-Christ nous commandait de dire à Dieu dans la prière qu'il nous a prescrite, *Notre Père qui êtes dans les cieux*, il nous voulait faire croire qu'il n'était pas présent au milieu de nous? Si le prophète qui disait à Dieu : *J'ai élevé mon âme vers vous, Seigneur, qui habitez dans les cieux*, était persuadé que Dieu n'était que dans le ciel; et si ce serait bien raisonner que de dire sur cette prière de David, à l'imitation d'Aubertin : *Quid necesse foret è terrâ in cœlum volare, si per propriam substantiam Deum haberemus in terrâ præsentem?*

C'est par ces fausses et honteuses subtilités qu'Épiscopius et les remontrants, qui les ont tirées de l'école des calvinistes, ont depuis attaqué la plupart des mystères que leurs maîtres avaient épargnés, et entre autres la présence de Dieu dans tous les lieux du monde.

Mais pour les catholiques, ils n'ont aucune peine à résister aux uns et aux autres, et à soutenir également contre les remontrants, que ces passages qui portent à regarder Dieu comme présent dans le ciel d'une manière particulière, ne doivent point empêcher qu'on ne le croie présent partout; et contre les calvinistes, que c'est une chose très-sainte et très-conforme à la doctrine catholique d'adorer en même temps Jésus-Christ comme présent dans le ciel et sur la terre, et au même temps que l'on reçoit son corps ici bas, d'élever son esprit à ce même corps résidant à la droite de Dieu. Chaque vue a ses utilités. Si celle-ci nous remplit plus de l'admiration de sa bonté et de son humilité, l'autre nous inspire plus de respect, en nous mettant plus vivement sa majesté devant les yeux. Si l'une nous instruit davantage de ce que nous lui devons, pour avoir bien voulu demeurer parmi nous, l'autre nous détache davantage de la terre, en faisant que nous nous représentons à nous-mêmes comme éloignés et bannis de notre patrie et du bonheur où nous aspirons. Si l'une nous porte plus à l'amour, l'autre excite plus notre espérance. Et comme tous ces mouvements doivent être joints dans l'âme fidèle, l'Église en joint aussi les motifs, en portant ses enfants à considérer Jésus-Christ de cette double manière. Et c'est ce que l'église grecque fait expressément par cette prière de sa Liturgie : *Vous qui êtes assis dans le ciel avec votre Père, et qui êtes ici invisiblement avec nous, daignez par votre main puissante nous faire participants de votre corps très-pur et de votre précieux sang, et par nous tout le peuple.*

Voilà ce qu'on dirait avec raison à Aubertin et à M. Claude, quand il serait vrai que S. Chrysostôme nous aurait voulu porter à aller chercher Jésus-Christ au ciel dans l'acte même de la communion. Mais ils sont si malheureux en preuves, que quoiqu'ils n'en pussent rien conclure, il se trouve, de plus, que S. Chrysostôme ne dit rien moins que ce qu'ils lui font dire. Car il est clair qu'il n'entend point parler d'un certain acte de dévotion qui se doive pratiquer à la communion, mais d'une disposition permanente où doivent être les fidèles qui s'en approchent, et qui est fortifiée par la communion même. *Il faut*, dit-il, *que celui qui s'approche de ce corps, soit élevé, qu'il ne tienne point à la terre, qu'il ne se traîne point et ne rampe point ici bas; mais qu'il vole incessamment en haut,* ἄνω πέτεσθαι διηνεχῶς. C'est donc une disposition perpétuelle qu'il exprime, et non une action passagère. Et c'est encore ce qu'il marque bien nettement, lorsqu'il dit que *cette redoutable* HOSTIE *nous commande de nous approcher d'elle-même avec une charité brûlante qui, nous rendant des aigles, nous fasse voler dans le ciel.* Car cette charité étant une disposition permanente, elle a toujours pour effet de nous rendre aigles, et de nous élever vers le ciel; et S. Chrysostôme ne prétend pas que cela se fasse plutôt dans l'acte de la communion qu'en un autre temps. Mais cette charité, qui nous rend aigles selon lui, qui nous fait voler vers le ciel, qui nous assemble autour du corps de Jésus-Christ, nous fait trouver ce ciel et ce corps dans l'Eucharistie. Et c'est pourquoi il marque expressément que ces aigles s'assemblent à cette table : *Ce n'est pas*, dit-il, *la table des corneilles, mais des aigles*, et qu'ils s'y approchent du corps de Jésus-Christ. CELUI, dit-il, *qui s'approche de ce corps*, c'est-à-dire, du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, *doit être élevé et ne point tenir à la terre, mais voler incessamment en haut.* Il n'entend donc pas le ciel à la lettre, puisque cette terre qu'il y oppose, n'est pas la terre où nous sommes, à laquelle il est impossible que nous ne tenions point, mais les passions terrestres, dont il veut que nous soyons dégagés. Cependant c'est sur cette opposition du ciel à la terre qu'Aubertin prétend que S. Chrysostôme a voulu parler du ciel véritable : *Testatur se per cœlum locum sublimem intelligere terræ oppositum*, et qu'il prend sujet de

quereller Bellarmin, qui soutient le contraire; au lieu que c'est justement cette opposition à une terre métaphorique, qui fait voir que ce ciel n'est qu'un ciel métaphorique.

CHAPITRE XI.

Que la considération de l'Eucharistie, comme mémorial de la passion de Jésus-Christ, n'est point contraire à la présence réelle.

Il n'y aurait rien de plus aisé que de suivre dans l'examen de ce point la même méthode qu'on a suivie dans les autres; c'est-à-dire, de faire voir d'abord par l'exemple des écrivains catholiques qui ont écrit contre Bérenger, que cette vue de l'esprit qui regarde l'Eucharistie comme mémorial de Jésus-Christ crucifié, n'a rien de contraire à la foi de sa présence. Mais parce que M. Claude demeure d'accord de ce langage, et qu'il cite lui-même dans son livre contre le Père Nouet un endroit de Pierre Lombard où l'Eucharistie est appelée un sacrifice et *une oblation*, parce que *c'est la mémoire du sacrifice de la croix;* que toutes les prières de l'Église retentissent de ce terme de *mémoire*, que l'on y appelle partout l'Eucharistie *mémorial de la mort de Jésus-Christ : O memoriale mortis Domini!* que l'on y chante que *Jésus-Christ nous commande de célébrer ce mystère en mémoire de sa mort*, je crois pouvoir supposer ce langage comme autorisé par toute l'Église depuis Bérenger; et il ne reste plus qu'à demander aux ministres pourquoi il leur plaît que ces deux vues de l'esprit, dont l'une regarde l'Eucharistie comme mémoire de Jésus-Christ, et l'autre regarde Jésus-Christ comme présent, qui se sont si bien accordées depuis six cents ans dans l'esprit de tous les catholiques, ont dû se combattre nécessairement dans celui des Pères.

Je n'ai qu'à leur demander par quelle raison ils veulent bien qu'on se puisse souvenir de Dieu comme David : *Memor fui Dei, et delectatus sum;* et se servir même de toutes les images que l'on veut pour s'en renouveler la mémoire, quoiqu'il soit actuellement présent dans toutes ces images et partout; et qu'il ne soit pas permis néanmoins de se souvenir de Jésus-Christ présent d'une manière invisible dans l'Eucharistie, et de se servir de l'extérieur de l'Eucharistie pour renouveler ce souvenir?

Je n'ai qu'à leur dire, comme on a déjà fait, qu'il n'y a rien de plus visiblement contre le sens commun que ce principe imaginaire, que la mémoire suppose l'absence. Car la mémoire n'est opposée qu'à l'oubli, et nous pouvons nous souvenir de toutes les choses que nous pouvons oublier. Or nous pouvons oublier une infinité de choses présentes, parce qu'elles ne frappent pas nos sens. Nous n'oublions que trop souvent Dieu en qui nous sommes, et en qui nous vivons. Nous nous oublions nous-mêmes. Nous oublions que nous sommes environnés de démons, qui vont et viennent autour de nous, cherchant l'occasion de nous perdre. Nous oublions que les anges sont avec nous pour nous secourir. Nous oublions nos biens et nos maux, et les biens et les maux de ceux avec qui nous vivons, quoique tout cela soit présent. Et comme nous pouvons oublier les choses, nous pouvons aussi nous en souvenir; nous en avons la mémoire. Et c'est une chicanerie ridicule à Aubertin de vouloir qu'on ne puisse appliquer ce mot de mémoire à ces sortes de choses, sans le prendre en une signification impropre. Car c'est tellement sa signification naturelle, qu'il n'est pas possible de s'exprimer plus proprement. Ainsi quand quelques auteurs ont dit que la mémoire ne regarde pas les choses présentes, ils ont entendu une présence sensible et non une présence réelle. Tout ce qu'ils ont voulu dire, c'est qu'on ne se sert pas du mot de mémoire ou de souvenir, pour marquer l'application de l'esprit aux choses qui frappent les sens, que l'on ne saurait en effet oublier.

Je n'ai encore qu'à faire remarquer qu'il n'est vrai qu'une chose ne peut pas être le mémorial de soi-même, que lorsqu'elle est découverte; mais que lorsqu'elle est voilée et cachée, bien loin qu'elle ne puisse être un mémorial d'elle-même, il est impossible qu'elle ne le soit pas à l'égard de ceux qui savent qu'elle est cachée sous ce voile. Et cela est si vrai, que comme la vue de l'hostie fait ressouvenir les catholiques que Jésus-Christ est présent, elle fait aussi ressouvenir les calvinistes, qui ne le croient pas présent, que les catholiques le croient. Tant il est vrai que le voile excite naturellement la mémoire de tout ce que l'on croit qu'il couvre.

Je n'ai qu'à leur répondre que quand on veut représenter des gens en un certain état, ce n'est que le défaut de leur propre présence, qui oblige de retourner à d'autres sortes de signes.

Enfin, il n'y a qu'à proposer cinq ou six passages où les Pères en reconnaissant clairement la présence réelle, ne laissent pas de regarder l'Eucharistie comme mémorial de la Passion. En voici quelques-uns de ce genre. S. Chrysostôme, dans l'homélie 17 sur l'Épître aux Hébreux, parle en ces termes, selon que M. Claude les traduit lui-même dans son livre contre le Père Nouet : *Quoi donc! est-ce que nous n'offrons pas tous les jours? Nous offrons, il est vrai; mais nous faisons la commémoration de sa mort; et cette oblation est une, et non plusieurs. Comment est-elle une, et non plusieurs? Parce qu'elle a été offerte une fois. Celle-là a été transportée dans le saint des saints; et ceci en est une figure, et la même. Car nous offrons toujours le même Jésus-Christ : non maintenant un autre; mais toujours le même; et pour cette raison c'est un même sacrifice. Est-ce qu'il y a plusieurs Christs, parce qu'il est offert en plusieurs lieux? Non : mais c'est partout un même Jésus-Christ, qui est entier ici, et là un seul corps. En la même sorte donc qu'étant offert en plusieurs lieux, c'est un seul corps, non plusieurs : ainsi c'est un même sacrifice. Notre souverain Sacrificateur est celui qui a offert le sacrifice par lequel nous sommes purifiés, et nous offrons maintenant le même qui fut offert alors, et qui ne peut être*

consumé. Ceci se fait en commémoration de ce qui se fit alors : Faites ceci, dit-il, *en commémoration de moi. Ce n'est pas un autre sacrifice, comme ceux de l'ancien sacrificateur. Nous faisons toujours les mêmes, ou pour mieux dire, nous en faisons la commémoration.*

Les réflexions qui ont été faites sur ce passage dans le second tome de cet ouvrage (liv. 6, chap. 12, ci-dessus, part. 1 de ce vol.), prouvent manifestement que S. Chrysostôme y suppose la présence réelle, et détruit toutes les chicaneries des calvinistes. Cependant il y est dit plusieurs fois que nous faisons *la commémoration de la mort de Jésus-Christ;* que ceci *se fait en commémoration de cette mort ;* tant les Pères ont peu pensé à la contrariété prétendue que les ministres veulent mettre entre être institué pour être le mémorial de la mort de Jésus Christ, et contenir néanmoins réellement Jésus-Christ.

Il y a une difficulté de critique sur la première partie de ce passage, dans laquelle M. Claude abandonne avec raison Aubertin. Car au lieu de ces termes, *Nous offrons, il est vrai ; mais nous faisons commémoration de sa mort,* Aubertin prétend qu'on devait traduire : *Offerimus : imò memoriam facimus mortis ejus.* C'est-à-dire, selon son sens, nous offrons, ou plutôt nous faisons commémoration de sa mort. Mais la critique d'Aubertin est tout-à-fait fausse. Car la particule ἀλλὰ, dont S. Chrysostôme se sert, n'est pas destructive de ce qui est établi, comme la particule *imò,* qui substitue une nouvelle idée à la place de celle qu'elle bannit. Ainsi c'est corrompre le sens de S. Chrysostôme, que de traduire ce qu'il exprime par ἀλλὰ, par le terme *imò,* ou *potiùs autem,* comme il fait en un autre endroit.

On voit encore clairement l'union de la qualité de mémorial avec la présence réelle dans ces passages de S. Cyrille sur S. Jean : *Les paroles de l'Église étant formées, Jésus-Christ survient, et nous paraît invisiblement comme Dieu ; et visiblement par son corps, et il nous permet de toucher sa sacrée chair. Ainsi usant de la grâce que Dieu nous fait, nous approchons de lui pour participer à l'Eulogie mystique, recevant Jésus-Christ dans nos mains, croyant fermement qu'il a véritablement ressuscité son corps. Car que la communion à l'Eulogie mystique soit la confession de la résurrection de Jésus-Christ, il paraîtra facilement par les choses qu'il a dites, lorsqu'il fit par lui-même le type de ce mystère.*

Cette présence invisible de Jésus-Christ comme Dieu, que l'on ne saurait faire passer pour métaphorique, ne permet pas non plus que l'on ne prenne pour figure cette présence du corps de Jésus-Christ dont il est parlé dans ce lieu. C'est donc aussi ce Jésus-Christ, présent par son corps, qui est reçu dans les mains. Cependant, selon S. Cyrille, *cette réception est une confession de sa résurrection,* c'est-à-dire, que c'en est un mémorial.

Il y a une infinité d'autres lieux où les Pères, en même temps qu'ils établissent le plus fortement la présence réelle, ne laissent pas de reconnaître dans l'Eucharistie cette qualité de mémorial. *Nous annonçons,* dit le Concile tenu à Alexandrie contre Nestorius, *la mort qu'a soufferte selon la chair Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, et sa résurrection d'entre les morts, et son ascension dans le ciel, en célébrant dans les Églises le sacrifice non sanglant.* Voilà la qualité de mémorial bien marquée ; mais la présence réelle ne le sera pas moins par la suite du passage. *Ainsi nous approchons de l'Eulogie mystique, et nous sommes sanctifiés par la participation de la sainte chair et du précieux sang de Jésus-Christ, Sauveur de tous. Car nous ne la prenons pas comme une chair commune, à Dieu ne plaise, ni comme la chair d'un homme sanctifié, et joint au Verbe par une union de dignité ou d'habitation divine, mais comme étant véritablement vivifiante et la propre chair du Verbe.*

Les Hébreux, dit S. Augustin (contr. Faust. l. 20, 18), *célébraient par les victimes qu'ils offraient à Dieu en diverses manières, selon qu'il était convenable, la prophétie de la victime future que Jésus-Christ a offerte sur la croix ; et les chrétiens célèbrent la mémoire de ce sacrifice accompli par l'oblation sainte, et par la participation au corps et au sang de Jésus-Christ.* Ainsi, selon ce Père, c'est par l'oblation même du corps de Jésus-Christ qu'on célèbre *cette mémoire,* bien loin que la célébration de *cette mémoire* soit incompatible avec la présence de ce corps.

Si les Pères n'avaient jamais parlé que de cette sorte de la qualité de mémorial qu'ils donnent à l'Eucharistie, les ministres n'auraient-ils pas honte de s'en servir contre la présence réelle ? Mais en sont-ils plus excusables sous ombre que les Pères parlent quelquefois différemment ? Car encore qu'ils parlent de l'Eucharistie en quelques endroits comme d'un sacrifice de mémoire, sans marquer expressément la réalité, ne suffit-il pas qu'ils la marquent en d'autres, pour conclure qu'ils l'ont toujours crue ? Ne suffit-il pas qu'ils unissent quelquefois ces deux qualités, de contenir réellement Jésus-Christ, et d'être un mémorial de sa passion, pour conclure qu'elles l'étaient toujours dans leur esprit, quoiqu'ils aient été portés par des vues différentes à exprimer quelquefois l'une sans l'autre ? Car enfin, il est très-vrai que ce que les Pères ont dit plusieurs fois, ils l'ont toujours pensé. Mais il n'est pas vrai qu'ils aient dû exprimer en tous lieux tout ce qui était dans leur esprit. C'est pourquoi, quand Aubertin conclut en un endroit que Tertullien en disant que Jésus-Christ a consacré le vin en mémoire de son sang, *quòd in sanguinis sui memoriam consecravit,* n'a pu remarquer par cette expression que Jésus-Christ ait changé le vin en la substance de son sang, il tire une conclusion qui est vraie en un sens, mais inutile, et qui est très-fausse en un autre. Il est vrai que cette expression ne signifie point du tout littéralement que Jésus-Christ ait changé le vin en la substance de son sang ; mais elle n'exclut pas aussi ce changement. Or comme il y a des expressions qui contiennent la substance de la foi, et d'autres qui, sans l'exclure, renferment

d'autres circonstances des mystères, celle-ci est de ce dernier genre. Elle ne marque par elle-même, sinon que Jésus-Christ fit le vin par la consécration, le mémorial de son sang. Mais comme cette circonstance était jointe dans l'esprit des fidèles avec la substance du mystère, elle en excitait l'idée entière ; de même que quand on dit aux catholiques que Jésus-Christ fit du pain le sacrement de son corps, ils entendent qu'il en fit un sacrement qui contient son corps.

Il n'y a donc rien qui soit plus contre le bon sens que de vouloir juger de toute la doctrine des auteurs, et de toute la foi de l'Église de leur siècle, par ces expressions imparfaites, qui n'en font connaître qu'une partie. Et la justesse de l'esprit et la bonne foi veulent qu'on juge des expressions par celles où les Pères se sont expliqués plus amplement, et où ils ont réuni dans leurs discours ces diverses parties de leur doctrine qui étaient unies dans leur esprit. Que s'il n'était pas contraire à la créance que le corps de Jésus-Christ est présent réellement dans l'Eucharistie, de donner à ce sacrement la qualité de *mémorial*, il ne faut pas croire que celle de gage, *pignus*, y soit plus opposée; puisque ceux qui ont appliqué ce terme à l'Eucharistie, n'entendent par-là qu'un présent donné pour nous conserver le souvenir de l'affection qu'a pour nous celui qui l'a donné. C'est ce qui paraît par le passage qu'Aubertin et M. Claude citent sur ce sujet. Il est tiré d'un commentaire qui se trouve entre les œuvres de S. Jérôme, mais qui est de Pélage ou de quelque pélagien. Cet auteur, supposant le sens littéral des paroles de l'institution de l'Eucharistie comme n'ayant pas besoin de commentaire, s'attache à éclaircir la fin pour laquelle Jésus-Christ a institué ce mystère, qui est marquée par ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi. Jésus-Christ*, dit-il, *étant près de souffrir, nous a laissé ce dernier mémorial de lui-même. Il a fait en cela comme un homme, qui devant faire un long voyage, laisse un gage à son ami, qui lui puisse renouveler le souvenir de ses bienfaits et de son affection. Que si cet ami a pour lui réciproquement un amour sincère, il ne saurait voir ce gage sans verser des larmes, et sans être touché d'un extrême regret.*

Ce passage est si éloigné de choquer les idées qu'a l'Église catholique du mystère de l'Eucharistie, qu'on le voit cité par les auteurs qui ont écrit depuis Bérenger, qui n'ont pas cru pouvoir donner une instruction plus tendre et plus importante que celle qu'il contient. Gérard de Zutphen, qui vivait au quatorzième siècle, et dont on voit un traité, intitulé, de la Réparation des forces de l'âme, imprimé dans la Bibliothèque des Pères, le cite deux fois dans ce petit ouvrage; savoir au premier livre, chap. 27, et au second, chap. 3. Mais comme les ministres ne laissent pas d'insister sur cette qualité de gage, il ne sera pas inutile d'insérer ici la réponse que M. le cardinal du Perron y a faite, dans l'examen du passage tiré de ce commentaire dont nous avons parlé, et de justifier cette réponse contre les chicaneries d'Aubertin. « Ce Jérôme apocryphe, dit ce cardinal, écrit que *Notre-Seigneur s'est comporté comme ceux qui ayant à faire un voyage en pays lointain, laissent quelque gage à leurs amis, afin qu'en le voyant ils se souviennent de leur amitié et de leurs bienfaits.* Et de là que remportera le sieur du Plessis? N'appelons-nous pas tous les jours les corps et les reliques des martyrs, *gages* et *ôtages*, tant de leur assistance et intercession dans ce siècle, que de leur résurrection et présence future en l'autre? *A la mémoire du martyr*, dit S. Augustin, parlant des reliques de S. Étienne (nom. 7), que transportait l'évêque Projectus, *affluait une grande concurrence et occurrence de multitude. Là une femme aveugle pria qu'elle fût menée à l'Évêque qui portait les gages sacrés.* Et S. Ambroise (lib. de Vid.) : *Il nous faut prier les martyrs, desquels nous semblons nous vendiquer un certain patronage par le gage de leurs corps.* Et ne protestons-nous pas tous les jours que la présence invisible du corps du Seigneur sous les espèces du Sacrement, nous est un gage et un ôtage, tant de sa protection invisible en ce monde, que de la jouissance de sa présence visible en l'autre, lorsque nous lui serons faits semblables, pour ce que nous le verrons comme il est; à savoir avec la splendeur de sa gloire, sur laquelle les anges s'éjouissent de jeter les yeux?

« Et de fait, quel autre assez digne gage nous pouvait-il laisser de lui-même en sa propre espèce et figure, que lui-même sous une autre espèce et figure, vu que tout gage, pour être vrai gage, doit avoir quelque proportion de prix et de valeur avec la chose dont il est gage? suivant ce que dit le vrai S. Jérôme sur ces mots de S. Paul (in Epist. ad Eph., c. 1) : *L'esprit qui est le gage de notre héritage, comme de l'arrhe, s'estime, quel sera l'achapt*, etc. *Ainsi de la variété de l'arrhe, se juge la grandeur de l'héritage futur; et qu'il n'y a nulle proportion de prix entre la créature et le Créateur.*

« S. Augustin ne dit-il pas (in ps. 82) : *l'Époux donne pour arrhe à son Épouse son sang et son esprit, dont il nous a cependant enrichis en ce pélerinage ; mais il nous garde encore ses richesses cachées. Car puisqu'il nous a donné un tel gage, que doit être ce qu'il nous garde!* Et S. Chrysostôme ne crie-t-il pas (in Joan. hom. 25, et hom. 2 ad pop. Antioch.), parlant de propos délibéré de l'Eucharistie : *Celui qui s'exhibe ainsi à nous en cette vie, combien plus encore en la future!* Et ailleurs : *Et partant ne perdons point courage, ne nous désolons point, et n'appréhendons point la difficulté du temps. Car celui qui n'a point refusé d'épandre son sang, ne refusera rien pour notre salut.* Et Gaudentius, évêque de Bresse, leur contemporain, ne prononce-t-il pas en termes encore plus exprès (tract. 2 in Exod.) : *Celui-ci est le vrai présent héréditaire du nouveau Testament, lequel en la nuit où il fut livré pour être crucifié, il nous laissa comme un gage de sa présence?* Et afin que nous ne pensions pas que ce gage soit autre substance que son propre corps, ne

crie-t-il pas : *Le même Seigneur et Créateur des natures, qui produit* de la terre *le pain; du pain de rechef, pour ce qu'il le peut et l'a promis, fait son propre corps; et lui qui de l'eau a fait le vin, du vin fait aussi son sang ?*

« Mais l'auteur du sieur du Plessis, répliquera-t-on, compare Notre-Seigneur à un ami s'en allant à un pays lointain, qui laisse un gage à son ami. Or le gage qu'un ami, s'en allant à un pays lointain, laisse à son ami, n'est pas son propre corps. *Et à quelle similitude*, dit S. Augustin (in psal. 102), *a jamais été déférée en disputant une si grande convenance, qu'elle se puisse accommoder en tout et partout à la chose à laquelle elle est appliquée? et quand est-ce*, ajoute-t-il, *qu'il se peut tirer rien de semblable de la créature au Créateur?* L'auteur du sieur du Plessis compare l'Eucharistie avec les autres gages, en la condition qu'ils ont de pouvoir exciter la souvenance de l'amitié et des bienfaits de ceux qui les laissent; mais non pas en la condition qu'ils ont de ne pouvoir pas être les dons et les donateurs tout ensemble; les gages et les consignateurs des gages tout ensemble; non plus que quand Notre-Seigneur compare son Père avec un père de famille, qui envoya son fils à la vigne, il ne le compare pas en ce que le père de famille, en envoyant son fils, ne le retint pas essentiellement avec lui, ni en ce que le père de famille et le fils de famille ne sont pas une même substance en nombre; mais en ce que comme le fils de famille méritait d'être traité des fermiers avec plus de respect que les serviteurs, ainsi les Juifs devaient porter plus de révérence au Fils de Dieu qu'à ses prophètes.

« Ainsi il compare l'Eucharistie avec les gages humains, en la condition qu'ils ont d'exciter la mémoire de leurs donateurs; mais il ne la compare pas avec eux en la condition qu'ils ont de ne pouvoir pas être les dons et les donateurs tout ensemble. Il la compare avec eux en ce qu'ils ont de perfection et de puissance; mais non pas en ce qu'ils ont d'imperfection ou d'impuissance. Car ce que les gages humains ne sont pas les dons et les donateurs tout ensemble vient de l'imbécillité des hommes, qui ne peuvent pas, en emportant leurs corps avec eux, les laisser en même temps à leurs femmes, enfants et amis; chose qu'ils feraient volontiers, s'ils le pouvaient, afin de leur consigner des gages plus réels de leur affection; là où Notre-Seigneur étant mu de pareille volonté, n'est pas retenu de pareille infirmité. *Hélie*, dit S. Chrysostôme, *laissa son manteau à son disciple; et le Fils de Dieu montant au ciel nous a laissé sa chair. Mais Hélie le laissa en s'en dépouillant; là où Christ nous l'a laissée, et est monté l'ayant avec lui.* Et pour ce comme l'auteur du sieur du Plessis confère ce Sacrement avec les autres gages en cette convenance, qu'ils sont propres pour ramentevoir l'amitié et les bienfaits de ceux qui les laissent : aussi le discerne-t-il d'eux en cette différence, qu'il est le gage et le corps du consignateur du gage tout ensemble; c'est-à-dire en somme, comme il ouvre et délie la bouche au sieur du Plessis lorsqu'il écrit : *Notre-Seigneur a fait comme un homme, qui entreprenant un long voyage, laisse quelque gage à son ami afin qu'il se puisse ressouvenir de son amitié et de ses bienfaits;* ainsi la lui ferme-t-il tôt après lorsqu'il ajoute : *A cette cause nous sommes admonestés par les prêtres, quand nous le prenons, que c'est le corps et le sang de Jésus-Christ, afin que nous ne soyons point ingrats à ses bénéfices.* »

Les défaites par où Aubertin prétend éluder cette réponse si solide sont tout-à-fait rares et dignes de lui. Il dit d'abord qu'il n'y a pas de rapport entre l'Eucharistie et les exemples allégués par le cardinal du Perron; parce que dans ceux-ci il y a différence entre le gage et la chose même; que les corps des martyrs ne sont pas leurs âmes, qu'ils ne sont pas les personnes dont ils sont les gages; que le sang de Jésus-Christ est différent de la gloire dont il est le gage, selon S. Augustin et S. Chrysostôme. Mais comment ce ministre n'a-t-il pas vu combien tout cela était vain et inutile? Car 1° cette prétendue distinction réelle, qu'il exige entre le gage et la chose même, n'a aucun fondement dans la raison. Il suffit qu'il y ait une distinction d'état. Si j'avais promis à quelqu'un un diamant mis en œuvre, pourquoi ne lui pourrais-je pas donner pour gage de ma promesse le même diamant que j'aurais dessein de lui donner en effet lorsqu'il serait enchassé? 2° Il est facile de trouver toute la distinction qu'il demande entre le corps de Jésus-Christ et la chose dont il est gage. Car cette chose n'est pas proprement le corps de Jésus-Christ : c'est son amour, c'est sa protection, c'est la gloire qu'il nous a promise. Le corps de Jésus-Christ nous est un gage de tout cela. Il y a donc autant de distinction entre le corps de Jésus-Christ considéré comme gage dans l'Eucharistie, et la chose dont il est gage, qu'entre les corps des martyrs, considérés comme gages, et la protection des martyrs, entre le sang de Jésus-Christ et le S.-Esprit, ou la gloire des enfants de Dieu.

Ce que ce ministre ajoute, qu'un homme qui s'en va en voyage ne se laisse pas lui-même en gage, et qu'ainsi Jésus-Christ n'a pu laisser son corps sur la terre en s'en allant au ciel, est d'aussi mauvais sens qu'une chicanerie le peut être. Car il ne s'agit nullement de savoir si un homme peut se laisser en gage en s'en allant. Il est question si cela répugne à la qualité de gage. Si les hommes ne le font pas, c'est leur impuissance qui les en empêche. Mais s'ils le pouvaient faire, et qu'il leur fût possible de se multiplier, et qu'ils pussent se laisser d'une manière au même temps qu'on les perdrait en une autre, ce serait le gage le plus naturel qu'ils pussent donner de leur affection. Et en effet, il est assez ordinaire aux rois de retenir des gens à leur cour pour s'assurer de leur fidélité. Ainsi la présence de leur propre personne est en même temps le gage d'eux-mêmes comme fidèles. Il est vrai qu'ils ne sont pas présents et absents tout ensemble; mais personne n'a dit aussi qu'on pût imiter ce qu'il y a de miraculeux et de surnaturel

dans ce mystère. Et je ne crois pas que les ministres prétendent qu'il n'y ait rien dans les mystères de la religion, dont on ne puisse donner des exemples dans la nature.

Aubertin a recours ensuite à quantité de petits arguments, qui ne sont que des sophismes tout purs. Ce que Jésus-Christ laissa comme un gage, dit-il, selon cet auteur, n'est autre chose que le pain, qu'il avait béni et rompu. Or ce pain n'est pas le corps de Jésus-Christ. Donc, etc. Je réponds en un mot, que ce que Jésus-Christ laissa comme un gage, est le pain consacré, et que le pain consacré est le corps de Christ. Ce que Jésus-Christ laissa, dit-il encore, est un sujet visible, puisqu'il dit que ce gage est tel, que l'ami en le voyant est touché de regrets. Or le corps de Jésus-Christ n'est pas visible, etc. Je réponds que le corps de Jésus-Christ est visible dans l'Eucharistie par le voile qui le marque, comme le corps d'un homme est visible par ses habits. Le gage, dont parle cet auteur, est laissé pour servir de mémorial de l'ami absent. Donc ce ne peut être le corps de Jésus-Christ, qui ne saurait être absent ou présent. Je réponds que le corps de Jésus-Christ peut être absent et présent selon divers égards. Il est présent selon sa substance, mais il est absent selon ce qu'il est dans l'état de sa gloire. Les bienfaits dont ce gage nous fait ressouvenir, qui sont tous les mystères de sa vie, ne sont pas présents. La gloire que nous attendons n'est pas présente. Il nous fait donc ressouvenir de quantité de choses qui ne sont pas présentes. On voit quelle est la nature des répliques d'Aubertin.

LIVRE SEPTIEME.

CHAPITRE PREMIER.

Que M. Claude juge fort mal de la force et de la faiblesse des arguments négatifs. Deux exemples importants de son peu de discernement sur ce point.

Si l'esprit des hommes comprenait les preuves des vérités dans toute leur étendue, il n'y aurait point de lieu aux contestations et aux disputes, comme on voit qu'il n'y en a point dans les vérités de mathématique; parce que les principes en sont si simples et en si petit nombre, qu'on ne les comprend point à demi. Mais comme les faits humains et les choses morales sont d'un autre genre, et que souvent la certitude qu'on en peut avoir ne dépend point de certains principes clairs, que l'on pénètre tout d'un coup, mais d'un amas de circonstances qu'il faut joindre ensemble pour former la conviction, il arrive delà que ceux qui ne conçoivent qu'une partie de ces circonstances, ou par défaut de lumière en eux, ou par les diverses préoccupations qui naissent de leurs passions, sont capables de rejeter les plus fortes, et de s'attacher aux plus faibles. Ces deux effets sont même comme inséparables, et ils se suivent presque toujours l'un l'autre; aussi naissent-ils de la même cause. Car c'est le manque de lumières qui fait, d'une part, qu'en ne voyant pas ce qui rend fausses de certaines raisons, l'on s'en remplit et l'on s'en entête; de l'autre, qu'on entre si peu dans les preuves les plus lumineuses de certaines vérités, que ce qu'on en voit, n'est pas capable de persuader l'esprit.

Je ne prétends encore rien conclure de ce discours général. Je sais que chacun de ceux qui disputent s'en servent d'ordinaire réciproquement, pour prévenir l'esprit des lecteurs contre leurs adversaires. Mais comme il est injuste de vouloir tirer avantage de ces reproches qu'on se fait de part et d'autre, avant que d'en avoir établi la vérité, il est très-juste au contraire de la faire remarquer, après l'avoir bien prouvée. Ainsi M. Claude ne peut se blesser que nous usions de ce droit envers lui, et que nous lui appliquions ce discours par quelque réflexion particulière.

Les arguments négatifs sont proprement du genre de ceux où ces illusions peuvent avoir lieu. Il y en a de bons, de mauvais, de probables et d'improbables. Ils reçoivent divers degrés de clarté; et on les peut comprendre parfaitement ou imparfaitement, selon l'étendue de l'esprit et de la disposition du cœur. Le reproche que je fais à M. Claude sur ce sujet, c'est qu'il y commet presque toutes les fautes qu'on y peut commettre; mais je ne l'en accuse pas sans preuves. On en a déjà vu un grand nombre dans le cours de cette dispute, et nous en allons voir de nouvelles dans ce livre-ci.

Tantôt il avance sur le sujet de ces arguments des principes chimériques, et qui n'ont de fondement que dans son imagination. Car où a-t-il trouvé, par exemple, cette plaisante maxime, qu'une proposition affirmative ne se peut prouver par des arguments négatifs? *La thèse,* dit-il (Réponse, p. 396), *de M. Arnauld étant affirmative, savoir que les Grecs croient la transsubstantiation, il faut qu'il l'établisse clairement par des preuves affirmatives; et c'est de ces preuves* SEULES *que dépend la décision de la question.* Et quoi! ne saurait-on prouver cette thèse affirmative, *que la ville de Rome a subsisté toute l'année mil six cent soixante douze,* par cette raison négative, que depuis ce temps-là personne n'a rapporté qu'elle ait été ou abîmée ou détruite? N'avons-nous pas une entière certitude de la vie des papes et des rois pendant un certain temps, par cela seul que leur mort n'a été mise dans aucune gazette?

Tantôt il fait des déclamations en l'air contre des arguments du genre dont nous parlons, comme ceux par lesquels on montre que certains faits ne sont pas

arrivés, parce qu'on n'en a point ouï parler, et qu'il est impossible qu'ils fussent demeurés cachés. Il les réduit à de simples vraisemblances, à des preuves douteuses; sans considérer, comme on lui a fait voir, qu'une infinité de choses qu'on croit savoir avec le plus de certitude, ne sont appuyées que sur des preuves de cette nature.

Tantôt il trouve mauvais que les mêmes personnes qui ont rejeté l'argument négatif tiré du silence des payens sur l'Eucharistie, et de celui des Pères sur les difficultés naturelles de ce mystère, se servent de l'argument négatif tiré de ce que ni les Grecs ni les Latins n'ont jamais marqué qu'il y eût aucune différence entre les deux Églises sur le dogme de l'Eucharistie; et il en prend sujet de railler avec son agrément ordinaire. *Comment s'est-il fait*, dit-il (3ᵉ Réponse, p. 388), *que l'argument négatif, qui n'était dans mes mains qu'une faible vraisemblance, soit devenu dans celles de M. Arnauld une puissante démonstration? Cela veut dire*, dit-il plus bas, *que ces messieurs confèrent aux arguments, quand ils leur font l'honneur de s'en servir, un caractère de bonté qu'ils ne sauraient avoir d'eux-mêmes; que les mêmes arguments deviennent mauvais quand on les emploie contre eux.*

Mais pourquoi M. Claude a-t-il besoin qu'on lui apprenne ce que nul homme de sens ne devrait ignorer, et qu'on lui dise que les arguments négatifs ne tirent pas leur force de ce qu'ils sont négatifs, puisqu'il y en a de toutes sortes, de forts, de faibles, de solides, de vains, de certains, de probables, d'évidemment faux; mais que ce qui en fait la force, c'est qu'ils soient fondés sur un tel amas de circonstances, que la raison demeure persuadée que la chose ne saurait être autrement, et que le hasard ne peut avoir joint tant d'événements? Il est donc très-permis de rejeter un argument négatif, et d'en employer un autre, selon qu'ils sont plus ou moins concluants, comme il est permis de rejeter une fausse raison, et de se servir d'une bonne.

Mais il n'y a rien de plus extraordinaire que les jugements que M. Claude porte des arguments négatifs, quand il vient à comparer ensemble ceux dont on s'est servi, et ceux qu'il emploie. Car on peut dire avec vérité qu'ils ne peuvent être ni plus déraisonnables ni plus bizarres.

Si vous demandez à M. Claude ce qu'on doit croire de l'argument tiré du silence, tant des Latins que des Grecs, pendant l'espace de six cents ans, sur le différend que les ministres voudraient faire croire qui était alors entre eux touchant la présence réelle, il vous dira nettement que le contraire de cet argument, *est non seulement très-possible, mais aussi très-vraisemblable, et que le raisonnement de M. Arnauld ne conclut, ni dans le genre du nécessaire, ni dans celui du probable* (3ᵉ Réponse, p. 397). C'est-à-dire, pour développer un peu ce qu'enferme cette décision de M. Claude, « qu'il est *très-possible et très-vraisemblable* que pendant l'espace de six cents ans il y ait eu une certaine timidité répandue parmi tous les Grecs et les autres sociétés de l'Orient qui les ait empêchés de s'élever contre les Latins, et de les traiter d'idolâtres sur la doctrine de la présence réelle; et que pendant tout ce même temps il y ait eu dans l'Occident je ne sais quel esprit de politique, qui ait empêché tous les Latins de rien reprocher sur le même point aux Grecs et aux autres chrétiens orientaux (Répons. gén., ch. 7); qu'il est *très-possible et très-vraisemblable* que ni la charité, ni le zèle, ni l'inclination naturelle qu'on a à dire la vérité, ni la haine, ni l'intérêt, n'ai jamais porté aucun, ni des Latins, ni des Grecs à se démentir; qu'il est *très-possible et très-vraisemblable* que les Latins aient craint de blesser les Grecs par ce reproche, lors même qu'ils les faisaient mourir pour d'autres points de doctrine; et que les Grecs aient craint d'offenser les Latins sur ce même point, lors même qu'ils mouraient pour leur religion, ou qu'étant en sûreté, et hors la puissance des Latins, ils abandonnaient à toute la violence de leur haine; qu'il est *très-possible et très-vraisemblable* que les motifs et les ressorts qui ont retenu les Latins dans cette politique, fussent tellement cachés, qu'on soit encore à en découvrir les moindres vestiges; si étendus, que personne n'en ait été excepté, ni les papes, ni les cardinaux, ni les évêques, ni les prêtres, ni les religieux, ni les soldats, ni les voyageurs curieux; et en même temps si efficaces, que de tant de millions d'hommes jamais un seul n'ait trahi ce secret; qu'il est *très-possible et très-vraisemblable* qu'on ait laissé agir toutes les autres passions contre les Grecs, qu'on ait exercé contre eux les dernières rigueurs, qu'on les ait accusés de toutes sortes d'erreurs, qu'on leur en ait même reproché qui semblaient porter naturellement à les accuser d'erreur sur la présence réelle, si on l'eût pu faire avec vérité; et que tous généralement de concert aient justement arrêté leur plume et leur langue sur le point où il aurait été naturel de passer à ce reproche; et cela durant l'espace de six cents ans, non dans un seul lieu, dans une seule ville, dans une seule province, mais dans la plus grande partie du monde. »

Voilà ce que M. Claude, *appelle très-possible et très-vraisemblable;* et supposer le contraire, c'est, selon lui, ne conclure, *ni dans le genre du nécessaire, ni dans celui du probable.* Mais quand il vient à rapporter des exemples d'arguments négatifs, qu'il prétend être *infiniment plus solides que celui-là,* il en propose de si étranges, que je suis contraint de lui dire qu'il ne ménage pas assez sa propre réputation, et qu'il abuse un peu trop de la patience de ses lecteurs.

Le dessein que je me suis proposé dans ce troisième tome, étant d'examiner ce que les ministres tirent des auteurs de six premiers siècles, je traiterai dans la suite avec soin de deux de ces arguments qu'on appelle négatifs, dont l'un est tiré du silence des payens sur le dogme de la présence réelle et de la transsubstantiation; et l'autre, du silence des

Pères sur les suites philosophiques de ce mystère. Mais avant que d'entrer dans ce discours, il ne sera pas mauvais d'en produire deux autres, qui feront juger de la justesse de son esprit, dans la comparaison qu'il fait de ces sortes d'arguments. *Pour faire voir*, dit-il (3e Réponse, p. 7), *que l'argument de M. Arnauld ne conclut, ni dans le genre du nécessaire, ni dans celui du probable, et que le contraire en est très-possible et très-vraisemblable, je produis premièrement l'exemple de l'Église romaine même, qui ne condamne pas plusieurs créances qu'elle voit en des sociétés particulières, et même en des sociétés entières, ou en des corps qui lui sont soumis, et qui pourtant ne les reçoit, ni ne les approuve. Elle garde le silence à leur égard ; mais elle ne prétend pas qu'on argumente de son silence aussi brusquement que M. Arnauld fait de celui des Grecs.* Il apporte ensuite l'exemple de l'infaillibilité du Pape, sur laquelle il prétend que l'Église romaine garde le silence ; et de là il conclut que *s'il dit que les Grecs en ne disputant que sur quelques articles, n'ont pas prétendu approuver par leur silence le reste de la religion des Latins, et moins en particulier la doctrine de la conversion substantielle, il ne dira rien qu'on ne doive trouver raisonnable par l'exemple de l'Eglise romaine.*

On n'aurait jamais fait qui voudrait marquer tous les défauts de cette comparaison. 1° Ce prétendu silence de l'Église romaine sur l'infaillibilité du Pape n'est un silence que pour M. Claude ; et ce serait au plus pour toute autre une mutuelle tolérance. Car on sait que les défenseurs de l'infaillibilité ne sont point si muets, qu'ils ne marquent fort distinctement ceux qui soutiennent l'opinion contraire, et que parmi ceux qui combattent cette doctrine, aucun ne fait difficulté d'en nommer les défenseurs. Il n'y a donc point de silence réel entre ces divers partis ; mais il y a une tolérance mutuelle qui les empêche de se traiter d'hérétiques ; parce que ce différend n'a pas été formellement et expressément décidé par l'Église universelle en corps. Qu'y a-t-il en cela d'étrange et de surprenant ?

Mais quand on tire un argument négatif du silence des Grecs et des Latins sur le prétendu différend où M. Claude veut que ces deux Églises aient vécu pendant six cents ans, on parle d'un silence réel et effectif ; et on veut dire, non que les Latins ont toléré les Grecs, et les Grecs les Latins ; mais que les Latins n'ont jamais marqué qu'il y eût de l'erreur parmi les Grecs sur le sujet de la présence réelle, et que de même il ne paraît point que les Grecs aient jamais cru que les Latins eussent un autre sentiment qu'eux à cet égard. Quelle comparaison y a-t-il donc entre ces deux silences, dont l'un est si réel, et l'autre si imaginaire ?

2° Si le différend d'opinion qui est entre les théologiens de l'Église romaine sur l'infaillibilité, n'a pas été porté jusqu'à s'entre-accuser d'hérésie, chacun néanmoins a donné à la doctrine qu'il combattait les noms qu'il a cru lui convenir. Il faudrait donc que M. Claude prouvât que les Latins et les Grecs ont fait de même. Mais c'est ce qu'il ne saurait montrer, et qu'il avoue lui-même être très-faux. Cependant c'est sur cette circonstance qu'est principalement fondé l'argument négatif, qu'on tire du silence des Grecs et des Latins. On ne dit pas : les Grecs ont toléré les Latins sur le point de la présence réelle : donc il la croyaient aussi bien qu'eux. Mais on dit : les Grecs, durant l'espace de six cents ans, n'ont jamais accusé les Latins d'avoir une doctrine fausse sur l'Eucharistie ; donc ils étaient les uns et les autres dans le même sentiment.

Il est très-juste et très-naturel que des théologiens particuliers qui sont divisés de sentiment sur quelques points, et soumis néanmoins de part et d'autre au jugement de l'Église universelle, évitent de se donner les noms odieux d'hérétiques. C'est à quoi la charité les oblige. Et ainsi la tolérance dont les théologiens de l'Église romaine usent entre eux à l'égard de l'infaillibilité n'a rien d'extraordinaire, et on aurait bien sujet de s'étonner s'ils en usaient autrement. Mais il est absolument contre la nature et contre le sens commun, que les Latins, qui traitaient partout ailleurs d'hérésie la doctrine contraire à la présence réelle, et qui condamnaient ceux qui la tenaient aux plus grand supplices, aient évité durant six cents ans de reprocher aucune erreur aux Grecs sur ce mystère, s'ils les en avaient cru infectés, lors même qu'ils en étaient les maîtres, et qu'ils les traitaient avec la dernière rigueur pour d'autres sujets moins importants. Les Grecs de leur côté n'auraient guère été plus disposés à tolérer les Latins, s'ils avaient eu quelque différend avec eux sur ce sujet, puisqu'ils n'auraient pu s'empêcher de regarder leur dogme comme une hérésie ; qu'il y en aurait eu sans doute parmi eux, aussi bien que parmi les calvinistes, qui l'auraient pris pour une idolâtrie, et qu'au moins ils l'auraient considéré comme une erreur schismatique, qui les divisait du reste des chrétiens. Ce serait une étrange tolérance que celle-là ; et surtout pour des peuples qui ne voulaient pas tolérer dans les Latins des cérémonies indifférentes.

Cependant il fallait que M. Claude fît voir tout cela dans sa comparaison de l'infaillibilité. Mais il n'a pas accoutumé de pousser les choses si loin : il lui suffit de pouvoir appliquer le même mot des deux côtés, pour en tirer une comparaison et un argument. On se tait dans l'Église romaine sur l'infaillibilité : on s'est tû parmi les Grecs sur ce différend prétendu avec les Latins. Que ce soit la même espèce de silence ou non ; que les circonstances en soient les mêmes, ou totalement contraires, il n'importe ; c'est le même nom : il n'en faut pas davantage pour M. Claude.

Le second exemple, qui fait bien voir encore l'injustice de M. Claude dans ses comparaisons, c'est l'histoire d'un docteur nommé Jean de Paris, à qui il arriva d'avancer une opinion téméraire sur l'Eucharistie, et qui n'ayant pas été condamné par la Faculté de théologie de Paris, fut seulement déféré

à Rome ; où étant allé pour se justifier, il mourut avant que son affaire fût instruite ; ce qui fit que l'on n'y prononça rien.

Comme il est certain que les Grecs n'ont jamais fait aucun bruit de cet événement, et qu'ils ne témoignent pas en avoir rien su, M. Claude en prend sujet de faire cet admirable dilemme : *En vérité,* dit-il (3e Réponse, p. 414) *si les Grecs n'ont rien su de cette histoire, et que ni les pélerins, ni les ambassadeurs, ni les gens de guerre, ni les croisés, ni les inquisiteurs, ni les Grecs d'Italie, ni les Latins de Constantinople, ne leur en aient rien appris, ils peuvent avoir ignoré bien d'autres choses* (c'est-à-dire, qu'il peuvent avoir ignoré le sentiment de l'Église latine sur la présence réelle et la transsubstantiation) ; *et si M. Arnauld dit que l'ont su, il ne doit pas trouver mauvais qu'ils s'en soient fait une raison de silence et de retenue.*

C'est à quoi se réduit ce fameux exemple que je choisis à dessein, parce qu'on sait que les calvinistes en on fait plus de bruit que de tous les autres. Mais avant que d'en faire voir l'énorme disproportion, il est nécessaire de remarquer que M. Claude, pour ajuster sa comparaison, s'aide de certains moyens dont une sincérité un peu délicate aurait de la peine à s'accommoder. Le premier est de nous avoir transformé l'écrit particulier où ce théologien explique son sentiment, en un jugement de la Faculté de théologie, ce qui ne vaut pas la peine d'en parler, et d'avoir pour cela ou fabriqué ou pris je ne sais pas où un faux titre, en le faisant même imprimer à la marge en ces termes : *Titulus est : Judicium Facultatis theologiæ.* Or jamais cet écrit ne porta ce titre, et les copies manuscrites qu'on en a à Paris n'en ont point d'autre que celui-ci : *Determinatio fratris Joannis de Parisiis prædicatoris, de modo existendi corpus Christi in Sacramento altaris alio quàm sit ille quem tenet Ecclesia.*

M. Claude ne s'est pas porté gratuitement à inventer ou à autoriser cette fausseté. Il a cru par là en colorer une autre encore plus inexcusable, qui est de faire passer pour un décret de la Faculté, une clause ajoutée à la fin de cet écrit, qui porte ces termes : *In præsentiâ magistrorum in theologiâ dictum est utrumque modum ponendi corpus Christi esse in altari ; tenet pro opinione probabili, et approbat utrumque per* (il y a quelque mot de manque) *et per dicta Sanctorum, dicit tamen quòd nullus est determinatus per Ecclesiam, et ideò nullum cadere sub fide ; et si aliter dixisset, minùs benè dixisset ; et qui aliter dicunt, minùs benè dicunt, et qui determinatò assereret alterutrum cadere sub fide, incurreret sententiam canonis anathematis.*

M. Claude prétend, à la faveur de ce faux titre, *Jugement de la Faculté,* attribuer toute cette clause à la Faculté de théologie de Paris, comme il paraît par la traduction qu'il en fait en ces termes : *En présence,* dit-il, *des maîtres en théologie, il a été dit qu'elle tient l'un et l'autre moyen de mettre le corps de Jésus-Christ à l'autel, savoir celui de la conversion de la substance du pain et celui de l'assomption de cette substance par le Verbe, pour une opinion probable. Elle dit toutefois qu'aucun de ces deux moyens n'a été déterminé. Et si elle eût dit autrement, elle eût moins bien dit.*

C'est toujours, selon M. Claude, la Faculté *qui tient, qui dit, qui eût moins bien dit.* Cependant ce sens est très-faux et même très-ridicule. Car cette clause, ajoutée à la fin de l'écrit de Jean de Paris, ou par lui-même ou par quelque autre, marque, non ce que dit la Faculté sur l'opinion de Jean de Paris, mais ce que dit Jean de Paris lui-même, ou quelque autre, pour justifier son opinion devant la Faculté. Et ainsi il faut traduire, non comme a fait M. Claude : *En présence des maîtres en théologie, il a été dit qu'elle tient l'un et l'autre ;* mais : *En présence des docteurs en théologie, il a été dit que Jean de Paris tient l'un et l'autre moyen pour probable.* Et ainsi tout ce que M. Claude attribue à la Faculté se doit uniquement attribuer à Jean de Paris. C'est lui *qui tient,* c'est lui *qui dit,* c'est lui *qui eût moins bien dit,* et non pas la Faculté.

La nécessité de ce sens est évidente par les paroles mêmes ; et il est assez difficile à concevoir que M. Claude ait pu s'y méprendre de bonne foi. Car quel décret de la Faculté a jamais été conçu en ces termes : *En présence des docteurs en théologie il a été dit que la Faculté tient ?* Est-ce que la Faculté parle en présence de la Faculté ?

Secondement, le mot de *tenet* doit avoir un nominatif. Or il est assez naturel qu'un auteur qui écrit se sous-entende lui-même ; mais c'est sans aucun fondement que M. Claude y a sous-entendu le mot de Faculté, qui n'y est point exprimé.

Ces autres termes : *Dicit tamen quòd nullus est determinatus modus per Ecclesiam ; et si aliter dixisset, minùs benè dixisset,* marquent encore que c'est un théologien particulier qui parle, et non pas la Faculté. Car depuis qu'il y a des Facultés au monde, jamais aucune ne s'est servie d'un tel langage. Ce sont des corps qui parlent avec autorité et avec confiance, et non pas avec ces tours qui ne conviennent qu'aux particuliers. Jamais ni docteurs ni juges se sont-ils avisés de mettre dans leurs décisions, que s'ils avaient jugé autrement, ils n'auraient rien fait que vaille ?

Que M. Claude efface donc, s'il lui plaît, de son livre, toutes les réflexions qu'il fait sur ce prétendu jugement de la Faculté, qui ne fut jamais, et qu'il ne lui attribue plus d'avoir qualifié de probable l'opinion de Jean de Paris. C'est à quoi la Faculté n'a jamais pensé. Tout ce qu'il y a de vrai, c'est qu'elle ne le condamna pas sur-le-champ ; ce qui peut être arrivé par cent raisons différentes, dont on ne saurait rien conclure ; et que cette affaire ayant été portée à Rome, elle y fut assoupie par la mort de ce théologien ; ce qui conclut encore moins, comme nous le dirons plus bas.

Le troisième moyen dont M. Claude se sert, pour trouver quelque rapport dans sa comparaison, n'est

guère plus sincère. Car, selon qu'il représente l'opinion de Jean de Paris, il en donne cette idée, que ce théologien niait, et la présence réelle, et la transsubstantiation, et qu'il n'admettait point ainsi que le corps de Jésus-Christ fût réellement dans le Sacrement. C'est l'impression qu'on reçoit *de cette assomption du pain par la présence du Verbe*, qu'il lui impute, M. Claude s'étant toujours servi de ces termes en divers lieux de ses ouvrages, sans y enfermer aucune présence réelle. Mais ceux qui auront lu l'écrit de Jean de Paris, reconnaîtront tout d'un coup que cette idée est très-fausse. Car tant s'en faut que ce théologien niât la présence réelle, qu'il ne s'était porté à ces nouvelles imaginations que pour la soutenir plus facilement.

C'est ce qui paraît clairement dans tout l'écrit, et par les termes mêmes qui le commencent. *Je prétends*, dit ce docteur, *défendre la vraie et réelle existence du corps de Jésus-Christ dans le Sacrement de l'autel.* Et afin qu'on ne s'imagine pas qu'il n'admît dans le Sacrement que le corps du pain uni à celui de Jésus-Christ dans le ciel, il déclare nettement qu'il y a, selon lui, deux corporéités dans le Sacrement; savoir, *celle du pain et celle de l'humanité, c'est-à-dire, l'humanité et la panéité; mais qu'il n'y admet qu'un corps parce qu'un corps n'est pas la corporéité; mais c'est ce qui a la corporéité.* Il dit, en un autre lieu, qu'*avant la consécration la substance du pain était seule; mais qu'après la consécration, elle n'est pas seule, parce que le corps de Jésus-Christ y est caché.* Il repète les mêmes choses en divers autres endroits de son écrit; ce qui ôte tout lieu de douter qu'il n'admît la présence réelle.

Il ne faut pas s'imaginer aussi qu'il combattît directement la transsubstantiation; il en recevait et le terme et les principales expressions. Son opinion se réduisait donc à une subtilité de méthaphysique, par laquelle il conservait le pain dans le Sacrement, en lui donnant le nom d'accident. Cette subtilité était de dire que le pain et le vin étaient unis à la personne du Verbe, non immédiatement, mais médiatement par le corps de Jésus-Christ; qu'ainsi et la corporéité du vin et celle de Jésus-Christ se trouvaient ensemble dans le Sacrement; mais qu'il n'y avait néanmoins qu'un corps, parce que le mot de corps appartient à la personne, et qu'il n'y avait point d'autre personne que celle de Jésus-Christ.

Par le même moyen il disait que le pain ne subsistait plus, parce qu'il était uni hypostatiquement à la corporéité du Verbe, et qu'il perdait ainsi sa propre subsistance. De sorte que, comme il sauvait à peu près toutes les expressions de l'Église, il ôtait aux simples la connaissance de ce différend.

On ne doit donc pas trouver étrange que cette opinion ne choquant en rien la réalité, et admettant les termes dans lesquels la transsubstantiation s'exprime dans l'Église, elle n'y ait pas fait beaucoup de bruit; qu'on n'en ait pas d'abord poussé l'auteur, qu'on l'ait laissé aller à Rome pour justifier ses sentiments; que le commun du monde ait regardé cette question comme un différend particulier, auquel il n'avait point d'intérêt, et dont il n'était point obligé de s'informer, et que ceux-mêmes qui en ont pénétré le fond, en aient ménagé l'auteur, qui se mettait à couvert des censures par les protestations réitérées qu'il faisait partout d'une soumission entière pour l'Église universelle, et pour le pape, qui en est le chef. L'Église a toujours craint, et avec grande raison, les condamnations qui font de l'éclat, parce qu'elles n'ont pour l'ordinaire point d'autre effet, que d'engager les auteurs à défendre avec opiniâtreté les erreurs qu'ils ont légèrement avancées. Ainsi elle aime beaucoup mieux qu'elles s'étouffent et s'anéantissent d'elles-mêmes. Elle tente d'ordinaire ces voies de douceur et ces ménagements de prudence, avant que d'en venir à des remèdes plus forts, qu'elle n'emploie jamais qu'avec regret et par une espèce de nécessité.

C'est une partie des remarques qu'on peut faire sur la manière dont M. Claude rapporte cette histoire. Mais si la bonne foi se peut sentir blessée dans ce rapport, la raison se peut bien plaindre à son tour de l'usage qu'il en fait. Car il en conclut que si les Grecs ont pu ignorer l'affaire de Jean de Paris, ils ont donc bien pu ignorer la créance de l'Église latine sur l'Eucharistie; c'est-à-dire que si les Grecs ont pu ignorer la créance d'un particulier, qui écrivait dans un pays étranger et dans une langue qui leur était inconnue, ils ont bien pu ignorer aussi la créance de cent millions de chrétiens avec qui ils avaient un commerce continuel; que s'ils ont pu ignorer une affaire peu célèbre, dont on n'a parlé que pendant quelques mois et en un lieu particulier, et qui s'est étouffée ensuite, ils ont pu ignorer, six cents ans durant, un différend toujours subsistant, toujours présent, et qui devait attirer leur attention par mille raisons; que s'ils ont pu ignorer une erreur obscure, embarrassée de termes scolastiques, et difficile à démêler, ils ont pu ignorer aussi des dogmes très-clairement marqués, et dont il était facile de comprendre le fond pour peu qu'on s'y appliquât; que s'ils ont pu ignorer une chose dont personne n'avait intérêt de les informer, ils ont pu ignorer aussi une doctrine que l'on avait toute sorte d'intérêt de leur faire entendre, qu'on exposait en quelque manière à leurs yeux, et qu'on aurait tâché, par toutes sortes de moyens de leur inspirer et de leur faire approuver, si l'on eût cru qu'ils ne l'eussent pas tenue; que s'ils ont pu dissimuler une erreur qui ne formait aucun différend entre eux et les Latins, puisqu'ils la condamnaient de part et d'autre, ils ont pu dissimuler aussi une autre doctrine sur laquelle ils auraient été en différend avec toute l'Église latine.

La disproportion de ces choses que M. Claude compare est si énorme, que je ne saurais croire qu'il n'en ait présentement quelque honte, et que tout homme de bon sens, qui examinera l'un et l'autre sans prévention, ne juge tout d'un coup qu'il était presque moralement impossible que les Grecs fussent informés de la doctrine de Jean de Paris; et qu'il est

plus que moralement impossible qu'ils n'aient été très-exactement instruits de celle des Latins sur l'Eucharistie; de sorte que quand il aurait eu dessein de choisir les exemples les plus éloignés et les plus contraires en toutes choses, il n'aurait pas plus heureusement rencontré. Cependant comme il se croit en possession de faire tout passer à la faveur de la confiance qu'il témoigne, il propose cette histoire d'un air si fier, que je ne m'étonne pas que ceux qui n'en jugent que par là en soient éblouis.

Il me serait aussi aisé de faire voir le peu de justesse de l'esprit de M. Claude dans tous les autres arguments négatifs qu'il allègue dans ce même chapitre; car ils ont tous les mêmes défauts. Mais comme ce n'en est pas ici le lieu, je me contenterai d'examiner avec soin ceux qu'il tire du silence des païens et des Pères sur les difficultés de l'Eucharistie, qu'il prétend être infiniment plus forts contre les catholiques, que ceux qu'on a tirés du silence des Grecs, ne le sont contre les prétendus réformés; et j'espère que le succès de cet examen sera de persuader à tout le monde qu'y ayant de bons et de mauvais arguments négatifs, M. Claude est si peu heureux à les discerner, qu'il prend les plus faibles conjectures de ce genre-là pour des démonstrations convaincantes, et des démonstrations convaincantes pour de légères conjectures; et, en un mot, que pour en juger selon le bon sens, il n'y a qu'à en juger tout au contraire de lui.

CHAPITRE II.

Que M. Claude suppose témérairement que les païens aient connu la doctrine des chrétiens sur l'Eucharistie.

Monsieur Claude compare, dans sa troisième Réponse, l'argument du silence des païens avec celui qu'on a tiré du silence des Grecs et des Latins, et cela de cet air d'autorité qui lui est propre.

« Il semble, dit-il (3e Réponse, p. 388), que ces messieurs consultent sur toutes choses leurs intérêts. Lorsque les auteurs les favorisent, les auteurs sont dignes des louanges publiques. Lorsqu'ils ne les favorisent pas, ils ne sont dignes que de mépris; et les arguments deviennent forts ou faibles, bons ou mauvais, selon qu'ils leur servent ou qu'ils leur nuisent. Il est certain que si l'on compare la preuve de M. Arnauld et la mienne l'une avec l'autre, à l'égard de la forme, elles sont égales. Nous supposons des principes semblables, et nous en tirons des conséquences semblables. Mais si on les compare à l'égard de la matière, l'avantage est tout entier de mon côté : car toutes les circonstances donnent du poids à mon argument, au lieu qu'elles affaiblissent le sien. Les païens étaient savants. Ils avaient en main toute l'autorité. Ils n'avaient rien à ménager avec les chrétiens. Ils savaient fort bien les doctrines du Christianisme. Il s'agissait de la ruine entière de leurs autels; et ils étaient intéressés pour la conservation de leur ancienne religion, de décrier ces nouveautés qui s'introduisaient dans le monde. On ne peut presque rien dire de semblable à l'égard des Grecs. »

Il ne fait néanmoins dans cet endroit que recueillir le fruit de ses victoires. C'est dans sa seconde Réponse qu'il prétend les avoir remportées, et c'est là en effet qu'il traite avec étendue cet argument du silence des païens, et qu'il en fait la plus pompeuse de ses preuves contre la présence réelle et la transsubstantiation. Il y emploie deux chapitres entiers, et il le relève tellement par toutes ces figures, ces exagérations, ces railleries, ces insultes dont il a un fond inépuisable, que ceux qui ne sont pas accoutumés à tout ce grand bruit, pourraient en être surpris. Mais comme on s'aguerrit à la fin, et que nous avons assez vu, depuis notre dispute, à quoi d'ordinaire tout cela se réduit, nous ne laisserons pas de lui soutenir que tout ce qu'il dit sur cette matière n'est qu'un amas d'illusions, et un vain appareil de fausse éloquence, aussi bien que de faux raisonnements; et pour ne pas imiter son procédé, et ne pas m'amuser à perdre comme lui du temps et des paroles, je viendrai au fond et aux raisons décisives.

Tous ces arguments tirés du silence des païens dépendent de la vérité de cette proposition, que les païens étaient communément informés de la doctrine des chrétiens sur l'Eucharistie. Car supposé qu'ils ne le fussent pas, quel sujet y aurait-il de s'étonner qu'ils n'eussent point parlé d'un mystère qui leur était inconnu? M. Claude a tellement vu que cette supposition étoit essentielle à son argument, qu'il ne manque jamais de la poser comme un principe ferme qui lui sert de fondement. *Les païens*, dit-il en un lieu (3e Réponse, p. 388), *étaient savants. Ils savaient très-bien la doctrine du christianisme.* Et ailleurs, 2e Réponse, p. 144) : *La coutume de cacher l'Eucharistie aux infidèles n'est nullement de la pratique des trois premiers siècles, comme M. de l'Aubespine, évêque d'Orléans, l'a reconnu, et comme il paraît évidemment par le dialogue de Justin contre Tryphon, juif, et par la seconde apologie de ce même auteur. Aussi ne trouve-t-on point dans les vrais ouvrages de ces premiers auteurs, aucune de ces réticences et de ces formules qui sont familières aux écrivains du quatrième et du cinquième siècle.*

Il applique dans la suite ce principe général aux philosophes qui ont écrit contre la religion chrétienne. *Les philosophes*, dit-il, *recherchaient curieusement dans nos doctrines tout ce qui peut choquer la raison. D'où il s'ensuit que si les chrétiens eussent cru la transsubstantiation, ils n'eussent pas manqué de la leur reprocher. Je soutiens*, dit-il encore, *qu'il n'est pas concevable que Celse, qui a fait une perquisition si exacte de tout ce qu'il a cru pouvoir être reproché aux chrétiens, ait oublié une doctrine qui lui ouvrait un si beau chemin.* C'est-à-dire, qu'il n'a pas ignoré ce qu'ils croyaient de ce mystère, et qu'il n'y a rien trouvé qui pût lui fournir un sujet de reproche. S'il se trouvait donc que tout cela fût témérairement avancé, et que non seulement M. Claude n'eût au-

cune raison de supposer que le commun des païens fût instruit de ce mystère ; mais que le contraire même fût certain, que deviendraient tant de figures et de plaisanteries ? Ne devraient-elles pas passer pour des discours de sophiste, indignes d'être employés dans une dispute de religion ? C'est néanmoins ce que je soutiens d'abord contre M. Claude. Et pour lui marquer nettement en quoi je me renferme, je prétends que, quoiqu'on ne puisse peut-être pas dire assurément qu'aucun des païens n'ait su ce que les chrétiens croyaient de l'Eucharistie, ou par les esclaves, ou par les déserteurs, ou par l'Apologie de S. Justin, qui en a parlé plus clairement que les autres, parce qu'il s'est cru obligé de ne rien dissimuler en parlant à des empereurs, il est pourtant certain que la plupart des païens n'en ont rien su, et que les chrétiens ont toujours eu un soin particulier de leur cacher ce mystère, aussi bien dans les premiers siècles que dans les autres.

Cette proposition ainsi restreinte suffit entièrement pour empêcher qu'on ne s'étonne du silence des païens. Car n'y ayant que deux ou trois païens dont les objections contre la religion chrétienne soient passées à la postérité, s'il est vrai, comme je le prétends, que de ce nombre infini des gentils, il n'y en ait eu que très-peu qui aient été informés en particulier de la créance des chrétiens sur ce mystère, quelle difficulté y a-t-il à croire que ces deux ou trois, comme Celsus, Porphyre, Cécilius, aient été plutôt de ce grand nombre de païens qui l'ont ignorée, que de ce petit nombre dont on pourrait dire, et encore avec incertitude et sans preuve positive, qu'ils l'ont connue ?

Voilà la question ouverte et marquée distinctement. M. Claude soutient que les païens savaient communément la doctrine des chrétiens sur l'Eucharistie, et qu'ainsi il serait étrange que ceux dont nous avons les écrits n'en eussent point parlé. Je lui soutiens que les païens ignoraient communément la doctrine des chrétiens sur l'Eucharistie, et qu'il est très-vraisemblable que tous ceux dont il nous reste des objections contre les chrétiens, l'ont ignorée ; et qu'ainsi il y aurait beaucoup plus de sujet de s'étonner qu'ils en eussent parlé, que de ce qu'ils n'en ont rien dit. Il ne s'agit plus ici de discourir en l'air. Il s'agit de produire des preuves de ce qu'on avance ; et c'est ce que je prétends faire.

Les ministres demeurent d'accord qu'au quatrième siècle la pratique de l'Église était de cacher les sacrements aux païens, et principalement celui de l'Eucharistie, et ils ne désavoueront pas sans doute que cette pratique ne fût générale, et qu'elle ne s'observât alors dans toutes les églises du monde. Car S. Cyrille de Jérusalem fait voir que c'était la coutume de son église, lorsqu'il écrit (catéch. 6 Illum.) : *Nous ne parlons pas clairement des mystères devant les catéchumènes ; mais nous sommes contraints d'user souvent d'expressions obscures, afin qu'elles puissent être entendues des fidèles qui sont instruits, et que ceux qui ne le sont pas, n'en soient pas blessés.* Le synode d'Alexandrie (ap. Athan., apol. 2) rend témoignage pour l'Égypte, lorsqu'il déclare qu'il ne faut pas découvrir les mystères à ceux qui ne sont pas baptisés, et qu'il reproche aux ariens de les avoir publiés devant les catéchumènes, et, ce qui est encore pis, devant des païens. S. Epiphane (hæres. 42) le fait pour l'île de Chypre, en reprochant aux marcionites qu'ils avaient la hardiesse de célébrer les mystères devant les catéchumènes. S. Basile parlant même du baptême et de la confirmation, sur quoi on était bien moins exact qu'à l'égard de l'Eucharistie, dit qu'il n'était pas permis à ceux qui n'étaient pas baptisés de les voir administrer. Ce qui montre que c'était la pratique de l'église de Césarée en Cappadoce, dont il était évêque. Il n'y a rien de plus fréquent dans les écrits de S. Chrysostôme que les réticences sur le sujet de l'Eucharistie, et quelquefois même à l'égard des autres sacrements, à cause de la présence des catéchumènes ; ce qui montre clairement que cette coutume s'observait à Constantinople et dans le diocèse du Pont. Théodoret, qui l'a marquée dans ses Dialogues, fait voir qu'elle s'observait dans le patriarchat d'Antioche, et dans les églises d'Asie les plus éloignées, comme l'était celle de Cyr. Il ne faut point d'autre témoin pour l'Afrique que S. Augustin, dans les écrits duquel on voit continuellement ces discours suspendus et obscurcis à dessein sur le sujet de l'Eucharistie, et qui marque sans cesse que c'est la présence des catéchumènes qui l'obligeait d'en user ainsi. Enfin S. Ambroise fait voir que c'était aussi la coutume de l'Italie, lorsqu'il dit au premier chapitre du livre qu'il a fait pour les nouveaux baptisés, que s'il eût parlé des mystères et des sacrements avant le baptême, c'aurait été, non les en instruire, mais les découvrir par une espèce de trahison : *Prodidisse potiùs quàm edidisse existimaremur.*

Il est encore certain que ce consentement de toutes les églises au quatrième siècle, n'a pour cause aucune ordonnance de conciles qui les ait unies dans cette pratique ; qu'il ne paraît point qu'aucune l'ait empruntée d'une autre ; mais qu'elle se trouve uniformément établie partout, sans qu'on en puisse marquer le commencement en aucun lieu.

Ainsi il n'y eut jamais de pratique à laquelle on eût plus de droit d'appliquer cette règle de S. Augustin, que les choses qui se trouvent observées uniformément par toute l'Église, et que l'on ne sait point avoir été instituées par des conciles, doivent être rapportées à la tradition des apôtres. Que si l'équité veut, selon ce Père, que l'on juge ainsi de toutes les pratiques universelles de l'Église, dont on ne voit point le commencement, la raison et le bon sens nous y obligent encore plus à l'égard de celle-ci. Car si l'on n'eût usé d'aucune réserve à l'égard de l'Eucharistie dans le troisième siècle, et que les païens eussent été communément instruits de ce que l'Église croyait de ce mystère, comme M. Claude se l'imagine, quel fruit aurait-elle pu espérer de cette

retenue et de ce silence qu'elle a depuis si exactement pratiqué? Est-ce qu'elle aurait cru effacer par là toutes les idées que les païens en auraient eues? S'amuse-t-on à cacher les choses publiques? Et les chrétiens, par exemple, ont-ils jamais dissimulé aux païens qu'ils adoraient Jésus-Christ, et qu'ils rejetaient la pluralité des dieux?

Ainsi la retenue et le silence universel des fidèles du quatrième siècle sur l'Eucharistie, prouvent non seulement que ce mystère n'était pas connu aux païens de leur temps, mais qu'il ne l'était pas non plus à ceux des trois siècles précédents. Car on ne s'astreint point à des pratiques gênantes comme celle-là sans aucun fruit. Jamais l'Église n'aurait commencé à cacher ce mystère aux païens, si elle avait eu lieu de croire qu'ils le connussent, et qu'ils en fussent informés. Elle a donc cru qu'ils ne savaient pas ce qu'elle prenait tant de soin de leur céler; c'est-à-dire, que son silence n'a pas été une vaine formalité, et qu'elle a cru conserver par là dans le secret les mystères qu'elle voulait cacher aux infidèles. Aussi les Pères de ce temps-là rapportent ils formellement cette réserve à la tradition des apôtres, bien loin de la regarder comme une pratique nouvelle qui n'eût commencé que dans le quatrième siècle. C'est ainsi que S. Basile en parle expressément dans son livre du S.-Esprit. Car après y avoir mis au nombre des traditions non écrites les prières qui se font à la consécration de l'Eucharistie, et qui se disaient avant et après les paroles de S. Paul ou de l'Évangile, il rapporte cette conduite aux apôtres, et en rend une raison générale, qui marque que ce silence que l'Église gardait à l'égard de ces mystères, était conforme à leur esprit. *Les apôtres et les SS. Pères*, dit-il, *qui ont prescrit certaines cérémonies au commencement de l'Église, ont cru que pour conserver la majesté des mystères, il les fallait tenir dans le silence et dans le secret: car ce qui devient public, et qui passe jusqu'aux oreilles du menu peuple, n'est pas un mystère. C'est la raison pour laquelle Dieu nous a laissé plusieurs dogmes sans les faire écrire, de peur que le monde étant trop accoutumé à ces vérités, on ne vint à les mépriser.*

Mais il n'est pas besoin de raisonnements pour montrer que cette coutume de cacher les mystères aux païens, n'a point commencé dans le quatrième siècle; puisque nous en avons des marques certaines dans des auteurs qui l'ont précédé. Car c'est sur cela qu'est fondé ce que le païen Cécilius dit dans Minutius Felix: Que *l'obscurité où l'on tenait cette religion, prouvait la vérité d'une partie des crimes qu'on lui imputait. Pourquoi*, dit-il, *ont-ils tant besoin de cacher et de dérober leur culte aux yeux des hommes, puisqu'on ne craint point d'exposer à la lumière ce qui est honnête?* Qu'est-ce que ce culte, sinon les mystères des chrétiens, entre lesquels l'Eucharistie tient le premier rang?

C'est par cette même raison que Tertullien justifie les chrétiens des crimes qu'on leur imputait de commettre dans la célébration de leurs mystères. Car après avoir montré que ceux qui les y avaient souvent surpris, n'en avaient jamais rien découvert, il ajoute: *Qui sont donc ceux qui ont fait connaître au monde ces prétendus crimes? Seraient-ce ceux mêmes que l'on en accuse? Mais comment cela pourrait-il être, puisque c'est la loi commune de tous les mystères que de les tenir secrets? S'ils ne se sont donc pas découverts eux-mêmes, il faut que ce soient des étrangers. Mais comment des étrangers en auraient-ils eu la connaissance, puisque l'on éloigne les profanes de la vue des mystères les plus saints, et que l'on fait choix de ceux que l'on en rend spectateurs?*

Si les mystères des chrétiens eussent été connus de la plupart des païens, et s'ils eussent été informés de ce qui se passait parmi eux dans la célébration de l'Eucharistie, qu'y aurait-il eu de moins solide que cette réponse de Tertullien? Quel droit aurait-il eu de demander *comment les étrangers auraient pu savoir ces choses?* « *Unde extraneis notitia?* » Et comment aurait-il pu supposer comme un principe constant et capable de persuader les païens, que l'on éloigne les profanes de la vue des mystères, et que l'on fait choix des témoins et des spectateurs? *Cùm etiam piæ initiationes arceant profanos et arbitris careant* (Tertull. Apol. c. 7.)

Mais les calomnies mêmes que les païens répandaient de toutes parts contre les chrétiens, en les accusant de tuer un enfant dans leurs assemblées, et de commettre des impuretés abominables, et la manière dont les Pères s'en sont défendus, fournissent encore une preuve convaincante du secret où les chrétiens tenaient leurs mystères. Car ces accusations mêmes font voir qu'ils en étaient très-mal informés; et comme elles étaient générales, elles font voir que cette ignorance était générale. Il paraît d'ailleurs qu'encore qu'il fût naturel, pour repousser ces calomnies, de faire un récit de ce qui se passait dans la célébration des mystères, et que cette voie fût sans doute la plus propre de toutes à persuader, aucun des apologistes de la religion chrétienne ne l'a prise, excepté seulement S. Justin, par la raison que j'ai marquée. Mais on ne voit rien de semblable, ni dans Minutius Félix, ni dans Athénagore, ni dans Tertullien. Et il est remarquable que ce dernier auteur décrit bien, dans son apologétique, les festins que les chrétiens appelaient agapes; qu'il décrit les prières qu'ils faisaient dans leurs assemblées, le soin qu'ils avaient de s'y instruire par la lecture des Écritures, la manière dont on y recueillait les aumônes, et dont on corrigeait les fautes; mais qu'il ne dit pas un mot des saints mystères dans ce récit, quoique la célébration des mystères fût la principale partie du culte chrétien, et qu'on ne doive point douter que ce savant auteur ne l'ait regardée, aussi bien que S. Epiphane, comme le principal moyen du salut des chrétiens: *Præcipua christianorum salus.*

Il fait encore voir, en un autre endroit de ses ouvrages, que les chrétiens de ce temps-là se croyaient obligés de cacher leurs mystères aux païens, puisqu'il

s'en sert pour détourner les femmes de se marier à des infidèles. *Par là*, dit-il (ad Uxor., l. 2, c. 5), *on tombe dans cette faute, que les païens viennent à connaître nos mystères.* « *Hoc est igitur delictum quòd gentiles nostra noverunt, quòd sub conscientiâ infustorum sumus.* » Et appliquant ensuite cette raison générale à l'Eucharistie que les femmes chrétiennes prenaient souvent dans leurs maisons pendant ces temps de persécution, il représente comme un grand mal, que les infidèles en pussent avoir connaissance. *Votre mari*, dit-il, *ne saurait-il pas ce que vous goûtez en secret, avant toutes les autres viandes; et s'il s'aperçoit que c'est du pain, ne s'imaginera-t-il pas que c'est celui dont on parle tant?* C'est un des grands inconvénients que Tertullien trouve dans ces mariages; ce qui marque l'impression commune où étaient tous les chrétiens de ce temps-là, qu'il fallait tenir leurs mystères cachés aux païens.

Mais on ne saurait rien désirer de plus formel et de plus précis sur ce sujet, que la plainte même qu'en fait Celsus dans Origène, où il appelle pour ce sujet la doctrine des chrétiens, δογμὰ κρύφιον, une doctrine clandestine, et que la réponse que lui fait Origène, qui restreint ce secret aux seuls mystères : *Parce*, dit-il (cont. Cels. l. 1), *que Celsus appelle souvent notre doctrine une doctrine clandestine, il lui faut répondre sur ce sujet, ce qui n'est pas difficile, puisque le monde connaît même présentement mieux la doctrine des chrétiens que celle des philosophes. Car qui est-ce qui ignore maintenant que Jésus-Christ est né d'une vierge, qu'il a été crucifié? Qui est-ce qui n'a pas ouï parler de sa résurrection qui est crue de tant de monde, et du jugement dernier où les méchants doivent être punis, et les bons récompensés? Ce que nous croyons de sa résurrection est de même public, quoiqu'il serve de sujet de risée aux infidèles. N'est-il donc pas ridicule à Celsus d'appeler après cela notre doctrine clandestine? Il est vrai qu'il y a certains points parmi nous que l'on ne communique pas à tout le monde; mais cela est si peu particulier aux chrétiens, qu'il s'observait parmi les philosophes aussi bien que parmi nous, puisqu'ils avaient aussi deux sortes de doctrines, l'une qui pouvait être communiquée à ceux de dehors; l'autre qui n'était que pour leurs disciples particuliers. Tous les mystères des Grecs et des barbares sont aussi tenus secrets, sans que personne y trouve à redire. C'est donc en vain que Celsus entreprend de décrier le secret que les chrétiens gardent, ne sachant pas même en quoi il consiste.*

Il paraît clairement par ce lieu d'Origène, que non seulement de son temps il y avait des dogmes et des mystères que l'on tenait cachés aux païens, mais qu'il a cru que cela se pratiquait du temps même de Celsus; c'est-à-dire dès le premier siècle, ou au commencement du second.

Il paraît que Celsus ne croyait pas savoir toute la doctrine des chrétiens, et qu'il en était bien [illegible]; qu'il ne savait pas même, selon Origène, ce que consistait ce qu'on lui cachait. Et comme il est certain d'ailleurs que l'on n'a rien caché avec tant de soin que l'Eucharistie, on ne doit point douter qu'elle ne fût de ces choses cachées dont Celsus n'était pas informé, et qu'il ignorait absolument.

Ces raisons sont plus que suffisantes pour faire conclure à tout le monde que M. Claude a supposé très-témérairement que la doctrine des chrétiens sur l'Eucharistie fût connue aux païens; que c'est sans fondement qu'il restreint au quatrième siècle cette réserve sur les mystères, et qu'il est constant, au contraire, qu'elle a toujours été pratiquée, hormis en certaines occasions rares, où les Pères s'en sont dispensés, comme S. Justin a fait dans son Apologie. Ainsi le soin que les chrétiens ont toujours eu de cacher leurs mystères aux païens étant certain, on ne doit pas douter qu'il n'ait eu son effet à l'égard de la plupart des païens, et même des plus curieux et des plus passionnés; de sorte, comme j'ai déjà dit, que ce grand argument tiré de leur silence se renferme en un mot, et par la réponse du monde la plus vraisemblable, en disant que ce peu d'auteurs païens dont les objections nous restent, étaient compris dans ce grand nombre à l'égard de qui la réserve des chrétiens n'avait pas été inutile.

M. Claude remarquera, s'il lui plaît, que cette réponse ne suppose point qu'aucun païen n'ait été informé de ce que les chrétiens croyaient sur l'Eucharistie, quoiqu'il eût de la peine à le montrer d'aucun par des preuves positives. On ne suppose point non plus qu'aucun païen n'ait rien dit sur ce sujet contre les chrétiens. Je veux bien lui accorder l'un et l'autre, pourvu qu'il borne et cette connaissance et ces reproches à un petit nombre de païens, et qu'il me permette de lui dire que ce ne sont pas ceux dont les reproches soient venus jusqu'à nous. En effet, combien y a-t-il de gens qui peuvent connaître le fond d'une doctrine, dans lesquels cette connaissance meurt? Tout le monde n'est pas d'humeur à faire du bruit, ni à publier ses pensées. On ne s'applique pas à tous ceux qui le font. Et dans la multitude des choses qu'on avait en ce temps à reprocher aux chrétiens, on s'arrêtait principalement à celles qui étaient dans la bouche de la multitude, qui ignorait ce mystère. D'ailleurs, quand quelque païen en aurait fait un sujet de reproches, il ne faut pas s'imaginer que les chrétiens se fussent crus obligés d'y appliquer le monde en y répondant expressément. Leur conduite fait voir qu'ils auraient plutôt pris le parti de les dissimuler, et de les laisser étouffer sans bruit, que de s'engager, en s'y arrêtant, à publier des choses qu'ils croyaient devoir cacher.

On a déjà vu des preuves de cette conduite, dans la manière dont les Pères ont répondu aux reproches des païens, que dans leurs assemblées ils couvraient un enfant de farine et le mangeaient après l'avoir percé de plusieurs coups. Car aucun des Pères, excepté S. Justin, n'en a pris sujet d'expliquer la doctrine de l'Eucharistie, quoiqu'il n'y eût rien de plus propre, selon les ministres, pour repousser cette

calomnie. On en voit une autre très-considérable dans les livres que S. Cyrille d'Alexandrie a fait contre Julien. Car cet apostat ayant parlé, par rencontre, du baptême des chrétiens, et s'étant moqué de ce que ne purifiant pas le corps de la lèpre ni des autres maladies, on prétendait qu'il purifiât l'âme de ses crimes; S. Cyrille, au lieu de s'étendre sur ce sujet à son ordinaire, se contente de répondre (l. 7 cont. Jul., p. 148) que *ces mystères sont si profonds et relevés, qu'ils ne peuvent être compris par ceux qui n'ont pas la foi, et qui sont dans les ténèbres de l'erreur;* que *c'est de ces vérités qu'Isaïe a dit : « Si vous ne croyez, vous ne comprendrez rien; »* que *la foi est la source de l'intelligence;* qu'*ainsi de peur* QU'EN DÉCOUVRANT LES MYSTÈRES *aux non initiés, ils n'offensât Jésus-Christ, qui défend de donner les choses saintes aux chiens, et de jeter des perles devant les pourceaux, il n'entreprendra pas de traiter de ce qu'ils renferment de plus profond.* Et après en avoir dit quelque peu de choses, il ajoute qu'*il en dirait bien d'autres, s'il ne craignait point d'être entendu des non initiés, parce,* dit-il, *qu'on se moque ordinairement de ce que l'on ne comprend pas, et que les ignorants ne connaissant pas même la faiblesse de leur esprit, méprisent ce qu'ils devraient le plus admirer.*

Il y a bien de l'apparence que si quelqu'un parmi les païens eût découvert quelque chose de la créance des chrétiens sur l'Eucharistie, et qu'il l'eût voulu tourner en ridicule, les chrétiens auraient suivi cette conduite de S. Cyrille, et qu'au lieu de s'expliquer à fond, il se seraient contentés de certaines réponses générales qui auraient éludé leur curiosité, et leur auraient caché ce qu'ils n'en connaissaient pas encore. C'est ainsi qu'en usa une sainte martyre, comme il est rapporté dans un passage de S. Irénée, qui se trouve dans les œuvres d'Œcuménius, et dont les ministres abusent très-mal à propos. Ce passage porte que *les païens ayant pris des esclaves de chrétiens, qui n'étaient encore que catéchumènes, et les forçant de leur apprendre quelque chose de secret touchant les chrétiens; ces esclaves, qui n'avaient point d'autre moyen de les satisfaire, qu'en leur disant qu'ils avaient ouï dire à leurs maîtres que la divine communion était le corps et le sang de Jésus-Christ, et qui s'imaginaient que c'était effectivement de la chair et du sang, le dirent en effet ainsi à ceux qui les pressaient; et sur cela ces païens, persuadés que les chrétiens pratiquaient en effet ce qui leur était imputé par ces esclaves, répandirent ce bruit parmi les autres païens, et tâchèrent par les tourments de le faire avouer à Sanctus et à Blandine. Mais Blandine leur répondit avec une liberté pleine de sagesse: Comment ceux qui s'abstiennent par piété des viandes qu'il leur serait permis de manger, seraient-ils capables de faire ces choses que vous nous imputez ?*

Voilà le mystère de l'Eucharistie découvert en partie par les païens; et le voilà caché à ces mêmes païens par la prudence de cette martyre. Il est indubitable, et que ces esclaves, et que ces païens avaient dans l'esprit que parmi les chrétiens on mangeait effectivement de la chair humaine comme on mange les autres viandes; c'est-à-dire qu'ils eurent l'idée que les Capharnaïtes en conçurent quand Jésus-Christ leur parla de manger sa chair. Cette idée était très-fausse, c'est-à-dire qu'il était faux que l'on divisât la chair de Jésus-Christ, qu'on la mangeât de la manière que les païens se l'étaient imaginé. Et c'est pourquoi S. Irénée a raison de représenter cette idée comme fausse, en l'attribuant à ces esclaves et à ces païens. Or l'idée que les païens avaient étant fausse, les chrétiens qui voulaient d'une part se justifier, et de l'autre cacher leurs mystères à ces profanes, n'avaient qu'à la nier simplement. Et c'est ce que fit aussi sainte Blandine. Elle désavoua cette action brutale et barbare qu'on imputait aux chrétiens; mais elle ne découvrit pas ce qui servait de fondement au rapport de ces esclaves.

Il faut que les ministres reconnaissent eux-mêmes cette réserve dans la réponse de S. Blandine. Car elle ne dit rien de ce qu'un calviniste qui aurait voulu se justifier d'un reproche semblable et ne rien cacher, n'aurait pas manqué de répondre. Elle ne dit point que ces esclaves s'étaient trompés, faute d'entendre une expression ordinaire parmi les chrétiens, qui est que mangeant dans leurs mystères un morceau de pain, et buvant un peu de vin, ils donnaient à ce pain et à ce vin les noms de corps et de sang de Jésus-Christ, parce que ce sont les figures de ce corps et de ce sang. Elle ne dit point que l'on ne mange que spirituellement la chair et le sang de Jésus-Christ, et que cette manducation n'est autre chose que de concevoir qu'il est mort pour nous.

Ainsi ce passage n'est propre qu'à établir tout ce que nous avons entrepris de montrer dans ce chapitre contre M. Claude. Car il paraît premièrement que ces païens dont parle S. Irénée étaient très-mal informés du mystère de l'Eucharistie, puisqu'ils n'en savaient rien avant le rapport de ces esclaves, et que sur ce rapport même ils en conçurent une idée si fausse, que les martyrs n'eurent qu'à la nier simplement.

2° Il paraît en second lieu, qu'il était même rare que les païens en fussent jusque-là, puisqu'on ne voit ni dans les autres Actes des Martyrs, ni ailleurs, ni que des esclaves aient jamais fait un pareil rapport, ni qu'on ait voulu faire avouer aux chrétiens qu'ils mangeaient le corps et buvaient le sang de Jésus-Christ. D'où on a lieu de conclure que les autres païens étaient dans une ignorance de ce mystère, pareille à celle des juges de sainte Blandine, avant que ces esclaves leur eussent fait ce faux rapport; c'est-à-dire qu'ils n'en savaient rien du tout.

3° On y voit, en troisième lieu, que les chrétiens avaient soin de tenir leurs mystères très-cachés aux païens; puisqu'au lieu de se justifier de la calomnie de ces esclaves, par un éclaircissement entier de ce qui se passait dans leurs mystères, et de ce qui don-

naît lieu à cette imagination, sainte Blandine se contenta de la nier, et de montrer qu'elle était contre toute apparence, sans rien dire davantage.

4° On peut enfin conclure que si des chrétiens pressés et forcés de répondre par la rigueur des tourments à une accusation fondée visiblement sur l'Eucharistie, ont gardé cette retenue, les autres qui n'étaient pas dans la même nécessité, ont dû s'y croire beaucoup plus obligés, et qu'ainsi les apologistes de de la religion chrétienne, qui ont choisi entre les objections des païens celles qu'il était le plus nécessaire de détruire, ont eu toute sorte raison de dissimuler celles qui auraient regardé ce mystère, quand même il y en aurait eu, puisque d'une part, elles n'auraient été faites que rarement et par peu de païens, et que, de l'autre, ils n'auraient pu y répondre comme il faut, sans donner aux païens plus de connaissance de ce mystère que leur religion ne leur permettait. Ainsi il n'y aucun lieu de s'étonner de ce qu'on n'en trouve rien dans leurs écrits. Car outre qu'il est fort incertain si jamais cette objection a été faite à d'autre qu'à ces saints martyrs de Lyon, il est visible, de plus, que quand elle aurait été faite, les règles de la prudence chrétienne obligeaient de l'éluder par le silence.

Ainsi il n'y a rien de plus mal concerté que ces deux propositions, sur lesquelles, de l'aveu même de M. Claude, toute la preuve qu'il tire du silence des païens est établie : l'une, que si les anciens chrétiens ont cru la transsubstantiation romaine, il n'est pas imaginable que les païens ne leur en aient reproché les inconvénients ; l'autre, que si les païens avaient formé contre les chrétiens toutes les plaintes que la raison et les sens peuvent former contre la transsubstantiation, il serait impossible que nous n'en trouvassions quelque trace dans leurs écrits. Car il est très-imaginable, au contraire, que la plupart des païens n'aient point parlé de ce qu'ils n'ont jamais su. Il est très-imaginable que ce peu de païens dont nous avons les écrits, ou dont il est fait mention dans les Pères, fussent de ce grand nombre à qui le mystère de l'Eucharistie a été absolument inconnu. Il est très-imaginable que quand quelques païens en eussent appris quelque chose, et qu'ils en auraient même parlé, ces reproches aient été éludés par la prudence et la fidélité des chrétiens à cacher leurs mystères aux profanes. Il est très-imaginable que les apologistes de la religion chrétienne, qui nous parlent des objections ordinaires des païens, n'aient rien su de celle-là, qui était rare et extraordinaire. Et il est enfin très-imaginable que quand ils l'auraient sue, ils se soient crus obligés de la dissimuler, sans y répondre autrement qu'en désavouant en général ces banquets de chair humaine dont ils étaient communément accusés.

Que M. Claude conçoive donc une fois, s'il peut, ce que tout autre que lui aurait peine à ne pas concevoir tout d'un coup, et qu'il juge là-dessus de l'état qu'on doit faire de son argument.

CHAPITRE III.

Examen particulier de ce que M. Claude avance touchant les livres de Celsus.

L'avantage que les ministres veulent tirer du silence des païens est tellement détruit par le chapitre précédent, que je m'en tiendrais là, si je n'avait affaire à M. Claude. Mais comme il n'est pas homme à se rendre si aisément, j'ai peur qu'il ne ramène encore sur les rangs *ce farouche et insolent ennemi de la religion chrétienne* (c'est ainsi qu'il appelle Celsus), qu'il ne nous fasse un long dénombrement des points que ce païen en a attaqués ; qu'il ne nous veuille obliger de trouver dans Minutius Félix, dans Athénagore, dans Arnobe, des réponses aux objections que les païens auraient dû faire, à ce qu'il prétend, contre la doctrine de la présence réelle, et enfin qu'il ne nous vienne encore fatiguer de ses déclamations ennuyeuses touchant Julien l'Apostat, auxquelles il s'est déjà plaint qu'on n'avait point répondu.

Épargnons-lui donc cette peine, par une discussion particulière de chacun de ces auteurs. Comme Celsus est celui qui a le plus attaqué de points particuliers de la religion chrétienne, et sur lequel aussi M. Claude insiste davantage, commençons par lui ; et voyons si M. Claude a eu raison de décider si magistralement (2e Réponse, p. 4), *qu'il n'est pas convenable que Celsus, qui a fait une perquisition si exacte de tout ce qu'il a cru pouvoir être reproché aux chrétiens, ait oublié une doctrine qui lui ouvrait un si beau champ, et dont il se pouvait promettre bien plus d'avantage que de celles qu'il attaque avec tant de fureur.*

Si je voulais me contenter de faire voir à M. Claude que sa passion l'emporte, et lui fait avancer comme indubitable une chose très-incertaine, je n'aurais qu'à lui dire qu'outre le livre de Celsus, qu'Origène a réfuté, et dont il rapporte les objections, il est probable que ce philosophe en avait fait encore deux autres contre les chrétiens, dont il ne reste rien du tout. Car c'est Origène même qui le marque en ces termes : *Platon n'a nullement cru que les poètes, comme Homère et Hésiode, eussent été inspirés de Dieu. Mais l'épicurien Celsus (si néanmoins l'auteur que je réfute, est ce Celsus épicurien, qui a composé deux autres livres contre les chrétiens), comme s'il était meilleur juge que Platon, déclare que ces poètes ont été inspirés de Dieu.*

Il est clair par ce passage que l'épicurien Celsus, qu'Origène a cru probablement être le même que celui qu'il réfute, a fait deux autres livres contre les chrétiens. Et comme il est fort concevable qu'un auteur qui fait plusieurs livres contre les mêmes adversaires, dise des choses dans les uns qu'il ne dit pas dans les autres, à moins qu'il ne veuille faire trois livres qui n'en soient qu'un, il est concevable aussi que Celsus ait parlé de l'Eucharistie dans ces livres que nous n'avons plus, quoiqu'il n'en ait point parlé dans ceux que nous avons. Ainsi quand ce serait une né-

cessité que ce philosophe eût fait quelques objections aux chrétiens sur l'Eucharistie, M. Claude aurait toujours tort de soutenir si hardiment *qu'il n'est pas concevable qu'il n'en eût point parlé dans ceux qu'Origène a réfutés*, puisqu'il aurait pu satisfaire dans les autres à cette prétendue nécessité.

Mais je prétends passer plus avant, et montrer qu'il est *fort concevable* que Celsus n'ait point parlé de l'Eucharistie, quoique l'Église en crût ce qu'elle en croit maintenant; parce qu'il est fort probable qu'il n'a jamais rien su des mystères des chrétiens, et qu'il a été très-mal informé de leur véritable doctrine. Toute la science de ce païen, que M. Claude nous veut persuader avoir fait une *perquisition si exacte de tout ce qui pouvait être reproché aux chrétiens*, se réduisait presque, à l'égard du nouveau Testament, à quelques passages de l'Évangile de S. Matthieu. Il n'en cite dans tout son ouvrage qu'un seul de S. Paul, et Origène le lui reproche à la fin du livre cinquième. Il ne paraît pas qu'il ait lu les autres évangélistes, et il n'en tire aucune des objections qu'il en aurait pu tirer. Il fait même mention, en un endroit, de la généalogie de Jésus-Christ, rapportée par S. Matthieu, et il se contente d'en dire, par une froide raillerie, que la femme de ce charpentier a ignoré qu'elle eût un tel prince pour tige de sa race; mais il ne dit pas un mot de la contrariété apparente qu'il y a entre S. Matthieu et S. Luc. Sur quoi Origène a fort bien remarqué (l. 2 cont. Cels.) qu'il ne savait pas même les difficultés et les doutes raisonnables qu'on peut former sur les Écritures.

Pour les dogmes, il est visible, par tout ce qu'il en dit, qu'il ne savait que ce qui était connu de tout le monde, et qu'il ignorait absolument ceux que les chrétiens cachaient aux non initiés. Cela paraît non seulement par le reproche qu'il fait aux chrétiens, de tenir leur doctrine cachée; ce qu'Origène avoue à l'égard des mystères; mais aussi par toutes ses objections contre le christianisme : car il n'en forme aucune sur les mystères, non pas même sur le baptême, ni sur aucun des points de la discipline chrétienne qu'on tenait cachés. Mais il se plaint en général que les chrétiens tenaient des assemblées secrètes contre les défenses des lois, sans rien dire du tout de ce qui se faisait dans ces assemblées, parce qu'il n'en savait rien. Il était même si peu instruit des dogmes les plus communs, et dont il lui était le plus aisé de s'informer, qu'il est étonnant que M. Claude l'ait voulu faire passer pour un homme plus instruit que ne sont beaucoup de chrétiens, et qu'il ait osé écrire (3e Réponse), *qu'à peine y a-t-il rien qui puisse être relevé avec quelque apparence contre notre sainte religion, que ce philosophe épicurien n'ait relevé avec autant de subtilité que de malice.*

Il s'imaginait que Dieu n'était point partout, et que c'était même la créance des chrétiens. De là il concluait que si Dieu était descendu en terre, il avait donc quitté le ciel. Il supposait que (Orig., l. 7 cont. Cels.), selon les chrétiens, Dieu était figuré, coloré, et capable de mouvements. Il ne paraît point, par tout ce qu'on voit de lui, qu'il ait connu la doctrine de la Trinité, ni ce que les chrétiens enseignaient de l'unité du Père et du Fils et du S.-Esprit. Il ne forme aucune objection sur ce point, et il ne nomme pas même le S.-Esprit comme une personne distincte; mais il prend l'Esprit de Dieu, Πνεῦμα Θεοῦ pour le Verbe qui s'est incarné; c'est pourquoi il fait dire aux chrétiens que Dieu étant difficile à connaître, a envoyé son S.-Esprit dans un corps semblable au nôtre : Πνεῦμα ἴδιον ἐμβάλων εἰς σῶμα ἡμῖν ὅμοιον δεῦρο κατέπεμψε. Il connaissait aussi peu l'Incarnation que la Trinité (Orig., l. 6 cont. Cels.). Car il s'imaginait que Jésus-Christ n'était autre chose, selon les chrétiens, que l'Esprit de Dieu revêtu d'un corps humain; c'est-à-dire qu'il ignorait l'union de l'humanité avec la divinité, et qu'il n'avait garde ainsi de former aucune des difficultés qui naissent de ce mystère incompréhensible.

Mais rien ne fait mieux voir le peu de soin qu'il avait eu de s'instruire de la religion chrétienne, que la confusion et le mélange qu'il fait de toutes les sectes, en attribuant aux chrétiens en général les rêveries particulières de tous les hérétiques de son temps. C'est ainsi qu'il leur attribue d'enseigner que les fontaines chaudes étaient venues des larmes de certains anges; ce qui était une folie des valentiniens (cont. Cels. l. 5). Il leur impute ailleurs les erreurs des ophytes, comme de reconnaître sept principaux démons, et d'appeler le Créateur du monde, un Dieu détestable et digne d'exécration, pour avoir maudit le serpent qui a donné aux hommes la science du bien et du mal, ce qui était une des folies de ces impies, qui, bien loin d'être chrétiens, comme le marque Origène, ne recevaient personne dans leur compagnie qui n'eût maudit Jésus-Christ. Et c'est ce qui donne lieu à Origène (l. 6) de lui reprocher que la doctrine de ceux qui sont dans la vraie Église, τῶν ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας, lui était inconnue. Aussi confond-il tellement toutes choses, qu'il parle même de certaines sectes de chrétiens qu'Origène ne connaissait point, à ce qu'il dit; comme de certains marcelliens, qui tiraient leur nom d'une Marcelline; de je ne sais quels herporiens, qui venaient de Salomé, et d'autres qui venaient de Marianne.

Qui croira qu'un esprit si confus, si rempli de fausses idées, de fables et de rêveries, ait eu grand soin de s'informer des vrais sentiments de l'Église sur ses mystères les plus cachés? Qui croira qu'il ait pénétré ce qu'elle a toujours eu soin de cacher à ceux mêmes qu'elle recevait au nombre de ses enfants; puisqu'il ne savait pas même ce qu'elle ne cachait à personne, et ce qu'elle désirait que tout le monde connût? Qui ne voit, au contraire, que tout ce qu'il en a cru savoir, se réduisait à quelques fables, qu'il avait ramassées sans discernement des discours de ceux qui ne connaissaient point les chrétiens, et à quelque lecture superficielle de l'Évangile de S. Matthieu et du livre de la Genèse?

Que si l'on veut encore une preuve particulière, pour montrer qu'il n'est pas croyable que Celsus connût en aucune sorte le mystère de l'Eucharistie, en voici une très-vraisemblable; c'est que ce païen a entrepris de prouver en divers lieux, que les chrétiens avaient emprunté, ou des philosophes, ou de diverses sectes barbares, une partie de leurs dogmes et de leurs pratiques; comme, par exemple, que c'était de Platon qu'était tirée cette parole de Jésus-Christ, *qu'il est plus facile qu'un chameau passe par le trou d'une aiguille, que non pas qu'un homme riche entre dans le royaume de Dieu;* que la coutume de n'avoir point de temples, d'autels, de statues, était prise des Numides, des Scythes et des Perses. Cependant quoiqu'il rapporte sur cela, entre autres exemples, que les chrétiens empruntaient une certaine doctrine des prêtres de Mitra, on ne voit point qu'il parle nulle part du rapport que S. Justin marque entre la célébration de l'Eucharistie et les sacrifices de Mitra, où l'on se servait aussi de pain et de vin. Cet exemple, aurait sans doute été plus propre que tous ceux que Celsus allègue. Les mystères de Mitra ne lui étaient pas inconnus, puisqu'il en rapporte les choses les plus difficiles et les plus obscures. D'où vient donc qu'il ne s'en sert point, si ce n'est qu'apparemment il ignorait non les mystères de Mitra, mais ceux des chrétiens? Il n'y a point d'autre voie pour prouver les négatives de cette nature, puisqu'on ne saurait nous obliger de trouver, dans ce qui reste de ce païen, un aveu formel qu'il ignorât la doctrine des chrétiens sur le mystère de l'Eucharistie, et que même cet aveu y est marqué de la manière qu'il le peut être par les reproches qu'il fait aux chrétiens de cacher leur doctrine : ce qui ne se peut entendre que des mystères, comme dit Origène.

Mais il suffit, pour obliger M. Claude à se rendre, qu'il n'ait aucune preuve que Celsus fût instruit de cette doctrine, ni aucune raison pour le séparer en cela du commun des païens, à qui elle était inconnue, quand même il n'y aurait pas des conjectures très-raisonnables qui font voir en particulier qu'il l'a ignorée. Il n'en faut pas davantage pour avoir droit de soutenir à M. Claude *qu'il est très-concevable* que Celsus n'ait point reproché aux chrétiens leur doctrine sur l'Eucharistie; puisqu'enfin on ne fait point de reproches pour des choses dont on n'a seulement pas d'idée.

CHAPITRE IV.

Qu'il n'y a aucun sujet de s'étonner que les apologistes de la religion chrétienne n'aient point parlé de l'Eucharistie.

Après Celsus, M. Claude nous oppose les écrits de Julien l'Apostat, et ceux des apologistes de la religion chrétienne. Mais comme il renverse en cela le véritable ordre, nous commencerons à lui répondre par ces derniers. Il en fait le dénombrement en ces termes : *Nous avons*, dit-il, *la dispute de Justin martyr contre Tryphon, où il est souvent parlé du vain de l'Eucharistie. Que veut dire qu'il ne se trouve rien de ce que nous cherchons, non plus que dans ses Apologies, ni dans celle de Tertullien, ni dans celle d'Athénagore, ni dans Minutius Félix, ni dans Arnobe, ni dans Lactance, ni généralement dans toute cette partie de l'antiquité qui nous reste, et qui n'est pas si peu de chose que l'auteur nous veut faire croire? Et je l'estime trop savant pour ne l'avoir pas vue à fond, et trop judicieux pour ne l'estimer pas autant qu'elle le mérite.*

Mais s'il n'est pas permis de douter que M. Claude ne soit trop savant, pour n'avoir pas vu à fond cette partie de l'antiquité ecclésiastique, il faut qu'il nous permette que nous doutions malgré nous s'il a une autre qualité d'esprit infiniment plus estimable que la science, qui est la sincérité. Car est-ce agir sincèrement que de vouloir tirer avantage de certaines petites raisons, lorsque l'on sait bien qu'elles sont vaines et frivoles? Or M. Claude peut-il ignorer qu'à l'égard de la plupart de ces auteurs, dont il entasse ainsi les noms, ce ne soit même une chose ridicule de demander pourquoi ils n'ont point parlé de l'Eucharistie? Y a-t-il, par exemple, de la sincérité à demander pourquoi il n'en est point parlé dans le Dialogue de Minutius Félix, puisque l'on n'y trouve pas même le nom de Jésus-Christ, et que l'unique but de cet auteur est de répondre aux raisons des païens pour la pluralité des dieux, et de repousser les calomnies ordinaires qu'ils publiaient contre les chrétiens, et qui marquaient une extrême ignorance de leur religion; comme de dire qu'ils adoraient une tête d'âne, et que quand ils recevaient quelqu'un à la société de leurs mystères, ils couvraient un enfant de farine, le perçaient de coups, et ayant bu de son sang, en coupaient le corps en divers morceaux, comme la victime qui les unissait; qu'ils commettaient des impuretés horribles dans leurs festins nocturnes; qu'ils adoraient les croix, et rendaient des honneurs divins à un homme puni du dernier supplice?

Comme le discours de Cécilius ne contient que cela, Octavius qui y répond, se renferme presque dans les mêmes bornes. Il attaque la pluralité des dieux, il prouve qu'il n'y en peut avoir qu'un; il donne une haute idée de sa majesté infinie; il fait voir que les philosophes s'accordent en ce point avec les chrétiens; il représente l'origine de l'idolâtrie; il en découvre les absurdités; il montre quelle part les démons y avaient; il réfute les infâmes calomnies dont on chargeait les chrétiens; il relève l'innocence de leur vie, leur chasteté dans les mariages, l'amour qu'ils se portaient les uns aux autres; ils les justifie de ce qu'ils n'avaient point d'autels à la mode des païens; il fait voir qu'il n'y a rien d'absurde dans ce qu'ils enseignaient de l'embrasement général du monde et de la résurrection; il rejette toujours sur les païens les crimes dont ils accusaient les chrétiens; il fait voir que leur pauvreté leur est glorieuse, et que c'est un effet de la bonté de Dieu envers eux; enfin il ne [illegible] ainsi que défendre les dehors de la religion chrétienne; il est si éloigné de vouloir

entrer dans les dogmes, comme la Trinité, l'Incarnation, et ce qui regarde en particulier Jésus-Christ et les sacrements, qu'ayant à répondre à ce que Cécilius avait reproché aux chrétiens, qu'ils adoraient un homme puni de mort, il se contente de dire qu'*on se trompait en s'imaginant, ou qu'un criminel ait pu mériter d'être estimé Dieu parmi les chrétiens, ou qu'un homme formé de terre l'ait pu obtenir.* Ce qui était une réponse ambiguë et suspendue, et qui donnait lieu de douter à ceux qui n'auraient pas été d'ailleurs informés de ses sentiments, s'il croyait que Jésus-Christ fût Dieu, ou s'il ne le croyait qu'homme. Quelle apparence donc qu'affectant de n'entrer dans le détail d'aucun de nos mystères, et ne parlant même point de Jésus-Christ en particulier, il allât sans sujet et sans prétexte parler de l'Eucharistie? Rien sans doute n'aurait été plus mal à propos. Et M. Claude ne pouvait alléguer d'auteur dont le silence sur l'Eucharistie fût moins propre à faire voir qu'on n'en croyait pas en ce temps-là ce qu'on en croit dans l'Église catholique.

On en peut dire autant d'Athénagore. Jamais cet ancien auteur ne s'est proposé dans l'Apologie qu'il a faite pour les chrétiens, ni de prouver tous leurs dogmes, ni de repousser toutes les accusations des païens. Il se réduit à trois qu'il marque distinctement. *On nous charge*, dit-il, *de trois crimes exécrables : d'impiété, de manger la chair humaine, de commettre des incestes abominables.* Voilà le dessein de son Apologie. Il ne dit rien en particulier d'aucun dogme, si ce n'est de la Trinité, qu'il marque fort simplement, et sans prévenir aucune des objections qui en peuvent naître. Il ne parle ni de la naissance de Jésus-Christ, ni de sa vie, ni de sa mort, ni de sa résurrection, ni d'aucun de ses mystères. Il emploie tout son traité à faire voir les absurdités de la théologie des païens, par leurs philosophes et par leurs poètes, et à repousser les calomnies dont ils noircissaient les chrétiens, en représentant la pureté de leurs mœurs, et combien leur doctrine était opposée aux crimes qu'on leur imputait.

Est-ce que M. Claude voudrait que, ne parlant pas même de Jésus-Christ, il eût parlé de l'Eucharistie, que l'on ne saurait entendre sans être instruit de ce qui regarde la personne de Jésus-Christ?

Mais il s'ensuit au moins, dira-t-il, que les païens ne reprochaient rien aux chrétiens sur le sujet de l'Eucharistie. J'ai déjà montré qu'il n'y aurait rien là d'étrange, puisqu'ils ignoraient absolument ce mystère. Mais M. Claude le conclut fort mal du silence d'Athénagore. Car s'ensuit-il qu'ils n'aient point fait de reproches aux chrétiens sur la naissance, sur la vie et sur la mort de Jésus-Christ, de ce qu'Athénagore n'en parle point? Qui ne sait qu'il est permis à un auteur de choisir entre un grand nombre d'objections celles qu'il croit les plus importantes, et que c'est proprement ce qu'Athénagore a fait dans son traité.

La sincérité permettait encore moins à M. Claude de mettre Arnobe au rang de ceux dont il prétend que le silence sur l'Eucharistie lui fournit une preuve que les anciens chrétiens ne croyaient pas la présence réelle ni la transsubstantiation. Car il n'ignore pas sans doute que lorsque cet auteur a composé ses sept livres contre les païens, il n'était ni ecclésiastique, ni même chrétien, mais simple catéchumène, ou peut-être moins que catéchumène, puisqu'il ne fit ce livre qu'afin de mériter d'être reçu dans l'Église; ce qu'il ne pouvait obtenir de l'évêque de Sicce en Afrique, qui ne croyait pas qu'il voulût sincèrement embrasser la religion chrétienne. Cette seule qualité de catéchumène suffirait pour montrer qu'il est ridicule de s'étonner qu'il n'ait point parlé de l'Eucharistie, puisqu'on voit par tous les Pères que l'ignorance de ce mystère était jointe à cet état. *Demandez*, dit S. Augustin (tr. 11 in Joan.), *à un catéchumène, s'il mange la chair du Fils de l'homme, et s'il boit son sang. Il ne sait ce que vous lui voulez dire. Les catéchumènes*, dit-il encore (ibid.), *ne savent point ce que reçoivent les chrétiens.* « NESCIUNT *catechumeni quid accipiant christiani.* » *C'est*, dit-il, *une chose voilée aux catéchumènes, que la manière dont on mange la chair du Seigneur.* Quelle raison a donc M. Claude de tirer Arnobe du rang des autres catéchumènes, et de lui donner une connaissance qu'ils n'avaient pas communément? Ainsi la seule qualité de la personne d'Arnobe anéantit l'objection de M. Claude. Mais s'il lui avait plu de juger par les livres mêmes de cet auteur, de la connaissance qu'il avait de la doctrine de l'Église, il aurait eu honte de l'en alléguer pour témoin, et beaucoup plus de conclure que l'Église ne croyait pas de son temps les articles dont il ne fait pas mention.

Que ferait M. Claude, si par sa propre règle on l'obligeait de prendre pour doctrine de l'Église tout ce qu'Arnobe propose comme la doctrine des chrétiens, et retrancher de la foi tous les points dont il n'a pas parlé? Il faudrait qu'il conclût d'abord que les chrétiens du temps d'Arnobe croyaient l'âme mortelle de sa nature; qu'elle n'était rendue immortelle que par une grâce particulière que Dieu ne faisait qu'aux justes, et que les âmes des méchants, après avoir été longtemps brûlées par le feu, en seraient enfin entièrement consumées. C'est-à-dire, qu'il faudrait qu'il attribuât aux chrétiens des premiers siècles l'opinion présente des sociniens, qui n'ont fait que renouveler en ce temps-ci ce qu'Arnobe avait enseigné avant eux en plusieurs endroits de son second livre, dont je n'en rapporterai que quelques-uns. *Que dirai-je*, dit-il, *de votre Platon? Ne parle-t-il pas dans son Dialogue de l'immortalité de l'âme, du fleuve d'Achéron, du Styx, du Cocyte et du Purflégéton, dans lesquels il dit que les âmes sont roulées, plongées et brûlées? En quoi ce philosophe, quoique d'ailleurs très-judicieux et très-intelligent, ne prend pas garde qu'il s'engage en un embarras inexplicable, en voulant d'une part que les âmes soient immortelles, perpétuelles et incorporelles; et prétendant de l'autre qu'elles ne lais-*

sent pas d'être punies, et qu'elles ressentent de la douleur. Or qui ne voit qu'un être immortel et simple est incapable de douleur, et que ce qui en peut recevoir n'est pas immortel?

Après avoir ainsi réfuté Platon par ce principe ridicule et hérétique, que ce qui est capable de douleur ne peut être immortel, il propose ensuite ce qu'il prétend que Jésus-Christ nous ait appris sur ce sujet. *Cependant*, dit-il, *Platon ne s'est pas beaucoup éloigné de la vérité en ce point. Car quoique sa douceur naturelle lui ait persuadé qu'il y aurait de l'inhumanité à condamner les âmes à la mort, c'est pourtant avec raison qu'il a cru qu'elles étaient jetées en des fleuves brûlants et horribles par les flammes qui roulent avec la boue. Car il est vrai qu'on les y jette, et* QU'ÉTANT RÉDUITES AU NÉANT, *elles périssent absolument; Jésus-Christ nous ayant appris qu'elles sont d'une condition moyenne, et que pouvant périr si elles ignorent Dieu, elles peuvent aussi être délivrées de l'anéantissement; si elles sont touchées de ses menaces, et qu'elles se portent à recourir à sa miséricorde. La raison*, dit-il encore, *nous fait voir que les âmes ne sont ni incorporelles ni immortelles, et que leur vie finit comme celle des autres animaux.*

C'est ce qui fait conclure à cet auteur qu'il y a fort peu de différence entre l'homme et les autres animaux. *Vultis*, dit-il, *tumore deposito, cogitationibus tacitis pervidere animantia nos esse aut consimilia cæteris, aut non plurima differitate distantia.* C'est ce qui lui fait douter si les âmes des méchants ne passent point dans les corps des bêtes. *S'il est vrai*, dit-il, *comme on l'enseigne dans les mystères, que les âmes des méchants entrent après leur mort dans les corps de divers animaux.* Il faut en second lieu que M. Claude attribue aussi aux anciens chrétiens cette opinion impie, que le même Arnobe attribue à Jésus-Christ, que les âmes n'ont pas été créées de Dieu, et qu'elles ont un autre père. *Apprenez*, dit-il enfin, *de Jésus-Christ, qui était pleinement instruit de ces choses, et qui les a découvertes au monde, que les âmes ne sont point filles du grand Roi; que ce n'est point lui qui les a engendrées; mais qu'elles ont un autre père, beaucoup inférieur en puissance et en dignité à ce souverain Empereur.* Et quand il se demande ensuite à lui-même quel est donc celui qui les a produites, si Dieu n'en est pas le Père, il se contente de répondre qu'il n'en sait rien, et qu'il n'est pas obligé de le savoir; ce qu'il prouve par un raisonnement tout-à-fait rare. *De même*, dit-il, *qu'encore que l'on sache bien que les mouches, les araignées, les escargots, les papillons, ne sont pas des ouvrages de Dieu tout-puissant, on ne peut pas pour cela nous obliger à dire qui est donc l'auteur de tous ces insectes; on ne doit pas trouver mauvais que nous ignorions aussi d'où viennent les âmes, quoique nous sachions que Dieu n'en est pas le père.*

Il est clair non seulement que cet auteur ne savait rien de la doctrine des chrétiens, mais qu'il n'avait pas même lu le commencement de la Genèse, quoique ce livre ne fût pas inconnu à plusieurs païens. Car autrement aurait-il pu ignorer que Dieu est le créateur des hommes, ni attribuer à Jésus-Christ cette horrible doctrine qui ôte à Dieu le plus excellent de ses ouvrages? Ce qui marque encore plus l'excès de son ignorance, c'est qu'il paraît par les raisons dont il se sert pour établir cette rêverie, qu'il n'a rien su de la chute de l'homme, ni du déréglement de la nature humaine par le péché. Car son unique argument, pour montrer que Dieu n'est pas auteur des âmes, c'est, dit-il, qu'elles sont trop contrefaites pour avoir une si illustre origine, *et qu'elles font assez voir par leurs défauts qu'elles ne sont que d'une famille très-médiocre: « Sævitate innumerabili vitiorum ipsos se indicare, non esse patricii generis, sed ex mediocribus familiis procreatos.* » Or il est clair que les défauts de l'homme ne prouvent point qu'il n'ait pas Dieu pour auteur, qu'en supposant qu'il soit sorti tel qu'il est des mains de son auteur.

Il n est pas même trop certain si Arnobe n'a point cru, que sous le Dieu souverain, il y avait plusieurs dieux inférieurs; car il en parle en quantité d'endroits fort douteusement. *Cùm enim*, dit-il, *dii omnes, et quicumque sunt veri vel qui esse rumore atque opinione dicuntur, immortales ac perpetui voluntate ejus sint. Nos contra, si modò dii certi sunt, habentque hujus nominis auctoritatem, potentiam, dignitatem, aut ingenitos esse censemus, hoc enim religiosum est credere: aut si habent nativitatis exordium, Dei summi est scire quibus eos rationibus fecerit.*

Il est vrai qu'il prouve dans la suite que Jupiter, Esculape, et cette déesse que les Romains appelaient la mère des dieux, n'étaient pas de véritables divinités. Mais il ne s'ensuit pas de là qu'il n'ait cru possible qu'il y eût des dieux subalternes, quoique ceux-là selon lui n'en fussent pas.

Que si nous voulions faire le dénombrement des dogmes de la religion chrétienne dont Arnobe ne parle point, et par un raisonnement pareil à celui de M. Claude, l'obliger à les exclure des articles de foi, à peine en resterait-il qu'il ne fût contraint de rejeter. Car excepté la naissance, les souffrances et la mort de Jésus-Christ, que cet auteur défend fort imparfaitement, il ne parle presque d'aucun autre dogme. Il n'explique distinctement aucun de nos mystères, et il fait paraître partout qu'il était aussi peu instruit de la religion chrétienne, qu'il était savant dans celle des païens, dont il représente les absurdités d'une manière très-vive et très-ingénieuse.

Voilà l'auteur dont M. Claude nous propose le silence comme la règle de notre foi, et par l'autorité duquel il prétend prouver que les anciens chrétiens ne croyaient pas de l'Eucharistie ce que nous en croyons, parce qu'il ne paraît rien de cette doctrine dans ses écrits. Il veut même qu'il l'ait dû avoir continuellement en vue, pour ne rien reprocher aux païens, qu'on pût tourner contre la doctrine de l'Église.

Que s'il était permis d'employer des preuves semblables à celle de M. Claude, il serait facile de con-

clure des écrits d'Arnobe que l'ancienne Église ne croyait pas qu'il y eût du vin dans nos mystères; car autrement, dirait-on, il n'aurait pas osé soutenir aux païens qu'*on n'honore point Dieu avec du vin.* « *Nos monstrum*, dit-il, *ac prodigium judicamus ex roribus exiguis vini Deum sibi ducere satis sanctè atque honorificè supplicatum.* » *Qu'est-ce que le vin a de commun avec Dieu?* dit-il en un autre endroit. *Quid Deo cum vino est?* Mais je laisse de bon cœur ces sortes d'arguments à M. Claude. La bonne foi ne s'en accommode pas, ce me semble; et pour peu qu'on lise avec soin les apologistes de la religion chrétienne, et surtout Arnobe, on doit reconnaître qu'ils n'ont pas fait difficulté d'objecter diverses choses aux païens qu'on pouvait tourner avec quelque vraisemblance contre la religion chrétienne, ou contre la religion judaïque, que les chrétiens étaient obligés de défendre, comme instituée par le Dieu qu'ils adoraient, et comme le fondement de la leur.

Quand Origène prouve, par exemple, que les esprits qui étaient attachés aux statues étaient des démons, parce qu'ils se plaisaient à l'odeur des sacrifices; a-t-il craint que les païens lui repartissent qu'on offrait de pareils sacrifices au Dieu des Juifs, et qu'il est dit souvent dans l'Écriture que l'odeur lui en était agréable?

Quand Arnobe (lib. 6) demande aux païens à quoi servaient les temples qu'ils édifiaient à leurs dieux, et quelle utilité ils leur apportaient; les païens ne pouvaient-ils pas lui demander de même de quelle utilité était au Dieu des Juifs ce temple magnifique qui lui avait été bâti par Salomon, et qui fut depuis rebâti par Zorobabel et ensuite par Hérode?

Quand il leur demande (ibid.) quel gain revenait à ces mêmes dieux des sacrifices qu'on leur offrait, ne pouvaient-ils pas aussi demander ce que gagnait le Dieu des Juifs aux sacrifices qu'il avait ordonné qu'on lui fît?

Quand il traite (ibid.) de cruels les meurtres des animaux qu'on tuait pour les offrir en sacrifice, que ne pouvaient-ils point lui répliquer sur les sacrifices que Salomon offrit à la dédicace du temple, et sur ceux que l'on offrait continuellement dans le tabernacle ou dans le temple durant le temps de la religion judaïque?

Quand il combat encore ces sacrifices, sur ce que les dieux n'étant point capables de colère n'ont point besoin d'être apaisés, ne leur donnait-il pas lieu d'en dire autant, et des sacrifices que Dieu avait ordonné qu'on lui fît pour le fléchir, et de celui où Jésus-Christ s'est offert lui-même sur la croix, et qui avait pour fin d'apaiser Dieu irrité contre les hommes?

Quand il demande aux païens (lib. 7) s'il est raisonnable que Dieu change de disposition envers les hommes, parce qu'ils lui immolent des pourceaux : *Quæ causa est ut si ego porcum occidero, Deus mutet affectum?* Quand il fait parler les bêtes pour se plaindre qu'il est injuste de les faire mourir pour le crime de l'homme, qui ne voit qu'on pouvait faire les mêmes demandes et les mêmes prosopopées pour les bêtes qu'on immolait dans l'ancienne loi?

Quand il allègue contre les dieux que les païens attachaient aux simulacres, qu'y ayant plusieurs de ces simulacres, il faudrait qu'il y eût plusieurs dieux du même nom, ou que l'être de ces dieux fût multiplié, et qu'il en prétend montrer l'impossibilité par ces principes de philosophie : *Quæ sunt priùs singulariaque naturâ, multa fieri non possunt simplicitatis suæ integritate servatâ.* Et un peu après : *Si autem unus et idem in omnibus esse perhibetur, perit omnis ratio atque integritas veritatis si hoc fuerit sumptum, posse unum in omnibus uno tempore permanere.* N'est-il pas clair que ces mêmes principes pouvaient être allégués contre la doctrine des chrétiens, qui croient que Dieu est tout entier en chaque lieu; et n'est-ce pas en effet l'usage qu'en font les disciples d'Épiscopius et les sociniens? Cependant Arnobe reconnaît ailleurs cette doctrine, qu'il semble combattre. *Hoc est*, dit-il (l. 2), *proprium deorum complere omnia vi suâ, non partialiter uspiam, sed ubique esse totos.*

C'est donc une pure vision d'attribuer à ces apologistes une application continuelle à éviter tout ce qu'on pourrait tourner contre eux. M. Claude, qui le prétend, consulte plus en cela l'intérêt de sa cause que la vérité et la bonne foi. Et afin qu'il ne m'impose pas d'en juger aussi par intérêt, je lui vais faire voir qu'il y a plus de douze cents ans que S. Jérôme, qui n'avait pas nos différends en vue, en a jugé tout autrement que lui. *Il y a bien de la différence*, dit ce Père (Apol. ad Pamm. pro libel. adv. Jov.), *entre les écrits polémiques, où l'on a un adversaire en tête, et ceux où l'on traite simplement des dogmes. Dans les premiers, la dispute est vague et sans ordre; et en répondant à son adversaire on propose tantôt une chose et tantôt une autre. On argumente comme on peut; on dit une chose, et l'on en fait entendre une autre. On montre du pain, comme dit le proverbe, et l'on cache une pierre. Origène, Méthodius, Eusèbe et Apollinaire ont écrit au long contre Celsus et contre Porphyre. Examinez la qualité des argumens et des preuves qu'ils emploient pour détruire les discours formés par l'esprit du diable, et vous verrez que souvent on les pourrait éluder.* « *Considerate quibus argumentis et quàm lubricis problematibus diaboli spiritu contexta subvertant.* » *Ils sont quelquefois contraints*, ajoute-t-il, *de dire, non ce qu'ils pensent, mais ce qui est nécessaire à leur cause.* « *Interdùm coguntur loqui, non quod sentiunt*, « *sed quod necesse est.* » *Je ne dis rien*, ajoute-t-il encore, *des auteurs latins, comme Tertullien, Cyprien, Minutius, Victorinus, Lactance et Hilaire, de peur qu'il ne semble que j'aie plutôt entrepris d'accuser les autres que de me défendre moi-même.*

Je ne prétends pas ici décider si la maxime de saint Jérôme pour les écrits polémiques est bonne ou mauvaise. Mais la bonne foi oblige de reconnaître qu'elle a été très-souvent suivie par plusieurs de ceux qui ont écrit de cette manière, et que c'est avec raison qu'il l'a appliquée en particulier aux apologistes de la religion chrétienne.

Il ne resterait plus que d'exprimer les raisons du silence de Tertullien et de Lactance sur l'Eucharistie; mais nous avons déjà fait voir que Tertullien a expressément évité d'en parler, et qu'il paraît manifestement qu'il a eu en vue de cacher ce mystère aux infidèles. Et quant à Lactance, il ne faut, d'une part, que faire réflexion sur les matières dont il traite, pour reconnaître qu'il n'y en a aucune qui l'obligeât nécessairement à parler de l'Eucharistie; et considérer, de l'autre, qu'il vivait en un temps où il ne le pouvait faire sans crime, puisqu'un des reproches que le concile d'Alexandrie fait aux ariens, c'est d'avoir parlé de l'Eucharistie devant des infidèles. *Ils ont l'audace*, dit ce Concile (ap. Athan., apol. 2), *de parler des mystères devant des catéchumènes, et, ce qui est encore pis, devant des païens, quoique l'Écriture nous ordonne de cacher le mystère du Roi, et que le Seigneur défende de donner les choses saintes aux chiens, et de jeter les perles devant les pourceaux.*

J'ai séparé à dessein S. Justin des autres apologistes de la religion chrétienne, parce qu'on n'en peut pas dire comme de ceux-là, qu'il n'ait point parlé de l'Eucharistie. L'obligation où il a cru être en rendant compte de notre religion à des empereurs fort sages, de les en informer à fond, l'a porté à se dispenser de cette réserve que l'Église gardait pour les autres païens, et qui était plutôt établie par une coutume générale, que par une ordonnance expresse. On demeure donc d'accord que ce dessein, d'exprimer nettement la foi de l'Église sur ce point, paraissant autant dans S. Justin que celui de la cacher dans les autres, on doit avoir beaucoup d'égard au témoignage, qu'il en rend. Mais aussi il ne pouvait être plus formel pour la foi de l'Église catholique. *Nous ne recevons pas*, dit-il, *ces choses, c'est-à-dire, ce pain et ce vin consacrés, comme un pain commun, ni comme un breuvage commun. Mais de la même sorte que Jésus-Christ notre sauveur qui a été fait chair par le Verbe de Dieu, s'est revêtu de chair et de sang pour notre salut, ainsi nous avons appris que cette viande et ce breuvage, qui, par le changement qu'ils reçoivent dans nos corps, nourrissent notre chair et notre sang, sont la chair et le sang de ce même Jésus-Christ incarné. Car les apôtres, dans les écrits qu'ils nous ont laissés, que l'on nomme Évangiles, nous ont appris que Jésus-Christ leur avait commandé de faire ce qu'il avait fait, et qu'ayant pris du pain et ayant rendu grâces*, il dit, *Faites ceci en mémoire de moi : ceci est mon corps; et que de même ayant pris le calice*, il dit : *Ceci est mon sang.*

On a fait voir ailleurs (ci-dessus, part. 1 de ce vol., l. 3, c. 8) que ces paroles sont décisives pour la doctrine de l'Église romaine, et qu'il est contre le sens commun qu'un auteur ait parlé de cette sorte à des empereurs païens, qui ne savaient ce que c'était que *locutions sacramentales*, pour leur faire seulement comprendre que le pain et le vin étaient les figures du corps et du sang de Jésus-Christ. On a réfuté au même lieu les vaines réponses de M. Claude. C'est pourquoi quand il nous dit dans l'endroit que nous examinons présentement, qu'il ne trouve rien dans ce lieu de S. Justin de ce qu'il cherche, il suffit de lui répondre que c'est ou qu'il ne cherche pas ce qu'il devrait chercher, ou qu'il cherche ce qu'il n'y doit pas trouver. S'il y cherchait la foi simple de la présence réelle et de la transsubstantiation, il l'y trouverait très-nettement exprimée, comme on le lui a fait voir dans les lieux où l'on a traité de ce passage plus à fond. Mais s'il y cherche l'éclaircissement des difficultés philosophiques de l'Eucharistie, c'est sa faute de les y chercher. Car il ne fallait que faire un peu de réflexion, non seulement sur l'esprit des Pères en général, mais aussi sur le génie particulier de S. Justin, pour être convaincu qu'on ne s'y devait pas attendre. Ce saint martyr parle de tous les mystères avec une extrême simplicité. Il se contente de les proposer sans s'arrêter à en éclaircir les difficultés; ou s'il y entre quelquefois un peu, il n'y répond que par de certaines raisons communes, et propres seulement pour ceux qui n'en avaient qu'une connaissance grossière et superficielle, comme les païens. C'est ainsi que l'on voit qu'il explique la doctrine de la Trinité d'une manière très-simple, en ayant seulement dit que *nous révérons et adorons le véritable Dieu, Père de toute justice, de toute chasteté et de toute vertu, et incapable de tout péché; et son Fils, qui est venu vers nous, et qui nous a appris ces choses aussi bien qu'aux anges; et l'Esprit, qui a parlé par les prophètes.*

Et parce que les païens avaient accoutumé de demander comment il était possible que Dieu eût un Fils, il répond en un mot que Jupiter en avait bien plusieurs, selon eux; ce qui est plutôt éviter de parler de cette difficulté, que l'éclaircir; puisqu'il n'est pas étrange que Jupiter, qui n'était point regardé comme un pur esprit par les païens, eût des enfants, et qu'on ne comprend pas avec la même facilité, ni qu'un esprit puisse engendrer un esprit, ni que cet esprit engendré n'ait qu'une même nature avec l'esprit qui l'engendre.

S'il y eût eu quelques objections populaires sur l'Eucharistie, S. Justin y eût peut-être satisfait par des réponses de cette nature; mais comme il n'y en avait point, parce que ce mystère était inconnu au commun des païens, il ne s'est pas cru obligé de les prévenir, et il ne l'aurait même pu sans se départir de la conduite générale des Pères, qui ont toujours évité de faire envisager les difficultés qui n'étaient pas encore formées.

Il ne tenait donc qu'à M. Claude de trouver dans la seconde Apologie de S. Justin la doctrine de l'Église catholique sur l'Eucharistie, exprimée de la manière que le bon sens fait juger qu'elle devait l'être. Et pour les Dialogues contre Tryphon, il ne faut encore qu'un peu de sens pour voir qu'il y dit tout ce qu'il en devait dire. Son dessein dans ce Dialogue est de trouver à Tryphon juif, que Jésus-Christ est le Messie, et il emploie pour cela, outre les passages des prophètes qui s'entendent de Jésus-Christ,

le rapport de diverses figures à ce que Jésus-Christ a établi. Une des figures dont il se sert, est celle de l'oblation de farine prescrite par la loi, et il prétend qu'elle était instituée pour signifier l'Eucharistie. L'analogie de la vérité figurée et de la figure l'obligeait donc nécessairement de parler de pain, puisque c'est par le pain dont l'Eucharistie est faite qu'elle a rapport à cette ancienne oblation de farine. Mais il n'était point question d'expliquer en cet endroit ce que l'Église croyait de ce pain. Il ne fallait pas exposer ce mystère à des oreilles profanes sans nécessité, et rien n'y obligeait, puisqu'il s'agissait seulement de montrer qu'une figure légale avait été accomplie par Jésus-Christ. Il se contente donc de dire ce qui était nécessaire à son dessein, que *l'oblation de farine, pour ceux qui étaient purifiés de la lèpre, était la figure du pain eucharistique, que Jésus-Christ Notre Seigneur nous a commandé de faire en mémoire de la passion qu'il a soufferte pour purifier les esprits des hommes de tout péché.*

Cela suffisait à la preuve de S. Justin, et ce n'était nullement le lieu d'entrer dans une explication exacte de ce qu'il croyait de ce pain de l'Eucharistie. Mais comme on doit supposer que, quoiqu'un auteur judicieux ne dise pas tout en tout lieu, il a néanmoins partout les mêmes pensées et la même foi, on ne saurait douter que si l'on eût demandé à S. Justin ce que c'était que ce pain et ce vin de l'Eucharistie, qu'on offrait en mémoire de la passion, il n'eût répondu, comme il fait dans sa seconde Apologie, que *ce n'était pas un aliment, ni un breuvage commun, mais le corps et le sang de Jésus-Christ, comme l'Évangile nous l'apprend.*

Ainsi ce passage du Dialogue contre Tryphon n'est propre qu'à faire voir que les Pères qui, par quelque raison particulière, n'appellent l'Eucharistie que du nom du pain, ne laissaient pas de croire en même temps que ce pain est le corps de Jésus-Christ, et que c'est très-mal raisonner que de conclure qu'un auteur qui n'exprime en un endroit qu'une partie d'un mystère, ne croyait pas ce qu'il en supprime. C'est à quoi se réduit l'examen particulier à quoi M. Claude nous a obligés, touchant les apologistes de la religion chrétienne, et le silence qu'ils gardent à l'égard de l'Eucharistie, qui ne lui est pas, comme l'on voit, fort avantageux.

CHAPITRE V.

Que le silence de Julien l'Apostat sur l'Eucharistie ne ne donne point lieu à M. Claude de conclure, que l'Église, du temps de cet empereur, n'en avait pas la même créance que l'Église romaine en a maintenant.

M. Claude ne tire pas seulement une preuve négative de ce qu'il n'est point parlé de l'Eucharistie dans ce qui nous reste des écrits de Julien l'Apostat, pour en conclure que les anciens chrétiens ne croyaient pas la présence réelle et la transsubstantiation ; il en tire une aussi de ce qu'on n'y a pas expressément répondu, et qu'on n'a fait dans le premier traité qu'opposer des considérations générales aux arguments tirés du silence des païens ; et il en prend sujet d'insulter à l'auteur de ce traité à sa manière ordinaire. *L'auteur,* dit-il, *a bien connu la force de cet exemple, puisque m'en étant servi dans mon* Abrégé, *il l'a fort adroitement couvert du voile de son silence. Il a cru que la meilleure réponse était de n'en dire mot ; ce qui est une agréable manière de réfuter les arguments, et fort aisée, puisqu'il ne faut que se taire pour triompher.* Or comme cette plaisanterie n'est fondée sur rien, si M. Claude devine mal pourquoi on n'a pas parlé de cet auteur, on n'a qu'à lui dire en un mot qu'il se trompe, et lui montrer en répondant à cette objection, que c'est plutôt par mépris que par impuissance qu'on ne s'y était pas arrêté.

J'avoue d'abord qu'il est un peu plus fort en un point, sur le sujet de Julien l'Apostat, qu'il ne l'est à l'égard des autres païens ; car au lieu qu'on a toutes sortes de raisons de prétendre que la doctrine de l'Eucharistie était inconnue à ce petit nombre d'infidèles dont nous avons ou les écrits ou les objections contre la doctrine de l'Église, on n'en peut pas dire tout-à-fait autant de Julien, puisqu'ayant été lecteur dans l'Église, et ayant participé aux mystères, il a pu savoir ce qu'on en croyait. Mais M. Claude est infiniment plus faible par une autre raison : c'est qu'il n'y a rien de plus incertain que ce qui sert de fondement à son argument. Il suppose que Julien n'a point parlé de l'Eucharistie en écrivant contre les chrétiens. On lui demande quelle preuve il en a ? Car s'il n'en a point, c'est une témérité ridicule que de fonder des arguments sur un fait dont on n'est point assuré. C'est, dira-t-il, qu'il n'en est point parlé dans ce que S. Cyrille rapporte du livre de cet empereur. Je ne pense pas que M. Claude ait d'autres raisons à nous alléguer que celle-là. Cependant il me pardonnera, si je lui dis qu'il n'en saurait apporter une plus mauvaise, ni qui fasse mieux voir qu'il n'a pas examiné cette matière fort à fond. Car cette preuve est défectueuse en deux manières, qui la rendent même ridicule. La première est qu'elle suppose que nous ayons tout l'ouvrage de Julien contre les chrétiens, ou au moins que nous en ayons la partie où il avait dû vraisemblablement parler de l'Eucharistie. Mais M. Claude n'a pas pris garde à la fausseté de cette supposition ; et que S. Cyrille remarque dès sa préface, que cet apostat avait fait trois livres contre les chrétiens : Τρία συνέγραψε βιβλία κατὰ τῶν ἁγίων εὐαγγελίων, καὶ κατὰ τῆς εὐαγοῦς τῶν χριστιανῶν θρησκείας. Or de ces livres il n'y en a qu'un qui ait été rapporté et réfuté par S. Cyrille ; ce qui paraît si clairement, qu'il n'est pas possible d'en douter. Premièrement, quoique S. Cyrille (cont. Julian in Præl., p. 3) ait marqué expressément que Julien a fait trois livres, il ne rapporte néanmoins tout ce qu'il en insère dans son ouvrage que comme d'un seul livre (ibid. l. 2, p. 38). Or un auteur qui réfute trois livres l'un après l'autre, ne manque guère de remarquer qu'après avoir réfuté le premier,

il passe au second; et c'est ce qu'on ne voit point dans cet ouvrage de S. Cyrille. De plus, lorsque S. Cyrille marque en particulier le caractère du premier livre de Julien, il dit qu'il était composé de pensées confuses, entassées sans aucune ordre, et qu'il y répétait souvent les mêmes choses au commencement, au milieu et à la fin : ce qui l'avait obligé à rassembler en un même lieu ce qui regardait la même matière, et à digérer tout ce livre en un autre ordre. Mais il ne dit rien de semblable des deux autres livres. Ce qui fait voir que n'y trouvant pas le même désordre, il avait dessein de les rapporter et de les réfuter de suite.

Or il est clair que tout ce qui s'est conservé de l'écrit de Julien dans l'ouvrage de S. Cyrille, porte ce premier caractère. S. Cyrille ne le rapporte nullement de suite. Il réunit en un même lieu ce que Julien avait dit en divers lieux. Il retranche, il abrége comme il veut l'écrit de cet apostat ; et enfin il pratique exactement partout ce qu'il avait dit qu'il ferait à l'égard de ce premier livre, et ce qu'il ne promettait point de faire à l'égard des autres. Ainsi, il est plus que probable qu'il n'a réfuté que le premier. Mais ce qui rend ces preuves entièrement décisives, c'est que Julien témoigne lui-même en quelques endroits, devoir traiter des choses dans la suite de son ouvrage, et en particulier dans son second livre, qui ne se trouvent point dans celui que S. Cyrille insère dans le sien. Il dit en un endroit (cont. Julian. l. 7), en parlant d'une circonstance qu'il avait rapportée de la vie de Jésus-Christ, qu'il traiterait cela dans la suite, quand il examinerait en particulier les faux prodiges et les fausseté des Évangiles : Ὅταν ἴδια περὶ τῆς τῶν εὐαγγελίων τερατουργίας καὶ σκευωρίας ἐξέταξιν ἀρξώμεθα. Or on ne voit point qu'il entre dans cette examen particulier dans tout ce que S. Cyrille rapporte de son ouvrage. Il ajoute ailleurs (l. 8), en parlant de la contrariété apparente des généalogies de Jésus-Christ rapportées par S. Matthieu et par S. Luc, que devant faire voir dans son second livre qu'il y avait là une véritable contradiction, il différait d'en parler : Ἀλλὰ περὶ μὲν τούτου μέλλοντες ἐν τῷ δευτέρῳ συγγράμματι τὸ ἀληθὲς ἀκριβῶς ἐξετάζειν, ὑπερτιθέμεθα. Or il est certain que cela ne se trouve point encore dans le livre que S. Cyrille a conservé ; et par conséquent que ce n'est que le premier de ceux de Julien; et que nous n'avons point le second, où il combattait en particulier l'Evangile, en commençant apparemment par ce qui est dit de la généalogie de Jésus-Christ.

C'est ce qui montre encore que non seulement nous n'avons pas tout l'ouvrage de Julien, mais que nous n'avons pas en particulier l'endroit où son sujet le pouvait porter à parler de l'Eucharistie. Car comme la doctrine de l'Église sur ce mystère est prise de l'Évangile, si Julien en eût voulu tirer quelque objection, il l'aurait fait sans doute, lorsqu'il aurait expressément attaqué l'Évangile, et il aurait mis cette doctrine au nombre des choses qu'il appelle *les faux prodiges et les tromperies des Évangiles*, τερατουργίας καὶ σκευωρίας. C'était là le lieu naturel d'en traiter, et ce que le vrai ordre demandait. Que M. Claude nous représente donc ce livre, avant que d'assurer, comme il fait, que Julien n'a rien reproché aux chrétiens sur le sujet de l'Eucharistie. Autrement chacun voit qu'il est ridicule de conclure que Julien n'en a rien dit, parce qu'il n'en a point parlé dans son premier livre, où selon toutes les règles du bon sens, il n'en devait point parler, puisqu'aucune des matières qu'il y traite ne l'y portait, et qu'il avait ailleurs une occasion naturelle d'en parler.

C'est le premier défaut de la preuve de M. Claude, qui est si grossier et si sensible, qu'apparemment il abandonnera lui-même son argument quand il y aura fait réflexion. Le second ne l'est pas moins : c'est que non seulement il est incertain si Julien n'a point parlé de l'Eucharistie dans les deux livres de son ouvrage que nous n'avons point, mais qu'il est même incertain s'il n'en avait point parlé dans celui qui nous a été conservé par S. Cyrille. Car M. Claude se trompe, s'il s'imagine que nous l'ayons tout entier. S. Cyrille témoigne lui-même en plusieurs endroits, et particulièrement au commencement de son second livre, qu'il a pris la liberté de retrancher diverses choses de celui de Julien ; qu'il n'a pas suivi son ordre, qu'il réunit en un même lieu les objections qui regardaient la même matière. Et enfin il ne faut que voir cet écrit de Julien, pour reconnaître qu'il n'y a souvent aucune suite, et que ce ne sont que des objections séparées, auxquelles S. Cyrille répond.

Ainsi S. Cyrille s'étant donné la liberté de retrancher ce qu'il lui a plu du livre de Julien, on a droit de conclure qu'il est incertain s'il n'en a point retranché quelque chose qui regardât l'Eucharistie, dès qu'on peut faire voir qu'il a eu quelque raison de le faire. Or il est certain qu'il en avait eu une très-pressante, et qui doit faire juger que quand Julien en aurait parlé, S. Cyrille aurait évité de la réfuter. Car il paraît par ce livre même, qu'ayant dessein que son ouvrage pût être lu par les païens, il évite d'y traiter des mystères que la religion chrétienne obligeait de leur cacher. C'est ce qu'il témoigne expressément à l'égard du baptême, comme nous l'avons déjà rapporté ailleurs. *De peur*, dit-il, *qu'en publiant nos mystères devant les non initiés je n'offense Jésus-Christ, qui défend de donner des choses saintes aux chiens, et de jeter les perles aux pourceaux, je ne dirai rien de ce qu'il y a de plus profond dans ce mystere.* Et plus bas il ajoute : *Je dirais plusieurs autres choses de ce mystère, si je ne craignais d'être entendu des non initiés.*

Et il ne servirait rien de répliquer que S. Cyrille s'abstient bien de répondre au long à l'objection de Julien sur le baptême, mais qu'il ne la retranche pas. Car cette objection étant que les chrétiens croyaient par là se purifier de leurs péchés, elle ne contenait rien que les païens ne sussent distinctement. Mais si Julien avait attaqué en particulier la

doctrine de l'Eucharistie, il en aurait bien dit des choses qu'il fallait cacher aux païens. Et par conséquent S. Cyrille, qui aurait eu dessein de les cacher, et qui ne s'était point obligé à rapporter tout l'écrit de Julien, aurait pu et dû les retrancher, selon l'esprit qu'il fait paraître dans cet ouvrage. Ainsi comme il est incertain si Julien n'a point parlé de l'Eucharistie, il est certain que toutes les conjectures qu'on fonde sur son silence sont vaines et téméraires; et que quand l'argument que M. Claude en tire serait aussi pressant qu'il s'efforce de le représenter, il ne faudrait que ces deux remarques pour le détruire.

Mais j'ajouterai, de plus, qu'il s'en faut bien qu'il ne soit tel qu'il le voudrait faire croire, et qu'en prenant pour vrai tout ce qui y sert de fondement, il ne pourrait tenir lieu que d'une conjecture assez légère. Ceux qui savent le véritable usage de ces sortes d'arguments négatifs, n'insistent jamais beaucoup sur le silence d'un seul auteur, parce qu'ils n'ignorent pas combien il est ordinaire aux écrivains les plus judicieux, d'omettre des choses qui paraissent importantes pour la matière qu'ils traitent.

Par exemple, S. Augustin examinant dans sa lettre à Honorat, en quel cas un évêque peut ou ne peut pas se soustraire à la persécution par la fuite, et ayant établi pour règle qu'il le peut quand c'est lui qui est particulièrement en butte aux persécuteurs, et que l'Église ne manque pas d'ailleurs d'assistance, et qu'il ne le peut pas quand la persécution étant générale, l'Église manquerait de pasteurs s'il se retirait, il ne pouvait apporter d'exemple plus naturel pour établir cette doctrine, que celui de S. Cyprien, qui crut se pouvoir retirer par ce motif et par ce principe durant la persécution de Décius, parce que les païens avaient une animosité particulière contre lui, et qu'il restait assez de prêtres pour assister les fidèles. Rien sans doute ne pouvait faire plus d'impression sur l'esprit d'un évêque d'Afrique comme Honorat, que l'exemple du plus célèbre et du plus grand évêque d'Afrique; et il n'y en avait point qui se dût présenter plus tôt à l'esprit de S. Augustin que celui de S. Cyprien, qu'il honorait si particulièrement. Cependant il ne s'est pas souvenu de s'en servir, et il a recours seulement à l'exemple de S. Athanase.

Voici un autre oubli de ce même genre, et qui est encore plus étonnant. Le même S. Augustin traite une infinité de fois, dans ses livres contre les donatistes, de l'effet du baptême conféré par les schismatiques ou les hérétiques; et dans tous ces lieux il établit toujours cette doctrine, qu'ils peuvent bien donner le sacrement et le caractère du baptême, parce que c'est Jésus-Christ qui baptise; mais qu'ils ne donnent point le S.-Esprit et la rémission des péchés, qui ne se reçoit que dans l'Église. La généralité de ces termes donnant lieu de conclure que les enfants mêmes baptisés par les hérétiques ne reçoivent pas la rémission des péchés, semblait demander que S. Augustin s'expliquât, et qu'il restreignît expressement cette doctrine aux adultes, qui se faisant volontairement baptiser par des hérétiques, ne peuvent recevoir du baptême que le seul caractère. On ne voit point néanmoins qu'il ait eu soin d'exclure cette conséquence. Il propose toujours généralement cette maxime, que hors de l'Église on ne reçoit point la rémission des péchés, en supposant qu'on ne l'appliquera qu'aux adultes, mais ne le marquant jamais.

Est-ce que S. Augustin a cru qu'en effet les enfants des hérétiques ne reçoivent point par le baptême la rémission du péché originel? Nullement, et jamais personne ne lui a imputé ce sentiment. Pourquoi donc ne fait-il point cette exception, qui semble si nécessaire? C'est qu'un auteur ne dit pas toujours tout ce qu'il semble qu'il devait dire. Il n'en faut point chercher d'autre raison. La seule connaissance de l'esprit humain, qui n'étant pas infini, s'applique souvent de telle sorte à un seul objet qu'il perd de vue tous les autres, suffit pour dissiper l'étonnement de ces sortes d'oublis, quand on ne les trouve qu'en peu de personnes.

C'est donc en vain que M. Claude étale avec tant de pompe les avantages que Julien pouvait tirer de la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation, si c'eût été celle des chrétiens de son temps. Il est vrai qu'il le pouvait; mais il ne s'ensuit nullement de là que ce soit une nécessité qu'il l'ait fait.

L'Eucharistie n'était ni le seul ni le principal motif de son aversion contre les chrétiens. Il était attaché par une passion aveugle à la philosophie et à la théologie des païens. Il ne pouvait souffrir que l'on préférât aux dieux honorés par les sages du paganisme, et par ces hommes célèbres dans l'histoire grecque et romaine, dont son imagination était pleine, la doctrine d'un homme né sujet des empereurs romains, et crucifié par les Romains. Il haïssait donc tous le corps de la religion chrétienne, et particulièrement la divinité de Jésus-Christ. C'est dans cette disposition qu'il se mit à écrire contre les chrétiens, pendant le séjour qu'il fit à Antioche en allant faire la guerre aux Perses. On peut juger quel temps il pouvait donner à ce travail, étant chargé de toutes les affaires de l'empire, des préparatifs d'une grande guerre, de mille dépêches, dont il ne se déchargeait sur personne, et de la composition d'autres ouvrages, dont il en reste encore quelques-uns; comme ce qu'il écrivit contre ceux d'Antioche à cause des railleries qu'ils firent de lui, et qu'il intitula *Misopogon*.

Tout ce qu'il put donc faire dans un tel accablement, ce fut de répandre confusément dans ces livres le venin dont il était plein contre les chrétiens. Or qui ne sait que dans ces sortes d'écrits tumultuaires, le hasard a souvent plus de part que la raison au choix des choses, et qu'il est comme inévitable qu'on en oublie plusieurs qui pourraient y entrer? On est emporté par le fil de son discours; une pensée en attire une autre, et tout ce qui ne trouve pas sa

place dans cet enchaînement fortuit, en est exclus par cette seule raison. Aussi voit-on que Julien ne pousse presque aucune des difficultés tant soit peu considérables. Et ce qui est de plus étrange, c'est que lors même que la suite semble l'y conduire, son emportement l'en détourne incontinent, et le fait passer à d'autres matières, comme s'il ne voyait pas les difficultés. Son dessein, par exemple, était de décrier le Dieu de Moïse, honoré par les chrétiens, ou du moins de décrier les Écritures saintes, qui servent de fondement à la religion chrétienne. Il se moque pour cela de ce que Dieu dit dans les Nombres, que Phinées, en tuant un Israélite qui abusait d'une femme madianite, avait détourné sa colère de dessus les enfants d'Israël, et empêché qu'il ne les consumât, et il en prend sujet d'accuser le Dieu de Moïse d'une colère inhumaine. Mais combien l'exemple du péché originel, pour lequel tous les hommes ont été condamnés à la mort temporelle, et une si grande partie à la mort éternelle, aurait-il été plus vif et plus pressant que celui-là ? Et quelles déclamations ne pouvait point faire Julien contre cette doctrine ? Cependant il n'en parle seulement pas, et il s'arrête à cet exemple de Phinées, qui a infiniment moins de force.

Il est vrai, comme M. Claude le remarque, qu'il entre un peu dans la doctrine de la Trinité, et qu'il en tire quelques légères objections contre les chrétiens; mais cette remarque n'a de force que contre M. Claude. Car il est très-aisé qu'un auteur s'étant engagé dans un discours, n'y fasse pas entrer une autre matière, quoiqu'importante, lorsqu'elle n'y est pas naturellement liée. Et ainsi il n'y a aucun sujet de s'étonner que Julien n'ait point parlé de l'Eucharistie dans ce qui nous reste de son ouvrage, puisque la suite de son discours ne l'y portait pas, et que s'il en eût parlé, c'eût été en quelque sorte une chose hors d'œuvre, qui eût interrompu la suite de tout l'écrit. Mais il est étonnant qu'un homme d'esprit ne fasse pas valoir les raisons que le sujet dont il traite lui fournit. C'est pourtant ce qui est arrivé à Julien sur le sujet de la Trinité et de l'Incarnation. Il est vrai qu'il marque la doctrine de l'Église sur ces points; mais il semble qu'il n'ait pas aperçu les difficultés qu'elle renferme, et qui sont tout aussi naturelles et tout aussi aisées à trouver que celles que la transsubstantiation produit. Il se contente de reprocher aux chrétiens qu'ils adorent trois dieux; et il ne dit pas un seul mot de l'unité d'une nature en trois personnes, qui est ce qui choque le plus ceux qui soumettent les mystères à la raison.

Que M. Claude apprenne donc à faire un autre usage et un autre jugement des arguments négatifs. Le silence d'un seul auteur est toujours peu considérable. Celui d'un auteur que son sujet n'oblige pas nécessairement à parler d'une certaine matière, l'est encore moins. Celui d'un auteur occupé, et qui écrit au hasard tout ce que sa fantaisie lui présente, sans avoir le temps de digérer ses pensées, ne mérite en aucune sorte qu'on y ait égard. Tout cela se rencontre dans le silence de Julien à l'égard de l'Eucharistie. Et ce qui est encore plus, c'est que ce silence même est incertain; puisque nous n'avons plus les livres où il aurait eu lieu d'en parler, et que celui qui nous reste n'est pas entier. De sorte que c'est une divination téméraire, pour ne pas dire ridicule, que d'avancer qu'il n'en a point parlé. C'est à quoi se réduit cet argument terrible auquel M. Claude s'est imaginé qu'on ne pouvait répondre que par le silence.

CHAPITRE VI.

Que l'objection tirée du silence des païens regarde aussi bien les calvinistes que les catholiques, et qu'ils n'y sauraient satisfaire que par les mêmes solutions que les catholiques y apportent.

Comme il y a de l'aveuglement ou de la mauvaise foi à se servir de preuves qui soient aussi fortes d'un côté que de l'autre, la première réflexion que doit faire un auteur judicieux et sincère, c'est de penser à éviter cet inconvénient. S'il avait plu à M. Claude d'observer cette règle du bon sens, il se serait épargné bien des discours inutiles sur le silence des païens, puisqu'il aurait d'abord reconnu que cette objection, quelle qu'elle soit, n'est point attachée précisément à la doctrine catholique, et que s'il y a lieu de s'étonner de ce silence, la chose est égale dans l'une et dans l'autre opinion; de sorte que les calvinistes ne sont pas moins obligés que nous d'en chercher des raisons, et que, pour en alléguer même de vraisemblables, il faut qu'ils aient recours aux réponses dont nous nous sommes servis contre eux. M. Claude en conviendra sans doute, s'il daigne considérer qu'on ne saurait s'imaginer ces païens, dont il fait tant valoir le silence, qu'en trois sortes de dispositions : la première est d'une entière ignorance du mystère de l'Eucharistie; la seconde, d'une connaissance imparfaite formée sur les paroles ordinaires dont on se servait pour l'exprimer; la troisième est d'une connaissance distincte de la doctrine des chrétiens sur cet article.

Le silence des premiers, c'est-à-dire de ceux qui auraient été dans une entière ignorance des mystères des chrétiens, et qui n'en auraient pas ouï parler, ne serait pas fort étonnant; et il le serait beaucoup plus sans doute qu'ils en eussent parlé sans en rien savoir. Tout ce qu'ils pouvaient faire en cet état, c'était de se plaindre, comme Celsus et Cécilius, que les chrétiens cachaient leurs mystères. Mais cette ignorance les mettant dans une impuissance entière d'attaquer l'Eucharistie par aucune objection particulière, il n'est pas aisé de voir comment ils l'auraient pu.

M. Claude voit déjà bien qu'à l'égard de ceux-ci les catholiques ne sont pas plus embarrassés que les calvinistes à rendre raison de leur silence. Et comme on ne saurait montrer d'aucun païen en particulier, qu'il ne fût pas de ce nombre, il ne faut compter pour rien le silence d'aucun païen en particulier.

Mais on veut bien lui accorder qu'il y en avait apparemment quelques-uns à qui les expressions dont les chrétiens se servaient sur le sujet de l'Eucharistie, n'étaient pas entièrement inconnues, quoiqu'ils n'entendissent pas leur sens. Le passage de S. Irénée conservé par Œcuménius en est une preuve, et l'on a lieu de croire que ces juges de sainte Blandine n'ont pas été les seuls d'entre les païens qui aient appris, ou par le rapport des esclaves et des faux chrétiens, ou par quantité d'autres voies, que les chrétiens disaient qu'ils mangeaient la chair et buvaient le sang de Jésus-Christ dans leurs assemblées. Mais quelle est l'idée que ces paroles formaient dans l'esprit de ceux qui n'en entendaient pas le sens? Ce même passage de S. Irénée nous le marque. Ils croyaient, dit-il, que les chrétiens mangeaient effectivement de la chair, c'est-à-dire, qu'ils la mangeaient à la manière ordinaire. C'est donc aussi l'idée que ces paroles ont dû former dans l'esprit de ces autres païens, qui n'entendaient pas, comme nous le supposons, le sens de ces paroles. Cependant on ne trouve point qu'aucun en ait fait des reproches aux chrétiens, ni qu'on s'en soit servi pour décrier leur religion. Des apologistes du christianisme ne se sont point crus obligés d'y répondre, ni de justifier les chrétiens sur ce sujet; et excepté le seul passage de S. Irénée, il ne s'en trouve aucun vestige dans tous les autres Pères.

Je veux bien avouer à M. Claude qu'il y a quelque sujet de s'étonner de ce silence. Mais qu'il avoue aussi qu'il n'y en a pas moins pour lui que pour nous. Car les païens dont nous parlons concevaient une présence réelle et une manducation réelle du corps de Jésus-Christ. C'était là, dit Aubertin, ce qui les choquait. D'où vient donc qu'on ne voit point qu'ils aient fait éclater leur scandale, ni qu'on ait été obligé d'y remédier; qu'ils n'en ont tiré aucun avantage contre les chrétiens, et que les chrétiens n'ont pas été obligés de s'en défendre? Il faut que M. Claude en trouve la raison aussi bien que nous. Et si l'on dit qu'il est croyable que les païens ont souvent objecté cela aux chrétiens, et que les chrétiens y ont souvent répondu, il est donc possible que des objections aient été faites, et qu'on y ait souvent répondu, sans que ni les objections ni les réponses soient venues jusqu'à nous. Et M. Claude voit bien que comme cette objection regarde aussi bien les calvinistes que nous, cette réponse aussi n'est pas moins bonne pour nous que pour eux.

Mais je passe plus avant, et je soutiens que s'il est vrai même que les païens aient souvent fait ce reproche aux chrétiens, le silence des apologistes de la religion chrétienne sur ce point, est beaucoup plus étonnant dans l'hypothèse des calvinistes que dans la nôtre. Car en supposant que l'ancienne Église ait cru de ce mystère ce que nous en croyons, ceux qui la défendaient étaient assez empêchés à y répondre, puisqu'il ne leur était pas permis de découvrir le fond de leur doctrine aux païens. Ce n'était pas le moyen de les satisfaire. Ils ne pouvaient donc repousser cette objection qu'en l'éludant en quelque sorte, et en disant qu'il était faux que les chrétiens mangeassent de la chair humaine dans leurs assemblées, de la manière que ces païens se l'imaginaient. Or comme cette manière de réponse ne satisfait pas pleinement, et qu'il est toujours suspect d'éluder une objection, la prudence les a pu porter à prendre le parti de n'en point parler.

Ainsi le silence de ces auteurs peut être fondé, selon notre hypothèse, sur une raison de prudence. Mais quelle couleur y peut-on donner, en supposant qu'ils fussent dans le sentiment des calvinistes? Évite-t-on de répondre à des objections qu'on peut si facilement détruire? Et ne s'y serait-on pas plutôt attaché pour convaincre les païens de calomnie, sans qu'il leur restât le moindre prétexte de réplique, et pour montrer à ceux qui auraient encore eu quelque bonne foi, combien on abusait indignement de leur crédulité et de leur aversion contre les chrétiens?

Ce n'est donc pas à nos adversaires que ce silence des apologistes de la religion chrétienne fournit un argument. C'est nous qui nous en pouvons servir contre eux, puisqu'ils ne sauraient alléguer une raison apparente, pourquoi ces apologistes n'ont point expressément répondu à ces sortes d'objections, s'ils le pouvaient faire avec tant d'avantage pour l'Église, et tant de confusion pour les païens. Or c'est l'état où ils auraient été, s'ils avaient cru que l'Eucharistie n'est appelée le corps et le sang de Jésus-Christ, que parce que le pain est le signe de son corps, et le vin, le signe de son sang. Car qui est le païen si stupide à qui on n'eût pu faire comprendre sans peine une chose si facile?

Il faut donc que M. Claude abandonne malgré lui ces deux genres de païens, et qu'il se réduise à dire qu'au moins ceux qui étaient informés distinctement de la doctrine des chrétiens sur cet article, n'auraient pas manqué de s'en servir contre eux, si l'Église eût cru alors la présence réelle et la transsubstantiation, et qu'en ce cas il est incroyable qu'ils n'en eussent point parlé; mais qu'il n'y a rien de surprenant, en supposant que l'Église ancienne ait été sur ce point dans la créance des calvinistes. C'est tout ce que M. Claude peut répondre; et nous n'avons plus qu'à lui en faire voir l'inutilité, et que l'opinion des calvinistes devait fournir à-peu-près aux païens autant de sujet de reproches que celle des catholiques. Il faut même que les ministres l'avouent, s'ils veulent demeurer dans leurs principes; car quand on les presse par les passages des Pères qui représentent la doctrine de l'Eucharistie comme difficile à croire, et comme opposée à la raison et au sens humain, ils prétendent que tout cela convient aussi bien à leur doctrine qu'à celle des catholiques. Quand on dit, par exemple, à Aubertin que, selon S. Hilaire, ce qu'on dit de *manger la chair et de boire le sang de Jésus-Christ paraîtrait insensé et impie, s'il n'était appuyé de l'autorité de l'Écriture,* il répond froidement (p. 414) que

cela s'entend de la manducation spirituelle, et qu'elle doit paraître absurde et insensée aux esprits charnels, aussi bien que la régénération par le baptême.

Calvin répète plusieurs fois que la manière dont Jésus-Christ nous nourrit de sa chair dans l'Eucharistie est incompréhensible. Et M. Claude (1) ne craint pas de dire qu'*il y a dans le sacrement sans présence réelle et sans conversion de substance, des merveilles et des incompréhensibilités.* Il ne niera pas sans doute que ces païens ne fussent des gens charnels, et à qui, selon Aubertin, la manducation spirituelle de la chair de Jésus-Christ devait paraître pleine de folie et d'absurdité. Il ne niera pas aussi que n'ayant point de foi, ils ne fussent peu disposés à croire, sur le témoignage de l'Écriture ou de l'Église, ces merveilles incompréhensibles de l'Eucharistie, et très-portés à les rejeter et à les combattre. D'où vient donc que nous ne voyons rien de tout cela dans les écrits des païens? Pourquoi n'y paraît-il rien de tout ce que la doctrine de l'Eucharistie, selon l'idée même des ministres, devait exciter dans leur esprit? Pourquoi ne traitent-ils pas de folie et d'absurdité ce que l'Église enseignait de la manducation du corps de Jésus-Christ? Pourquoi ne se sont ils point élevés contre ces incompréhensibilités que les ministres trouvent dans leur doctrine aussi bien que dans la nôtre?

Que M. Claude cherche donc, à son tour, des raisons au silence des païens, ou qu'il avoue que tout ce que disent les ministres et lui-même des incompréhensibilités de l'Eucharistie dans leur doctrine, ne sont que des défaites artificieuses pour éluder les passages des Pères qui marquent la créance de l'Église de leur temps, par un caractère qui ne convient point du tout à celle des calvinistes.

Mais quand il prendrait ce dernier parti, et que sans avoir égard à ce que disent les autres ministres, il s'arrêterait à la doctrine de son église telle qu'elle est en effet, ce silence des païens ne l'embarrasserait de rien moins, et il faudra toujours qu'il avoue que c'est une difficulté commune, et tout aussi forte contre lui que contre nous. Car quelque soin que les prétendus réformés aient eu de retrancher de ce mystère tout ce qui pouvait choquer la raison, il a fallu malgré eux qu'ils y laissassent deux choses, qu'ils n'ont pu changer (2) : l'une est l'efficace qu'ils attribuent au Sacrement, ou qu'ils avouent que les Pères y ont attribué; l'autre est la manière d'exprimer ce mystère, qu'il reconnaissaient eux-mêmes très-étrange et très-extraordinaire. Car, comme le remarque S. Chrysostôme, jamais personne, avant Jésus-Christ, n'avait parlé de manger sa chair et de boire son sang. L'un et l'autre devaient extrêmement choquer les païens : car si Julien fait tant de railleries du baptême, et s'il se moque de ce que n'ayant jamais guéri ni une lèpre, ni la moindre élevure, les chrétiens prétendaient néanmoins qu'il purifiait les âmes des rapines, des adultères, et de tous les autres crimes; que ne pouvait-il point dire sur ce qu'ils appelaient un morceau de pain et un peu de vin, *le remède d'immortalité, l'antidote de la mort, la vie, le bien;* et de ce qu'ils lui attribuaient la rémission des péchés, la communication du S.-Esprit, et la résurrection à venir? Cette doctrine était-elle plus favorable à l'égard des païens que celle du baptême? et devait-elle être moins en butte à leurs objections et à leurs railleries? Non seulement la raison ne permet pas de le dire, mais elle oblige même d'avouer que les termes dont se servaient les chrétiens, en appelant la participation à l'Eucharistie, manger la chair de Jésus-Christ, quoique ce ne fût, selon les ministres, qu'un morceau de pain figure de Jésus-Christ; en enseignant que ce pain était changé au corps de Jésus-Christ, et en usant d'une infinité de comparaisons étranges; que ces termes, dis-je, auraient été très-capables d'attirer les railleries des païens, par le peu de proportion qu'ils avaient avec ce qu'ils auraient signifié. Car c'est se tromper que de croire que les objections des païens fussent fondées sur la seule difficulté des mystères, en sorte qu'ils s'y obstinassent d'autant plus, qu'ils étaient plus mal-aisés à comprendre. On voit, au contraire, que ceux qu'ils ont le moins attaqués, sont les mystères de la Trinité et de l'Incarnation. Tout ce qui est couvert de la toute-puissance de Dieu, est en quelque sorte moins exposé aux objections, parce qu'on n'est point choqué de voir attribuer à Dieu des choses qu'on ne saurait concevoir. Et cette raison aurait pu porter les païens à ne se pas élever avec tant de force contre le mystère de l'Eucharistie, quand même ils l'auraient connu; outre que ce qu'ils croyaient de la présence de leurs dieux en diverses statues, pouvait servir à le leur rendre moins incroyable. Mais leur pente a toujours été d'attaquer la religion chrétienne sur ce qui la pouvait faire paraître vile, basse et ridicule. Tout ce qui frappait l'esprit de ces idées, était très-conforme à leur inclination. Et c'est pourquoi leurs reproches ordinaires contre les chrétiens, étaient pris de la naissance, de la vie et de la mort de Jésus-Christ. Il est donc certain qu'ils n'auraient pas laissé passer le langage dont les calvinistes expriment ce qu'ils croient de l'Eucharistie, puisque rien ne leur aurait été plus aisé que de tourner les chrétiens en ridicule sur ces expressions, et sur les effets qu'ils attribuaient à ce pain et à ce vin.

Enfin, puisque entre les raisons qui auraient dû porter les infidèles à attaquer les chrétiens sur la présence réelle et la transsubstantiation, M. Claude allègue que cette doctrine leur aurait servi à repousser plusieurs des objections qu'on faisait contre la religion païenne, il doit conclure par les mêmes principes qu'ils auraient dû tirer le même avantage de la doctrine des calvinistes sur l'Eucharistie, et s'en servir pour la même fin. Car il est certain que Celsus et les autres ennemis de la religion chrétienne ne croyaient point que leurs statues fussent des dieux, et qu'ils déclarent qu'elles n'étaient que des images des dieux. Et ces images mêmes n'avaient souvent aucun rapport avec ces prétendus dieux, puisque l'i-

(1) 2e Réponse, p. 137; 2e Réponse, p. 115.
(2) M. Claude contre le P. Nouet, p. 197.

mage de la mère des dieux n'était qu'une pierre ronde. Or, selon M. Claude, ces chrétiens en croyaient autant de l'Eucharistie. Ils la prenaient pour une image du corps de Jésus-Christ, où Jésus-Christ habitait par sa divinité et par son esprit. Pourquoi ces païens ne s'en servaient-ils donc pas pour repousser les objections des chrétiens, et que pouvaient-ils opposer de plus spécieux à toutes les railleries que les chrétiens faisaient de leurs idoles ?

N'avons-nous pas droit sur cela de faire parler ces païens, aussi bien que M. Claude, et de lui demander de même ce qu'il y aurait à répondre à un de ces philosophes, qui dirait à des chrétiens qui seraient dans la créance des ministres : « Vous prenez sujet de l'honneur que nous rendons à nos idoles, de nous reprocher que nous honorons et adorons ce que nos mains ont fait, ce que nos paroles ont consacré, ce qui ne se meut, ni ne parle, ni n'agit, et ce qui ne montre sa divinité par aucun effet surprenant, quoique vous sachiez que nous n'adorons pas le bois et la pierre, et que notre adoration se rapporte uniquement au dieu dont le bois et la pierre sont les images. Mais comment avez-vous la hardiesse de nous faire un crime de ce que vous pratiquez vous-mêmes dans vos mystères ? Car n'avez-vous pas aussi une image de votre Dieu, qui est faite non d'or ou d'argent, ou de pierre, ou de bois, mais de pain et de vin ? Ces matières en sont-elles moins images pour être plus viles ? Ne sont-elles pas les ouvrages de vos mains ? Ne sont-ce pas vos bouches qui les consacrent ? Ne sont-elles pas mortes et sans mouvement ? Cependant ne les honorez-vous pas comme nous honorons nos simulacres, ne les traitez-vous pas avec respect, comme nous traitons les nôtres, et enfin n'adorez-vous pas votre Dieu agissant sur vous par ces matières, et résidant en elles par son esprit ? Et que faisons-nous davantage à l'égard de nos idoles ?

« Que voulez-vous dire aussi, de nous reprocher que nos dieux sont exposés aux injures du temps, au feu, à la vieillesse, à la pourriture ; qu'ils peuvent être enveloppés dans le pillage des ennemis ; que nous avons besoin de clés et de verroux pour empêcher qu'on ne nous les vole ? Tout cela n'est vrai qu'à l'égard de nos simulacres ; et nos simulacres ne sont pas nos dieux, mais les images de nos dieux. Le bois et la pierre sont exposés à ces accidents, mais non pas la Divinité, qui en elle-même est impassible et inviolable. Et si elle ne communique pas ses qualités à ses images, ce n'est pas par impuissance, mais par volonté. Que trouvez-vous là qu'on ne puisse dire avec autant de raison de l'image de votre Dieu faite de pain et de vin ? N'est-elle pas sujette à ces mêmes accidents, quoique vous l'appeliez votre Dieu, et qu'elle soit l'instrument par lequel vous dites qu'il se communique à vous ? N'êtes-vous donc pas injustes de nous faire des reproches dont vous ne sauriez vous-mêmes vous défendre ? »

Il est clair que ce discours n'aurait pas eu moins de vraisemblance dans la bouche des philosophes qui auraient combattu une société de calvinistes, que ceux que M. Claude leur fait faire contre nous. Qu'il songe donc, à son tour, comment il rendra raison du silence des païens sur la doctrine des calvinistes, lui qui nous demande avec tant de fierté pourquoi ils n'ont point parlé de celle des catholiques. Qu'il nous dise pourquoi ils ont parlé du baptême, et point du tout de l'Eucharistie, s'il est vrai que ces deux mystères leur fussent également connus ? Qu'il nous démêle, s'il peut, pourquoi ils n'ont point relevé les absurdités apparentes du langage dont, selon lui, l'Église se servait à l'égard de ce Sacrement, et pourquoi ils n'en ont pas tiré des réponses aux railleries que les chrétiens faisaient de leurs idoles, et du culte qu'ils leur rendaient ? Qu'il médite sur cela plus attentivement qu'il n'a fait ; et on assure par avance qu'il ne saurait trouver de réponses raisonnables, sans donner en même temps aux catholiques de quoi prouver que le silence des païens ne conclut rien, ni contre la présence réelle, ni contre la transsubstantiation.

CHAPITRE VII.

Que l'argument négatif tiré du silence des Pères sur les difficultés de l'Eucharistie, a été absolument détruit dans le cours de cette contestation.

M. Claude ayant proposé l'argument du silence des Pères sur les difficultés et les merveilles de l'Eucharistie dès sa première Réponse (1 part., p. 148 et suiv.), on y satisfit d'une manière qui le devait contenter. Et en effet, nous ferons voir ici que tout ce qu'il y a répliqué ne consiste qu'en de fausses suppositions, qui ont été détruites dans le cours de cet ouvrage. On a depuis fortifié cette réponse par un chapitre exprès dans le premier tome de *la Perpétuité*, livre 10, chapitre 8, où l'on montre par l'exemple de toutes les sociétés d'Orient, que la créance de la présence réelle et de la transsubstantiation est très-compatible avec un silence entier sur toutes ces difficultés. M. Claude y a encore répondu à sa mode dans sa troisième Réponse. Et c'est ce que nous allons examiner ici, parce que cet examen suffit pour décider cette question. On a fait montré, dans ce chapitre, que *ce sont deux vérités de fait également certaines, et que les Grecs et toutes les autres sociétés d'Orient croient la présence réelle et la transsubstantiation*, et que l'on ne parle point néanmoins dans ces sociétés des difficultés de ce mystère. Et sur cela on presse M. Claude par ces paroles : *Ces deux vérités nous font voir d'abord la fausseté de la conséquence de M. Claude, qui s'imagine que la doctrine de la présence réelle oblige nécessairement à parler de ces suites philosophiques ; mais en même temps elles montrent invinciblement la vérité d'une conséquence toute contraire, qui est que la doctrine de la transsubstantiation peut fort bien s'accorder avec un silence entier sur toutes les difficultés que la nature humaine trouve dans le mystère de l'Eucharistie, et qu'il est très-possible que cette doctrine soit crue universellement, distinctement, sans op-*

position et sans contradiction, par de grandes sociétés pendant l'espace de plusieurs siècles; que l'on écrive et que l'on parle très-souvent de l'Eucharistie, et de la vérité du mystère; que l'on établisse la transsubstantiation très-clairement, très-précisément, sans faire des réflexions expresses sur toutes ces difficultés naturelles, qui semblent naître de cette doctrine.

Non seulement cette expérience sensible prouve la compatibilité de ce silence avec cette doctrine, mais elle prouve, de plus, qu'il n'y a rien en cela que de très-naturel, et que c'est mal connaître l'esprit des hommes, que de s'imaginer que la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation porte d'elle-même à s'embarrasser de toutes les difficultés que la philosophie humaine découvre dans ce mystère. C'est une illusion qui vient de ce que l'on prend pour une disposition naturelle, et pour un effet commun, une disposition d'esprit extraordinaire, et qui vient d'une passion qui change les idées ordinaires, et la pente naturelle de l'esprit.

Les ministres calvinistes, qui ont pris pour principal objet de leur aversion, et pour le plus grand prétexte de leur schisme, la doctrine de l'Église catholique sur l'Eucharistie; qui ont pour but de la faire paraître insupportable à ceux qu'ils veulent retenir dans leur parti, ou qu'ils tâchent d'y attirer, se sont fortement appliqués aux difficultés philosophiques de ce Sacrement. Ils remplissent leurs livres de raisonnements pour les augmenter. Ils en font un des sujets les plus ordinaires de leurs discours; et comme ils en ont la tête pleine, ils tâchent aussi d'en remplir celle des autres.

Mais, pour les détromper de ces fausses conjectures, il ne faut que les avertir qu'ils se règlent sur de fort mauvais modèles, et que des gens que leur passion et leur préoccupation ont fait sortir de leur naturel, ne sont pas propres pour faire connaître la pente et l'inclination naturelle des esprits.

Ensuite on applique l'exemple sensible de toutes ces grandes églises d'Orient à celles des six premiers siècles en cette manière : *Or, ce que l'expérience nous fait voir de nos yeux dans ces églises orientales, nous donne lieu de juger de ce qui a dû arriver dans l'Église des six premiers siècles, en supposant, comme nous avons droit de le faire, que la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation y ait été universellement établie en la même manière qu'elle l'est dans tout l'Orient; c'est-à-dire, sans combat et sans contestation. Et comme nous voyons que la créance de ces dogmes est jointe avec un entier silence sur ces difficultés philosophiques, on doit juger qu'il en a dû être de même de l'ancienne Église, et que les Pères qui ont été extrêmement retenus à ne parler de ces choses que par nécessité, n'ont point dû en entretenir les peuples, ni en parler dans leurs écrits. S'ils l'avaient fait, ils se seraient en quelque sorte éloignés, et de la nature qui n'y porte point, et de l'esprit de la foi qui en éloigne.*

M. Claude entreprenant de réfuter cette preuve dans sa troisième réponse, abrège la question sans y penser. Il demeure d'accord de ce silence de toutes les Églises d'Orient sur les difficultés de l'Eucharistie, et il en prétend même tirer avantage.

Il ne combat point la conséquence que l'on en tire, qui est que les Pères des six premiers siècles ont pu tenir ces mêmes dogmes, et garder le même silence à l'égard de ces difficultés.

Il s'attache uniquement au principe, savoir que toutes ces sociétés croient la présence réelle et la transsubstantiation. Il prétend que ce fait est contesté, qu'il n'est pas permis de le supposer; qu'il en prouve la négative, et qu'il la défend mille fois plus solidement que l'on n'en a prouvé l'affirmative, et qu'ainsi il le faut laisser à part, et répondre à son argument. C'est donc à quoi la question est maintenant réduite. Si ce fait est constant, M. Claude voit bien qu'il faut renoncer à son argument, et qu'on a droit d'en conclure que c'est une pure illusion. S'il n'est pas constant, on lui avoue aussi que son argument subsiste, et qu'il y faut chercher d'autres réponses. Mais en vérité la question en étant réduite à ce point, on peut dire qu'il n'y a plus de question, et que jamais il n'y en a dû avoir. Car il ne faut pas que M. Claude s'imagine que l'opiniâtreté inflexible d'un particulier à nier des choses constantes, en puisse ébranler la certitude et la notoriété. Il a beau dire qu'il n'est pas certain que les Grecs croient la présence réelle et la transsubstantiation; il ne fait par-là que se décrier lui-même, sans diminuer en rien l'évidence du fait qu'il conteste. Le public nous fait justice à l'un et à l'autre sur ce point. Et quoique la crainte de se faire des affaires parmi ceux de leur parti, empêche les calvinistes intelligents de se déclarer sur ce point, on a pourtant des preuves qu'ils condamnent M. Claude dans leurs entretiens particuliers; et je suis moi-même témoin qu'une personne des plus considérables de leur secte, à qui j'étais entièrement inconnu, étant pressée en ma présence par un homme d'esprit et de qualité d'avouer sincèrement ce qu'elle pensait de ce point de fait, ne put s'empêcher de dire qu'il y avait la même différence entre les preuves de M. Claude, et celles que l'on avait produites dans le premier tome de *la Perpétuité*, et dans la Réponse générale, qu'*entre un almanach et une douzaine de bons contrats.*

Je ne sais même si M. Claude persistera encore à nier ce fait, après avoir lu ce que je produirai à la fin de ce volume. Il y verra tout ce qu'il a avancé touchant les églises d'Orient condamné formellement par les décisions authentiques de ces mêmes églises. Notre dispute ne leur est point inconnue : on les en a informées; et c'est sur notre contestation même qu'elles nous déclarent ce qu'elles croient, et qu'elles condamnent M. Claude. C'est l'avantage qu'on a quand on dispute du sentiment des églises vivantes. M. Claude se joue de celui des morts, parce qu'on ne saurait les ressusciter pour le démentir; mais il n'en est pas de même quand il s'agit de sociétés qui subsistent encore. Il ne faut point de miracles pour leur faire déclarer leurs sentiments : un peu de soin suffit; et l'on verra l'effet de ceux qu'on a

pris pour cela, qui ne sont que fort médiocres.

Quoi qu'il en soit, je veux attendre à savoir de lui-même s'il demeure dans son premier sentiment, la charité ne permettant pas, ce me semble, de lui attribuer avant cela un entêtement si déraisonnable. Mais quand il se porterait jusqu'à cet excès, il ne fera qu'attirer la compassion de ceux qui, comme nous, n'ont point de venin contre lui, sans affaiblir en rien la solidité de cette réponse. On sera seulement obligé de le mettre à part, comme une personne sur qui l'évidence ne peut rien, et de s'adresser aux autres de son parti, qui ne sont pas dans les mêmes dispositions.

Si cet argument, tiré du silence des Pères sur les difficultés de l'Eucharistie, fait donc encore quelque impression sur eux, il n'y a qu'à les prier d'ouvrir les yeux, et de voir un silence tout pareil joint à la créance de la présence réelle et de la transsubstantiation dans toutes ces sociétés, de la foi desquelles ils ne peuvent douter, et qu'ils ne sauraient soupçonner avec la moindre apparence d'en avoir changé depuis six cents ans. Il faut que les conjectures se taisent quand on peut s'assurer des choses par un moyen de cette nature. Et il n'est plus question de conclure, comme M. Claude aurait voulu faire en supposant l'incertitude de ce fait, que puisque les sociétés d'Orient ne parlent point de ces difficultés, elles ne croient donc pas la présence réelle et la transsubstantiation. Mais il faut conclure directement que puisque ces sociétés croient très-certainement ces deux points, et qu'elles ne parlent point de ces difficultés, ce silence est très-compatible avec cette créance, et qu'ainsi l'argument qu'on tire du silence des Pères, et dont on prétend conclure qu'ils n'étaient pas dans le sentiment de l'Église romaine, n'est nullement considérable.

Il n'est pas plus difficile de convaincre M. Claude de la solidité de ce qu'on a répondu à cette même objection, dans la réfutation de son premier écrit. On lui a dit qu'on ne doit point trouver si étrange que les Pères n'aient pas marqué en particulier les difficultés philosophiques de l'Eucharistie, puisqu'il ne paraît point qu'ils se soient plus mis en peine de marquer celles qui naissent du péché originel, de la Trinité et de l'Incarnation, avant que ces mystères eussent été attaqués par les hérétiques, et qu'il y a même plusieurs de ces difficultés qu'ils n'ont point développées dans la plus grande chaleur des disputes qui se sont élevées sur ces articles.

M. Claude (2e Réponse, pag. 110) n'a rien à repartir sur les difficultés du péché originel, sinon que c'est un mystère spéculatif. Mais c'est une très-vaine défaite; puisque, d'une part, l'exorcisme que l'on pratiquait sur les enfants pour les tirer de la domination du diable, en était une confession publique, et exposait en quelque sorte aux sens ce que l'Église en croyait; et que, de l'autre, les reproches que Julien fait sur ce sujet à S. Augustin, qu'il avait pour lui les artisans et les gens de boutique, font voir que cette doctrine était populaire, et connue des moindres fidèles.

Il chicane encore d'une manière plus déraisonnable sur les difficultés du mystère de la Trinité. *Premièrement*, dit-il (2e Réponse, p. 134), *à quel propos l'auteur met-il encore le mystère de la Trinité en parallèle avec celui de l'Eucharistie, et quelle proportion y a-t-il de l'un et de l'autre?* Mais il n'y a que M. Claude qui croie avoir droit de demander à son adversaire, pourquoi il propose son exemple décisif. Car celui de la Trinité l'est en cette occasion, et il est aisé de le faire voir en le réduisant à cet argument en forme : Si le silence touchant les difficultés de la Trinité a pu compatir pour les Pères avec la foi de la Trinité, le silence sur les difficultés de la présence réelle et de la transsubstantiation a pu compatir, pour les mêmes Pères, avec la foi de la présence réelle et de la transsubstantiation. Or on ne saurait nier le premier. Donc, etc. C'est à M. Claude à répondre à cet argument, avant que de faire de ces sortes d'interrogations figurées qui lui tiennent lieu de raisons solides. *La Trinité*, poursuit-il, *est établie très-clairement et très-fortement dans l'Écriture; la transsubstantiation y est combattue. Celle-là est enseignée formellement et distinctement par les SS. Pères; et ils n'ont pas seulement fait mention de celle-ci.* On voit que M. Claude se fait des raisons de tout ce qu'il croit être avantageux à sa cause, sans avoir aucun égard au sens commun. Il n'y a donc qu'à lui répondre simplement : que la Trinité est clairement établie dans l'Écriture et dans les Pères pour les esprits non préoccupés, et qu'on a fait voir la même chose de la transsubstantiation. Mais ce n'est pas de quoi il s'agit ici. La question est de savoir si l'on peut conclure du silence des Pères sur les difficultés de la présence réelle, qu'ils n'ont point reconnu cette présence. Et je soutiens que cette conclusion est fausse, puisque le silence des mêmes Pères sur les difficultés de la Trinité ne prouve point qu'ils n'aient pas cru la Trinité. *Celle-là*, ajoute M. Claude, *a des difficultés qui ne paraissent qu'aux yeux trop perçants de la curiosité; et l'autre en a qui ne se sauraient cacher aux yeux des plus endormis. Les difficultés de celle-là ne sont pas tout-à-fait étranges à la raison; mais celles de l'autre renversent toutes ses maximes, et choquent ce qu'elle a de plus inviolable. Qu'ont-elles donc de commun?* Si M. Claude n'avait lui-même les yeux endormis, il fallait au moins qu'il fût bien aveuglé par sa passion, pour ne pas voir la fausseté de tout ce qu'il entasse là si hardiment. Car ce n'est que par un entêtement pareil au sien, qu'on peut dire que les difficultés du mystère de la Trinité ne paraissent qu'aux yeux trop perçants de la curiosité, et qu'elles ne sont pas tout-à-fait étranges à la raison. Et quiconque n'aura pas résolu, comme lui, de trouver, à quelque prix que ce soit, des différences entre les difficultés du mystère de la Trinité et celles de l'Eucharistie, reconnaîtra sans peine qu'elles sont grandes de part et d'autre, et qu'il n'y a de différence que selon que les diver-

ses passions dont on est possédé, font qu'on s'applique à l'un ou à l'autre de ces mystères.

Les calvinistes s'appliquent uniquement aux difficultés de la transsubstantiation. Les sociniens s'appliquent principalement à celles de la Trinité ; et ils en trouvent les uns et les autres, qu'ils croient insurmontables. Les catholiques ne s'appliquent ni aux unes ni aux autres ; mais jugeant sainement de toutes, ils les regardent comme grandes, parce qu'elles le sont en effet, et ne laissent pas d'embrasser sans répugnance les mystères dont elles naissent, parce qu'ils sont accoutumés à soumettre leur raison aux lumières de la foi.

Il ne faut pas aussi que M. Claude croie nous donner le change lorsqu'il dit en général que les Pères ont connu les difficultés de la Trinité, et qu'ils ont tâché de les éclaircir. Il n'est pas question s'ils les ont connues, ni s'ils ont dit généralement que la Trinité est incompréhensible. Cela n'est pas contraire à ce silence sur les difficultés de la Trinité dont il s'agit, et ces expressions générales sont elles-mêmes un véritable silence, puisqu'elles ne forment que des idées confuses, et ne présentent rien de distinct à l'esprit. Ils ont marqué en cette même manière les difficultés de la présence réelle et de la transsubstantiation. Ils ont exhorté *de ne les pas sonder curieusement, de les consumer par l'ardeur de la foi et du S.-Esprit.* Ils ont dit que la manière *du changement était inconcevable,* que ce qu'on en croit *serait une folie, si l'Écriture ne l'enseignait ; qu'il n'y fallait pas chercher l'ordre de la nature.* Ce n'est donc pas là de quoi il s'agit, mais de savoir s'ils ont particularisé les difficultés sur la Trinité, de la manière que nous les concevons et qu'elles sont proposées par les sociniens. C'est ce qui ne peut être avancé que par des gens qui aiment mieux entretenir ceux de leur parti par de vaines déclamations, que de leur dire sincèrement les choses comme elles sont.

CHAPITRE VIII

Que la maxime des Pères est de s'attacher à la foi, sans écouter les raisonnements humains ; qu'ils ont appliqué cette maxime à l'Eucharistie, et qu'elle a dû les porter à n'en représenter les difficultés que d'une manière confuse et générale.

L'exemple de ce que les Pères ont pratiqué à l'égard des points capitaux de la religion chrétienne, qu'ils ont traités, comme l'avoue M. Claude, *avec une sobriété et une retenue admirable,* en s'attachant à la règle de la foi et à l'Écriture, sans s'amuser à prévenir les difficultés que l'esprit humain pouvait former, nous porte naturellement à conclure qu'ils en ont dû user de même à l'égard de l'Eucharistie ; et qu'ainsi on ne se doit pas attendre de trouver dans leurs écrits des éclaircissements sur les difficultés de ce mystère. Mais si l'on s'efforce d'entrer dans leur esprit et dans les principes qui leur ont servi de règle, on sera encore plus persuadé qu'ils n'ont point dû exposer ces difficultés aux yeux des hommes ; qu'ils n'ont dû ni s'y arrêter eux-mêmes, ni apprendre aux autres à s'y arrêter ; et enfin qu'il y a un parfait accord sur ce point entre leurs maximes générales et leur conduite particulière.

Si vous demandez à S. Hilaire quel état il fait de la raison humaine, quand il s'agit des mystères de Dieu, il vous dira (de Trin. l. 1) que *les pensées des hommes sont incapables de comprendre les œuvres de Dieu, parce qu'elles ne conçoivent rien de ce qui est au-dessus de l'intelligence ou du pouvoir des hommes ; qu'ainsi ce n'est pas par les sens qu'il faut juger de la puissance de Dieu, mais par l'étendue infinie de la foi ; que cette foi rejette et méprise les questions inutiles et captieuses de la philosophie, et qu'elle ne se laisse point embarrasser par les raisons trompeuses des hommes.* Il vous dira (de Trin. l. 3) qu'*il ne faut pas prétendre régler les effets de la puissance de Dieu par les opinions des hommes ;* que *l'ouvrage ne doit pas juger de son auteur ;* qu'*il faut se revêtir d'une espèce de folie pour arriver à la sagesse ;* que *cette sagesse consiste à ne point donner de bornes à la vertu et à la puissance de Dieu ; à ne pas prétendre resserrer le maître de la nature dans les bornes de la nature, et à être persuadé que la créance qu'on a de Dieu, est toujours fausse et trompeuse, s'il n'en est lui-même l'auteur et le témoin.*

Voilà quel était l'esprit de ce grand saint. C'est sur ces principes qu'il établissait sa foi et sa piété. Il voulait qu'on écoutât Dieu uniquement, et qu'on n'écoutât plus ensuite les raisonnements et les opinions des hommes, ni les difficultés qui pourraient naître de la raison et des sens. On devrait donc juger par la seule connaissance de son esprit, qu'il a appliqué ces principes à l'Eucharistie, quand même on n'en verrait rien pas ses écrits ; et qu'ainsi il n'a dû avoir aucun égard aux difficultés que la raison et les sens y peuvent trouver. Mais il paraît, de plus, qu'il l'a fait, et que reconnaissant que ce mystère choque notre raison, il nous a appris à la mépriser, pour suivre uniquement ce que Dieu nous en a révélé par sa parole. *Attachons-nous,* dit-il (de Trin. l. 8), *à ce qui est écrit, si nous voulons accomplir les devoirs d'une foi parfaite. Car il y a de la folie et de l'impiété à dire ce que nous disons de la vérité naturelle de Jésus-Christ en nous, à moins que lui-même ne nous l'ait appris. C'est lui qui nous dit : « Ma chair est vraiment viande, et mon sang vraiment breuvage ; celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi, en lui. » Il ne laisse aucun lieu de douter de la vérité de sa chair et de son sang, puisque la déclaration du Seigneur et notre foi concourent à dire que c'est vraiment de la chair et vraiment du sang. Et ces choses étant prises et avalées, font que nous sommes en Jésus-Christ, et que Jésus-Christ est en nous.*

Que cette conduite est sage et judicieuse ! Qu'elle est digne de la piété des Pères ! Qu'elle est conforme à la faiblesse de nos esprits ! Elle les assujétit parfaitement à la foi. Elle réprime le soulèvement de la raison dans sa naissance même ; et au lieu de s'arrêter à développer des difficultés qui ébranlent toujours l'esprit, elle les étouffe tout d'un coup par le

poids de l'autorité divine, avant même qu'elles soient formées. Qu'il vaut bien mieux empêcher ainsi l'esprit de se laisser aller à ses vains raisonnements, que d'avoir à le ramener après qu'il s'y est abandonné !

Qui s'étonnera donc que ce Père ait suivi cette règle ? Et qui ne jugera que les autres en ont dû faire autant, puisqu'ils ont été animés par le même esprit, et que la raison même les y a portés ! Aussi c'est ce qui éclate partout dans leurs écrits. Et il n'y a rien qu'ils inspirent plus universellement que ce mépris des raisonnements humains dans les choses de la foi, que l'éloignement de toute curiosité, et que l'attache inviolable à l'autorité divine. *Il est bon*, dit S. Ambroise (de Abrah., patr. c. 3) *que la foi précède la raison, de peur qu'il ne semble que nous exigions de Dieu qu'il nous rende raison des choses, comme nous l'exigeons des hommes.* Car qu'y a-t-il *de plus indigne que de croire les hommes dans les témoignages qu'ils rendent les uns des autres, et de ne croire pas Dieu dans ceux qu'il rend de lui-même? Je ne demande point de raison à Jésus-Christ*, dit-il ailleurs : *car s'il me fallait des raisons pour me convaincre, je renoncerais à la foi. C'est pourquoi*, dit-il encore, *on ne parle point d'arguments quand il est question de la foi : « Aufer hinc argumenta ubi fides quæritur, » et que la dialectique se taise dans les écoles.* Et au même lieu : *Mettez*, dit-il, *la main sur votre bouche. Il n'est point permis de sonder les divins mystères : « Manum ori admove : scrutari non licet superna mysteria. » Il est permis de savoir que le Fils a été engendré ; mais non pas de savoir comment.*

Il est vrai que S. Ambroise applique là ces principes à d'autres mystères qu'à l'Eucharistie. Mais ils nous font toujours voir quelle était la disposition de son esprit, et quelles maximes il inspirait aux peuples dont il avait la conduite. Et ces maximes ne laissaient pas de faire leur effet à l'égard de l'Eucharistie, comme elles le faisaient à l'égard de l'incarnation et du péché originel, auxquels il ne les applique pas non plus. Mais il se trouve, de plus, qu'il en use expressément à l'égard de l'Eucharistie, puisqu'il déclare qu'il ne faut point demander l'ordre de la nature dans le corps de Jésus-Christ, et qu'on doit croire ce que la foi enseigne, malgré l'opposition des sens, qui nous fait prendre l'Eucharistie pour du pain et du vin ; au lieu que *la foi nous assure que ce n'est point ce que la nature a formé, mais ce que la bénédiction a consacré.*

S. Éphrem, diacre d'Édesse, a fait un traité entier pour détourner les hommes de sonder l'abîme de la nature divine et de la génération du Verbe. *Qu'entreprenez-vous*, dit-il dans ce traité, *homme audacieux? La naissance du Fils unique de Dieu est une mer immense et infinie. N'est-ce donc pas un excès de folie et de témérité à vous, qui n'êtes qu'un peu de poussière liée ensemble, de présumer que vous pourrez sonder cet abîme? De même que la paille*, dit-il encore, *serait incontinent consumée, si elle voulait éprouver la force du feu ; ainsi l'homme qui prétend pénétrer la nature de Dieu, est consumé et confondu par cette recherche, qui est un feu dévorant pour lui.*

Mais il ne faut pas s'imaginer qu'il ne prescrive cette retenue qu'à l'égard de la génération du Verbe ; il l'exige expressément à l'égard du mystère de l'Eucharistie. *Participez*, dit-il dans ce traité même, *au corps immaculé, et au sang du Seigneur, avec une foi très-pleine, et ne doutez point que vous ne mangiez l'agneau même tout entier : car les mystères de Christ sont un feu immortel. Gardez-vous de les sonder avec témérité, de peur qu'en y participant vous n'en soyez consumé.* Et la raison qu'il en rend, est que *ce que Jésus-Christ a fait pour nous dans ce Sacrement est au-dessus de toute admiration, de tout esprit, et de toutes paroles. C'est pourquoi*, dit-il, *je n'oserais entrer plus avant dans ce sujet, ni vous entretenir plus longtems de ces mystères. Et quand je l'entreprendrais, bien loin de les pouvoir pénétrer, ce ne serait que faire paraître, ma témérité et mon imprudence. Car ces saints, vénérables et terribles mystères surpassent toutes les forces de mon esprit. J'aime donc mieux m'adresser au Père éternel, et lui rendre grâces de ce que, par son Fils unique et bien-aimé, il a eu pitié de moi, quelque indigne pécheur que je fusse ; parce que je croyais en lui avec un cœur simple, et que j'ai toujours eu de l'éloignement et de l'horreur pour ces curiosités présomptueuses.*

Ainsi ce saint diacre, bien loin d'entretenir les peuples de ces difficultés du mystère de l'Eucharistie, n'osait s'en entretenir lui-même ; et il établissait en même temps leur foi sur un principe qui anéantit tout d'un coup toutes les difficultés, et les empêche même de naître.

Mais il n'y a point de saints qui aient plus travaillé à imprimer aux fidèles cette soumission religieuse pour les vérités de la foi, et cet éloignement de toute curiosité à l'égard de nos mystères, que les deux Pères de l'église grecque, qui semblent choisis de Dieu pour être les principaux témoins de la foi de l'Eucharistie. Je veux dire S. Chrysostôme et S. Cyrille d'Alexandrie. Le premier renferme la disposition à l'égard des mystères de la foi dans ces paroles admirables : *Je reçois*, dit-il (tom. 3, hom. de Seraphin.), *avec soumission, ce que l'Écriture dit, et je ne m'informe point de ce qu'elle tait. Je comprends ce qu'elle découvre sans me mettre en peine de chercher ce qu'elle cache, puisqu'elle ne le cache que pour m'éloigner de le chercher.* Aussi ne répond-il jamais d'une autre manière aux objections que les hérétiques tiraient de la raison, qu'en les méprisant, qu'en disant qu'il ne les faut pas écouter, qu'en les traitant même de blasphèmes. *Si quelqu'un demande*, dit-il (in Joan. hom. 3), *comment il se peut faire que le Fils de Dieu ne soit pas moindre que son Père, qui l'a engendré ; je réponds que ces sortes de questions naissent des pensées humaines ; que ceux qui les forment en feront encore de plus ridicules, et qu'il ne faut pas même les écouter. Vous demandez*, dit-il en un autre lieu (in Joan. hom. 6), *comment il se peut faire que cela se trouve dans le fils?*

Quoi ! il s'agit de Dieu, et vous demandez comment il se peut faire ? Ne tremblez-vous point de l'excès de votre témérité ? Si quelqu'un vous demandait comment il se peut faire que nos corps et nos âmes possèdent la vie immortelle, ne vous moqueriez-vous pas d'une telle question, parce que ce n'est pas à l'intelligence humaine à juger de ces choses ; mais qu'il les faut croire par la foi, sans vouloir pénétrer ce qui n'a besoin d'autres preuves que de la seule autorité de celui qui les propose ? Vous avez ouï, dit-il dans le même ouvrage, *qu'il y avait une véritable lumière. Pourquoi prétendez-vous donc juger de cette vie éternelle par la lumière de votre raison ? Pourquoi vous efforcez-vous de sonder des choses qui n'ont point de fond ? Pourquoi tâchez-vous de comprendre des choses incompréhensibles ? Pourquoi voulez-vous pénétrer ce qui est impénétrable ? Épuisez-vous en réflexions, et faites tous vos efforts pour découvrir la production des rayons du soleil ; vous n'y réussirez jamais, et vous avouerez sans peine votre impuissance. Pourquoi donc êtes-vous si présomptueux et si hardis dans des choses qui passent infiniment celle-là ? Quoi ! le Fils du tonnerre, à qui Dieu avait donné une trompette spirituelle pour annoncer ses mystères, se tient à ce qu'il avait appris de l'Esprit, sans vouloir aller au-delà ; et vous qui n'avez rien de cette grâce, et qui ne vous appuyez que sur de misérables raisonnements, vous tâchez de passer ces bornes ! Ne prétendons point*, dit-il encore (hom. 23 in Joan.), *juger des choses divines par la raison, ni les assujétir aux lois et aux nécessités de la nature. Recevons-les avec soumission, et que l'Écriture règle notre créance. Car ceux qui les veulent pénétrer avec curiosité, bien loin d'avancer en connaissance, ne font que s'attirer de grands châtiments. Il n'y a rien de pire*, dit-il dans une autre homélie (1), *que d'assujétir les choses spirituelles aux raisons humaines. C'est ce qui rendit Nicodème incapable de concevoir rien de grand ; et l'on ne nous donne le nom de fidèles qu'afin qu'en méprisant la bassesse des pensées humaines, nous nous élevions à la hauteur de la foi.* C'est ce qui a porté ce même Père à donner de si grandes louanges à la foi, et qui lui en fait représenter la nécessité en ces termes (hom. 28) : *Il n'y a rien, mes chers frères, où nous n'ayons besoin de la foi. C'est elle qui est la mère de tous les biens, et le vrai remède qui procure le salut. Sans elle* (ibid.) *personne ne saurait arriver à la connaissance des choses hautes ; et ceux qui en sont dépourvus, ressemblent à des gens qui ayant entrepris de passer la mer sans navire, ne sont pas plus tôt éloignés du rivage, que leurs mains et leurs pieds se lassent, et qu'ils sont engloutis par les flots* (hom. 65). *C'est ainsi que ceux qui ne connaissent pas la vérité par la foi, et prétendent la trouver par leurs raisonnements, n'ont à espérer qu'un triste naufrage* (hom. 4 in Actus Ap.).

Il ne veut donc pas, quand il s'agit des œuvres de Dieu, qu'on en demande aucune raison, et il dit que *la meilleure solution qu'on puisse apporter à ces difficultés, c'est qu'il n'est pas au pouvoir des hommes de les comprendre, et que la foi demande notre obéissance, et non notre curiosité* (hom. 27 in Epist. ad Rom. ; hom. 5 in Ep. ad Cor. ; hom. 1 in Epist. ad Tim.). Il compare ceux qui veulent comprendre les choses de la foi par la raison, *à ceux qui veulent prendre un fer rouge avec la main* (hom. 2 in 2 Epist. ad Tim.) Il dit que *c'est un blasphème de vouloir juger des choses divines par la raison, parce que le raisonnement humain n'a rien de commun avec les mystères de Dieu.* Il veut que ce soit le crime pour lequel Hyménée et Philétus furent livrés à Satan par S. Paul, qui dit d'eux : *Quos tradidi Satanæ, ut discant non blasphemare.* Et dans un autre lieu il assure que *toutes les hérésies sont venues de ce qu'on a voulu juger des mystères par la raison.*

Voilà les principes généraux de S. Chrysostôme, sur quoi on doit remarquer, qu'il est bien vrai que ce Père et les autres les ont plus souvent appliqués au mystère de la Trinité qu'aux autres points de la foi, parce que ce mystère était combattu de leur temps ; mais qu'il ne paraît pas qu'on en ait usé de même avant la naissance de l'arianisme ; que quand ils ont proposé les objections des hérétiques, ils les ont peu approfondies, parce que ce principe les renversait quelles qu'elles fussent ; qu'ils comparent souvent de grandes difficultés avec de beaucoup moindres ; comme la Trinité avec la possibilité de la résurrection ; la naissance du Verbe avec la production des rayons du soleil. Ce qui ôte tout lieu de s'étonner que les Pères pour prouver le changement qui arrive dans l'Eucharistie, allèguent quelquefois des exemples de changements qui ne sont pas si étranges.

On serait en droit de conclure tout d'un coup de cette disposition de S. Chrysostôme, qu'il n'a pu être fort touché des difficultés de l'Eucharistie, ni fort porté à les développer devant des peuples qui étaient assez préparés à les mépriser par ces maximes : mais on a fait voir de plus, qu'il exhorte les fidèles à n'écouter, ni leur raison ni leurs sens sur ce mystère. *Croyons*, dit-il, *Dieu en toutes choses, et ne le contredisons point, quoique ce qu'il nous dit, semble contraire à nos pensées et à nos yeux. Que l'autorité de sa parole soit plus forte sur nous que nos yeux et nos pensées. Pratiquons cela à l'égard des mystères. Ne regardons pas seulement les choses proposées, mais attachons-nous à sa parole : car sa parole ne nous peut tromper ; au lieu que nos sens s'abusent facilement. Sa parole est infaillible, et nos sens se trompent souvent. Puisque c'est donc sa parole qui nous dit : « Ceci est mon corps, » soyons-en persuadés ; croyons-le, et voyons-le avec les yeux de la foi. Car Jésus-Christ ne nous a rien donné de sensible ; mais il ne nous a donné sous des choses sensibles, que des choses qui ne s'aperçoivent point par les sens.* Il dit en un autre endroit (hom, 46, in Joan.) que *ce que Dieu nous a dit, quand il nous a commandé de manger sa chair dans l'Eucharistie, n'est point assujéti à la nécessité de la na-*

(1) Hom. 24.

ture, et est au-dessus des lois des choses d'ici-bas.

Ces passages comprennent effectivement toutes les difficultés que les ministres étalent. Mais ils les comprennent en la manière qu'il est inutile de les faire envisager au peuple, c'est-à-dire d'une manière générale et confuse, qui ne fait point d'impression sur l'imagination, et qui laisse l'esprit dans un parfait assujétissement à la foi. Ils les comprennent en la manière que ces mêmes principes généraux de soumission à la foi, appliqués aux difficultés de la Trinité, comprennent celles dont les sociniens remplissent leurs livres.

Cette conduite de S. Chrysostôme a été suivie par S. Cyrille d'Alexandrie, dont les passages pour la présence réelle sont tellement au-dessus de toute chicanerie, qu'il y a des ministres qui ont trouvé plus court de l'abandonner, et de faire de cette doctrine une des erreurs dont ils l'accusent.

La maxime capitale sur laquelle il établit sa foi, et dont il se sert pour réfuter les objections des hérétiques et des païens, c'est que toute curiosité doit cesser à l'égard des choses de la foi, τὸ πίστει παράδεκτον ἀπολυπραγμόνητον εἶναι χρὴ (cont. Jul. lib. 10, p. 360). Et c'est par cette même maxime qu'il se défait d'une objection très-difficile des apollinaristes sur l'Incarnation. Que répondrons-nous à cela, dit-il (de rectâ Fide, p. 15.), *sinon qu'il n'est pas juste d'abandonner la tradition ancienne de la foi, qui est venue des apôtres jusqu'à nous, sur des subtilités de cette sorte, ni de soumettre à une vaine curiosité des mystères qui surpassent la capacité de nos esprits; qu'il ne faut pas même les mettre en question, ni suivre l'exemple de quelques gens qui, sans se soucier de leur propre péril, ont la hardiesse de décider hardiment des dogmes de la foi, et de les approuver ou de les rejeter comme bon leur semble? N'est-il pas plus raisonnable de réserver à Dieu la connaissance de ses œuvres, et de n'avoir pas l'impiété de reprendre les choses qu'il a jugé devoir faire.*

Aussi n'avait-il point d'autre voie pour se délivrer des doutes sur les mystères, que de s'en rapporter à Dieu. *Quand nous n'entendons pas,* dit-il, *comment les œuvres de Dieu sont possibles, nous ne laissons pas de dire à Dieu, en renonçant à tout doute : Je sais que vous pouvez tout, et qu'il n'y a rien qui vous soit impossible.* C'est ce qu'il veut qu'on pratique à l'égard de l'Eucharistie. Et c'est par cette raison qu'il condamne ces Juifs qui eurent la hardiesse de demander comment Jésus Christ leur pourrait donner sa chair à manger : *Ils eurent,* dit-il (in Joan. p. 388) *la hardiesse de demander encore :* COMMENT? *comme s'ils n'eussent pas su que cette parole était un blasphème. Car c'est le propre de Dieu, de pouvoir faire sans peine tout ce qu'il veut. Mais étant charnels et animaux, comme parle S. Paul, ils ne comprirent pas les œuvres de l'Esprit de Dieu. Ce mystère si plein de sagesse leur parut une folie. Ainsi pour profiter de la chute des autres, nous devons, en participant aux mystères, y apporter une foi exempte de toute curiosité, et nous bien garder de demander :* COMMENT? *puisque c'est une question de Juif, et qui mérite les derniers supplices. Que la témérité de ces Juifs nous rende donc plus prudents pour notre propre bien. Évitons, à l'égard de ce que Dieu fait, de demander comment il le peut faire. Reconnaissons qu'il sait bien le moyen d'exécuter ce qu'il veut. Car quel sujet y a-t-il de s'étonner que celui qui surpasse si fort notre sagesse et notre force, fasse des œuvres merveilleuses, qui soient au-dessus de la portée de nos esprits?*

Est-ce qu'une discussion particulière de chaque difficulté aurait plus fortifié les fidèles que ces principes généraux, et l'application que S. Cyrille en fait à l'Eucharistie? Pourquoi donc les aurait-il marquées plus distinctement, et pourquoi aurait-il appris aux fidèles à s'y arrêter? Cette conduite est si conforme à l'instinct du christianisme, et aux lumières du sens commun, qu'on ne doit pas s'étonner qu'elle ait été suivie presque par tous ceux des Pères qui ont parlé en général de ces difficultés.

S. Gaudence les marque et les étouffe de la même manière, c'est-à-dire, en n'en donnant qu'une idée confuse. *S'il reste,* dit-il, *quelque doute dans l'esprit de quelqu'un, qui ne soit pas dissipé par ces paroles, qu'il le consume par l'ardeur de la foi.* On voit qu'il n'exprime point en détail ces difficultés, et qu'il ne les détruit qu'en nous obligeant de les mépriser.

Hésychius en fait de même dans son second livre sur le Lévitique : *Quand nous n'avons pas,* dit-il, *assez de force pour manger le sacrifice et le consumer tout entier, c'est-à-dire quand la faiblesse de notre esprit nous empêche de comprendre que les choses qu'il voit sont le corps du Seigneur, lequel les anges désirent de contempler, il ne faut point se laisser aller à ces doutes; mais il les faut jeter dans le feu du S.-Esprit, afin que ce feu consume et digère ce que notre faiblesse nous rend incapable de digérer. Mais de quelle manière les pourra-t-il consumer? Si nous pensons que ces choses qui nous paraissent impossibles, sont possibles à la vertu du S.-Esprit.*

C'est tout ce qu'il aurait pu dire quand ces difficultés auraient été exprimées plus en détail. Cette raison suffit seule pour les dissiper, et aucune ne suffit sans celle là. Et ainsi c'est avec grande raison que ces Pères n'ont pas voulu aller plus avant, et qu'inspirant aux peuples autant qu'ils pouvaient le mépris de la raison humaine, et l'attache inébranlable à la foi, ils n'ont pas cru qu'il fût utile de s'enfoncer davantage dans l'examen de ce que les mystères ont d'incompréhensible, de peur qu'ayant donné trop de liberté à l'esprit humain, il ne leur fût plus possible de le retenir dans les bornes de la foi.

CHAPITRE IX.

Que les Pères ont quelquefois marqué les véritables difficultés de l'Eucharistie; mais qu'ils n'ont jamais parlé des prétendues merveilles que les calvinistes y trouvent.

M. Claude (2ᵉ Réponse, p. 137) ne prétend pas

tout-à-fait que les Pères n'aient jamais parlé des merveilles de l'Eucharistie, et ce n'est pas en cela que consiste précisément notre différend. Il demeure d'accord en général qu'ils y remarquent des difficultés et des merveilles. *Il y a*, dit-il, *dans le Sacrement sans présence réelle et sans conversion de substance des merveilles et des incompréhensibilités; c'est-à-dire, des choses au-dessus de l'ordre de la nature, qui dépendent de la puissance souveraine de Dieu, et sur lesquelles il ne faut pas consulter les sens, ni suivre les pensées ordinaires de la raison, mais croire à la parole de Dieu. Les Pères les ont exaltées, et nous les exaltons avec eux. Mais ce ne sont pas les merveilles de la transsubstantiation.* C'est sur ce fondement qu'il accuse l'auteur de *la Perpétuité, de donner le change, selon son adresse et celle de ceux de son parti, qui lorsqu'on leur demande une chose, en produisent une autre, et substituent ce qui n'est pas en question à la place de ce qui y est, et qu'ils ne peuvent montrer.*

Puisque l'on convient donc de part et d'autre que les Pères *exaltent*, comme dit M. Claude, quelques merveilles de l'Eucharistie, et qu'ils y remarquent quelques difficultés, il n'est plus question que de voir si ce sont les difficultés et les merveilles reconnues par les calvinistes, ou si ce sont celles qui naissent de l'opinion des catholiques. C'est la question; mais avant que M. Claude ait droit de la décider en sa faveur, il a des choses à faire qu'il nous permettra de lui marquer. Il prétend que ce sont les merveilles calvinistes que les Pères ont *exaltées*. Il faut donc voir quelles elles sont. Or quelles sont ces merveilles calvinistes? C'est, selon lui, que la chair de Jésus-Christ absente communique sa vertu au pain: car c'est là l'opinion qu'il attribue aux Pères. C'est, comme parle Calvin, que Jésus-Christ absent et séparé de nous, nous nourrit de la substance même de sa chair. Il doit donc nous faire voir que c'est là ce que les Pères ont représenté comme incompréhensible, comme contraire à la raison et aux sens. Mais comment le ferait-il, puisque jusqu'ici aucun ministre n'a seulement osé le tenter? Ils nous disent bien en général que ce sont là les difficultés que les Pères remarquent dans l'Eucharistie; mais de produire aucun passage qui le prouve, ils ne l'entreprennent seulement pas.

M. Claude est donc réduit à appliquer sans fondement et sans raison ce que les Pères ont dit en général des difficultés et des merveilles de l'Eucharistie, à celles qu'il y trouve selon son opinion. Mais pourquoi les catholiques n'appliqueront-ils pas aussi ces discours généraux des Pères aux difficultés qui naissent de la présence réelle et de la transsubstantiation? Et s'il nous demande pourquoi les Pères n'ont point particularisé celles-ci, nous le prierons, à notre tour, de nous apprendre pourquoi ils n'ont point particularisé les siennes.

Le voilà donc au moins dans le même embarras où il croit nous avoir mis. Mais il est aisé de montrer que le sien est beaucoup plus grand. Car quand les Pères parlent de ces difficultés, s'ils n'expriment pas en particulier les suites philosophiques de la présence réelle, ils expriment au moins la substance du mystère d'où ces difficultés naissent. *Sachez*, dit S. Cyrille de Jérusalem (catech. 4), *que le pain apparent n'est pas du pain, quoique le goût sente que c'est du pain. Il ne faut point douter*, dit S. Hilaire (lib. 8 de Trin. mys.), *de la vérité de la chair et du sang de Jésus-Christ, puisque les paroles du Seigneur et notre foi nous assurent que c'est vraiment de la chair et vraiment du sang. Participez au corps immaculé et au sang du Seigneur*, dit S. Éphrem (de Naturâ Dei cur non scrut.), *avec une foi parfaite, et dans l'assurance que vous mangez l'Agneau même tout entier. Car les mystères de Jésus-Christ sont un feu immortel. Gardez-vous de les sonder avec témérité. Je vois une autre chose*, dit S. Ambroise (de Init., c. 9); *comment m'assurez-vous que je reçois le corps de Jésus-Christ? Quand notre esprit*, dit Hésychius (lib. 2 in Levit.), *manque de vigueur pour comprendre que les choses qu'il voit sont le corps du Seigneur*, etc.

Il est clair que toutes ces expressions marquent littéralement la présence réelle, et qu'ainsi elles nous portent, quoique confusément, aux difficultés qu'elles produisent. Mais elles ne nous portent, ni par leur signification simple, ni par aucune signification métaphorique qu'on y puisse raisonnablement donner, à concevoir une vertu séparée, imprimée au pain par la chair de Jésus-Christ, ni que le corps de Jésus-Christ du haut du ciel nous nourrisse de sa substance. Et ainsi ces *prétendues merveilles que les Pères ont exaltées*, selon M. Claude, ne se trouvent ni distinctement marquées par les Pères, ni même confusément.

Quand il serait vrai que ces passages pourraient être rapportés à la vertu séparée, l'argument que M. Claude a tiré de ce que les Pères ne parlent point des difficultés de la présence réelle, n'en serait pas moins renversé. Car afin que cet argument ait quelque force, il faut qu'il soit certain que ces passages ne s'entendent point de la présence réelle. Or ce n'est pas le montrer, que de dire simplement qu'ils peuvent s'entendre en un autre sens, si l'on ne montre de plus, qu'ils s'entendent nécessairement en un autre sens. Cependant c'est ce que M. Claude ne se met jamais en devoir de prouver. Il croit que c'est assez de dire sur tous les passages qu'on lui allègue, qu'il y peut donner un autre sens; et il s'en tient quitte pour cela. Mais il s'en suit de là manifestement que la preuve qu'il veut tirer du silence des Pères sur ces difficultés, est un pur sophisme. Car cet argument suppose qu'il est certain que les Pères ne parlent point des difficultés de la présence réelle; et M. Claude, dans ses réponses, se contente de soutenir qu'il n'est pas certain qu'ils en parlent: ce qui est bien différent. La première proposition peut donner lieu à un argument qui a quelque couleur. Mais la seconde, dans laquelle M. Claude se retranche, ne lui fournit aucune objection qui mérite à peine ce nom.

De quoi sert donc à M. Claude, quand on lui allègue ce passage de S. Grégoire de Nysse (orat. Cat., c. 37) : *Il faut considérer comment il est possible que cet unique corps, qui est sans cesse divisé à tant de milliers de fidèles par toute la terre, soit tout entier en chacun d'eux par la partie qu'ils en reçoivent, et demeure néanmoins entier en soi;* de quoi lui sert, dis-je, de prétendre que ce passage peut signifier seulement que le corps de Jésus-Christ demeurant entier en soi-même, sa vertu est communiquée à tous les fidèles qui participent à la sainte table par la partie du sacrement que chacun d'eux reçoit, chacun le prenant en la plénitude de son mérite? *Et de là naît cette merveille,* dit-il, *qui surprend d'abord la raison, qu'il est divisé à tant de personnes, et que pourtant chacune d'elles le possède tout entier.*

Je n'examine pas encore ce sens; mais je soutiens que M. Claude ne disant pas un seul mot pour montrer que c'est le véritable sens, il ne peut tout au plus le proposer que comme probable. Or ne le proposer que de cette sorte, c'est ne rien faire du tout. Car quand il nous viendra dire ensuite que les Pères ne parlent point des difficultés de l'Eucharistie, on n'aura qu'à lui demander de quel droit il parle ainsi, puisque tout ce qui s'en suit de ses réponses, c'est qu'il n'est pas certain que les Pères parlent de ces difficultés, et qu'il n'a pas même entrepris de prouver qu'il soit certain qu'ils n'en parlent point, quoique ce soit le fondement de son objection. J'ai bien voulu marquer en passant ce défaut de M. Claude, parce qu'il est très-ordinaire dans ses écrits, et dans ceux des autres ministres.

Mais je n'en veux pas demeurer là. Et puisque l'occasion s'en présente, il est bon de faire réflexion sur cette étrange manière d'expliquer ce passage de S. Grégoire de Nysse, qui est très-propre à nous faire connaître comment les ministres se jouent des Pères. *Il faut considérer,* dit celui-ci, *comment il est possible que cet unique corps soit divisé à tant de milliers d'hommes, et qu'il soit néanmoins tout entier en chacun d'eux.* Cela veut dire, dit M. Claude, que chacun reçoit toute la plénitude du mérite de Jésus-Christ, et que le corps de Jésus-Christ demeure néanmoins entier en soi.

Voilà toute la merveille que S. Grégoire remarque dans l'Eucharistie, selon M. Claude. Plaisante merveille, qui ne saurait surprendre que des insensés! Car peut-il tomber dans la pensée de ceux qui ne le sont pas, que de ce que chacun reçoit la plénitude du mérite de Jésus-Christ, le corps de Jésus-Christ doive être divisé? N'est-ce pas, au contraire, une conséquence nécessaire de ce qu'on ne reçoit que cette plénitude du mérite de Jésus-Christ, que son corps demeure donc entier? Où est donc la question? Où est la merveille? S. Grégoire représente cette division du corps de Jésus-Christ comme contraire en apparence à l'intégrité de son corps. Et M. Claude entend ce passage d'une simple participation au mérite de Jésus-Christ, de laquelle s'ensuit l'intégrité de ce corps, et qu'on ne saurait regarder sans folie comme contraire à cette intégrité.

Que si l'on prend la peine de joindre à cette question ainsi expliquée, les réponses de S. Grégoire, on verra que M. Claude porte l'extravagance qu'il attribue aux Pères, au-delà de toutes bornes.

S. Grégoire de Nysse, selon M. Claude, demande comment il est possible que tant de milliers d'hommes participant à la plénitude du mérite de Jésus-Christ par l'Eucharistie, le corps de Jésus-Christ ne laisse pas de demeurer entier. Et la réponse de ce Père est que cela arrive, *parce que la même vertu qui faisait dans le corps de Jésus-Christ que le pain qu'il mangeait, était changé en la nature de son corps, fait la même chose dans l'Eucharistie.*

Il y aurait tant d'extravagance dans cette réponse, si la question était telle que M. Claude le voudrait persuader, que l'on ne saurait l'attribuer à S. Grégoire de Nysse, sans vouloir qu'il n'eût pas de sens commun. Cependant M. Claude nous débite cela froidement, comme la chose du monde la plus claire et la plus plausible; et il décide en un mot, que la merveille que S. Grégoire de Nysse touche, c'est que la participation au mérite de Jésus-Christ ne cause aucune division à son corps; comme si ce sens était si clair qu'il n'eût pas besoin de preuves. Mais comme cette manière de répondre n'est propre qu'à des gens qui ne se soucient ni de la vérité ni même du jugement des personnes sages, elle ne saurait donner d'atteinte à l'évidence de cette preuve; et nous avons toujours droit de conclure que comme la réserve que les anciens ont cru devoir garder religieusement en traitant de l'Eucharistie devant les païens, n'a point empêché S. Justin d'en parler clairement dans la seconde Apologie adressée à Marc-Aurèle et à son frère; de même aussi, quoique l'esprit général des Pères ait été de ne proposer que d'une manière confuse les difficultés des mystères qui n'étaient pas combattus, S. Grégoire de Nysse néanmoins n'a pas laissé de proposer distinctement par ce passage la principale difficulté de l'Eucharistie; de sorte qu'il n'est point vrai absolument, comme les calvinistes le prétendent, que ces difficultés n'aient jamais été marquées par aucun des Pères.

Cette même difficulté n'a pas seulement été proposée par S. Grégoire; elle l'a encore été par d'autres Pères, non comme une difficulté, mais comme une suite nécessaire du mystère. C'est ce que nous avons fait voir dans un chapitre exprès du second tome de cet ouvrage, livre 3, chapitre 9, où nous avons montré que les Pères ont expressément enseigné qu'on divise les signes sans diviser le corps de Jésus-Christ, et que chaque fidèle le reçoit tout entier, quelque partie de ces signes qu'il reçoive.

On y cite entre autres ces paroles des Liturgies de S. Jacques, de S. Basile et de S. Chrysostôme : *L'Agneau de Dieu et le Fils du Père est divisé sans division; il est coupé en parties sans séparation de ses parties; il est toujours mangé, et jamais consumé.* Et nous

ajouterons ici, pour marquer la foi de l'église d'Occident, ces paroles d'une préface qui se lisait, dit Guimond, presque dans toute l'Église latine : *Cette hostie qui vous est offerte par plusieurs, est faite le corps unique de Jésus-Christ par l'infusion du S.-Esprit. Chaque fidèle reçoit Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il est tout entier en toutes les portions de l'hostie. Il n'est point diminué pour être communiqué à plusieurs; mais il se trouve tout entier en tous. « Singuli accipiunt Christum Dominum, et in singulis portionibus totus est, nec per singulos minuitur, sed integrum se præbet in singulis. »*

S. Chrysostôme remarque de même expressément l'unité du corps de Jésus-Christ en plusieurs lieux. *Y a-t-il plusieurs Christs,* dit-il (hom. 17 in Epist. ad Hebr.), *parce qu'il est offert en plusieurs lieux? Nullement, car il n'y a qu'un Jésus-Christ qui est tout entier ici, et tout entier là, et un même corps.* Il remarque qu'il est dans le ciel et sur la terre. *O miracle!* dit-il ; *ô bonté de Dieu! celui qui est là-haut avec son Père, nous l'avons tous entre nos mains.* Ne sont-ce pas là des merveilles de l'Eucharistie? Et n'ont-elles pas été expressément proposées et marquées par ces Pères ?

Ainsi pour réduire en abrégé ce que nous avons lieu de conclure de l'examen de cet argument des ministres, il est clair que le silence des Pères sur les difficultés de l'Eucharistie, ne peut avoir de force que contre les calvinistes, puisqu'ils ne sauraient faire voir que les Pères aient parlé ni en général, ni en particulier, ni distinctement, ni confusément des prétendues merveilles qui naissent de leur doctrine ou de celle qu'ils attribuent aux Pères. Et il est clair, au contraire, qu'il n'y a rien de plus vain que l'argument que M. Claude prétend tirer du silence des mêmes Pères sur les difficultés de la présence réelle et de la transsubstantiation : 1° Parce qu'il n'est pas vrai absolument qu'ils n'en aient parlé ; 2° parce que leur esprit et leurs maximes les ont dû porter à n'en parler pour l'ordinaire que confusément ; 3° parce que les passages où ils marquent en général les difficultés de l'Eucharistie ne se peuvent entendre raisonnablement que de la présence réelle; et ainsi s'ils ne marquent pas distinctement toutes les difficultés particulières, ils marquent au moins le principe qui les contient et qui y conduit.

CHAPITRE X.

Réponse à ce que dit M. Claude, que les Pères ont établi des principes de philosophie contraires aux merveilles que les catholiques reconnaissent dans l'Eucharistie.

M. Claude, pour fortifier sa preuve tirée du silence des Pères sur les difficultés de l'Eucharistie, ajoute qu'ils ont proposé *des maximes contraires aux miracles qui s'y trouvent selon nous;* et cela d'abord paraît avoir plus d'apparence. Il ne faut néanmoins que faire un peu de réflexion sur la nature de l'esprit humain et sur la manière dont il agit ordinairement, pour reconnaître l'inutilité de cette remarque; et que comme le profond respect qu'ils avaient pour les mystères les a dû porter à ce silence, ce silence aussi les a portés naturellement à parler des choses de la nature sans aucun égard à ces difficultés, ni aux mystères qui les produisent. Car en parlant peu de ces difficultés, et ne les regardant jamais que confusément, ils y ont peu pensé; et en y pensant peu, ils les ont eues peu présentes à l'esprit. Il y en a même quelques-unes auxquelles ils ont pu ne faire aucune réflexion, parce, comme nous avons remarqué ailleurs, qu'ils n'ont pas conçu les mystères par des idées philosophiques, mais par les idées communes et populaires. Ils ont cru qu'après la consécration le pain était véritablement changé au corps de Jésus-Christ; qu'ainsi ce que l'on recevait n'était pas du pain, quoiqu'il parût pain, mais le corps même de Jésus-Christ. Mais il n'est pas nécessaire qu'ils aient porté leur curiosité jusqu'à vouloir connaître quelle était la nature de ces apparences de pain, que la foi leur apprenait n'être pas du pain. Il suffit qu'ils aient cru en général que Jésus-Christ leur donnait son corps sous la forme du pain sans qu'il fût du pain, et que ce qui paraissait pain n'était pas du pain, étant changé réellement au corps de Jésus-Christ.

Il n'est pas même nécessaire pour la créance de ce mystère, qu'ils se soient formé dogmatiquement ces maximes spéculatives, que Dieu peut faire qu'un même corps soit en divers lieux, et que les parties d'un corps se pénètrent. Car quoiqu'en expliquant philosophiquement ce mystère, la raison ne voie pas comment on en peut séparer ces suites, la foi néanmoins ne les regarde pas nécessairement. Elle s'attache uniquement à la révélation divine. Elle croit sans hésiter que le corps de Jésus-Christ est réellement présent, et que le pain et le vin ne subsistent plus, parce qu'ils sont devenus ce corps et ce sang; mais elle ne va pas plus loin, et elle laisse à Dieu à exécuter, par les voies qui ne sont connues que de lui, ce qu'il lui a plu de nous révéler, sans se mettre en peine si ces voies s'accordent ou ne s'accordent pas avec les principes de notre raison, et sans décider si c'est que ces principes ne soient pas absolument vrais, ou si c'est que Dieu a des moyens inconnus aux hommes, pour opérer ces mystères sans choquer nos principes.

En un mot, la foi range les mystères dans un ordre à part, qu'elle tire de la juridiction des raisonnements humains et des vues humaines, au nombre desquelles elle met ces difficultés. Comme les Pères en étaient donc peu occupés, et qu'ils ne les regardaient que fort confusément, il est très-naturel qu'ils n'y aient eu aucun égard dans les raisonnements qu'ils ont faits sur la nature des corps; et qu'alors ils aient parlé selon les seules lumières de la raison, et selon le cours ordinaire des choses du monde. Car pourquoi voudrait-on qu'ils n'eussent jamais parlé des choses naturelles en philosophes, sans faire en même temps leurs protestations qu'ils ne prétendaient pas que ce qu'ils auraient dit fût vrai dans un autre ordre que

celui de la nature? C'est bien mal connaître l'esprit des hommes, que de les vouloir assujétir à cette exactitude, et c'est avoir fait bien peu de réflexion sur la manière dont ils parlent. Car dans les choses mêmes qu'ils ont le plus souvent dans l'esprit, ne leur est-il pas ordinaire d'avancer des propositions qui paraissent générales dans les termes, et qui reçoivent néanmoins diverses exceptions en d'autres matières? Il leur suffit qu'elles soient vraies ordinairement, et qu'elles le soient en particulier dans les sujets auxquels ils les appliquent; mais ils ne se croient point obligés d'examiner sur chaque maxime, s'il n'y aurait point quelque rencontre extraordinaire où elle ne serait pas véritable. Combien ont-ils eu plus de liberté d'agir de la sorte à l'égard des propositions universellement vraies dans tout l'ordre de la nature, et qui ne pouvaient recevoir d'exceptions que dans un autre ordre, qui est naturellement excepté de tous les discours des hommes, et qu'ils ne prétendent jamais assujétir à leurs raisonnements et à leurs maximes!

Aussi n'est-ce point à l'égard du seul mystère de l'Eucharistie qu'ils en ont ainsi usé : c'est à l'égard de tous ceux qui sont au-dessus de notre raison. Combien trouve-t-on, par exemple, dans les Pères, de propositions générales à l'égard des péchés, qu'ils auraient exprimées d'une autre sorte, s'ils avaient eu en vue le péché originel! Quand, par exemple, S. Justin (Apol. 1 et 2) et plusieurs autres Pères ont établi cette maxime, que *le péché ne consiste que dans une élection libre, et que sans cette élection l'homme ne saurait être coupable,* n'auraient-ils pas pris quelque précaution pour empêcher qu'on ne pût abuser de ce principe, si le péché originel leur fût venu dans l'esprit? Et de même quand S. Augustin dit que *le péché est tellement un mal volontaire, qu'il ne serait pas péché, s'il n'était volontaire;* s'il avait pensé à l'avantage que les pélagiens en prirent depuis, aurait-il manqué de limiter cette proposition aux péchés actuels et propres, et d'en excepter le péché originel, comme il s'est cru obligé de faire en répondant à Julien? *Hoc rectè dicitur,* dit-il (Aug. cont. Julian., l. 7, c. 3), *propter proprium cujusque peccatum, non propter peccati originalis contagium.* Il aurait au moins marqué que la volonté nécessaire pour le péché n'est pas toujours la volonté propre, et qu'il suffit à l'égard du péché originel, qu'il ait été commis par une volonté libre, quoique ceux qui le contractent ne soient pas libres de ne le point contracter, comme il l'explique en divers autres lieux de ses ouvrages.

Mais quoique S. Augustin ait remédié par ses explications à l'abus que les pélagiens faisaient de cette maxime, il est visible néanmoins qu'il eût évité d'y donner lieu, s'il eût eu le péché originel en vue dans les endroits où il l'avance. Ce sont des propositions générales qu'on forme sur la vue des actions des hommes, qui ne sont péchés qu'étant volontaires, et sur l'équité qui y paraît; et l'on ne prend pas garde alors qu'elles reçoivent une fort grande exception, et qu'il y a une très-grande différence de les appliquer aux enfants ou aux adultes.

Combien forme-t-on de même d'arguments sur des principes qui se trouvent faux dans le mystère de la Trinité! La plupart des jugements que nous portons de l'unité, ou de la distinction numérique des objets de nos pensées, ne sont-ils pas appuyés sur ces maximes : *Quæ sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se. Quæ uni tertio non sunt eadem, non sunt eadem inter se.* Cependant les ministres voudraient-ils prétendre que ceux qui se servent de ces axiomes sans distinction, ou qui les supposent dans leurs raisonnements, ne croient pas le mystère de la Trinité?

Ne voit-on pas aussi que ces maximes générales sur la nature des corps n'empêchent pas ceux qui les établissent le plus précisément, de reconnaître en d'autres lieux que Dieu en peut dispenser; et que ce qui paraît impossible selon ces maximes, ne l'est point à la toute-puissance? S. Augustin, par exemple, est un de ceux qui soutiennent le plus formellement qu'il n'est pas possible qu'un corps pénètre un autre corps. Et cependant il reconnaît, en un grand nombre de lieux, que par la puissance infinie de Dieu, des corps ont passé au travers d'autres corps, sans avoir jamais recours à ces subtilités philosophiques par lesquelles les ministres tâchent d'expliquer ces sortes de miracles. C'est pourquoi ayant rapporté, dans le livre de la Cité de Dieu, un miracle qui se fit dans l'oratoire de S. Étienne, où l'on vit un anneau sortir d'un cordon de cheveux dans lequel il était passé, sans aucune rupture de ce cordon, il se contente d'ajouter que ce miracle paraîtra incroyable à ceux qui ne croient pas que Jésus-Christ soit né sans faire tort à la virginité de sa mère, et qu'il soit entré dans le lieu où étaient ses disciples, sans que les portes en fussent ouvertes. Mais il ne s'amuse pas à chercher des voies philosophiques pour expliquer ces miracles, et il paraît qu'il n'en avait point d'autre idée que celle que les paroles impriment naturellement, qui est, que le corps de Jésus-Christ passa au travers de ces portes qui étaient fermées, et que cet anneau était sorti de ce cordon de cheveux sans le rompre : ce qui enferme l'idée naturelle de la pénétration.

Il est si vrai que l'on peut avancer ces sortes de propositions générales, sans croire qu'elles mettent des bornes à la toute-puissance de Dieu, qu'Aubertin en cite lui-même de deux auteurs, qu'il appelle ses adversaires. Car l'un, qui est Guimond, dit aussi fortement qu'il se peut, qu'*on ne saurait concevoir qu'un corps pénètre un autre corps.* « *Quomodò enim in solido corpore panis, alterum corpus latere possit, videri non potuit.* » Cependant on ne saurait raisonnablement douter que cet évêque n'ait cru la pénétration possible par la puissance de Dieu, puisqu'il veut que toutes ces propositions par lesquelles on dit que quelque chose ne se peut faire, enferme toujours cette exception, *si Dieu ne le veut,* et que de ne l'y pas ajouter, ce soit mettre en doute la toute-puissance de Dieu : *Si præter exceptionem asserunt id naturam non posse*

pati, etiam si Deus velit; non ergo credunt quia omnia quæcumque voluit Dominus fecit. L'autre, qui est un auteur qu'Aubertin appelle *Franciscus Georgius*, nie formellement qu'un corps puisse en même temps être en plusieurs lieux. Cependant si c'est un catholique, comme Aubertin le suppose, il est bien certain qu'en parlant ainsi, il n'a eu égard qu'aux vues communes de la raison, qui exprime les choses selon qu'elle les conçoit, sans prétendre par-là borner la puissance de Dieu, ni soutenir qu'il ne puisse faire ce qui nous paraît impossible. Aussi voit-on que les auteurs qui ont marqué la vérité de la présence réelle et de la transsubstantiation, de la manière la plus claire et la plus indubitable, et qui sont même abandonnés sur ces dogmes par les ministres un peu sincères, ne laissent pas d'avancer ces principes de philosophie dont les ministres abusent.

On ne pourrait raisonnablement douter du sentiment de S. Jean de Damas sur la présence réelle, quand il ne l'aurait déclaré que par ce passage qu'on en a déjà cité : *Les anges*, dit-il, *ne sont pas rendus participants de la nature divine, mais seulement de son opération et de ses grâces; mais les hommes en sont rendus participants, lorsqu'ils reçoivent le saint corps de Jésus-Christ, et qu'ils boivent son précieux sang. Car ce corps est uni hypostatiquement à la divinité; et il y a deux natures dans le corps de Jésus-Christ que nous recevons, qui sont unies hypostatiquement et inséparablement, et nous sommes rendus participants de ces deux natures, du corps corporellement, et de la divinité spirituellement; ou plutôt de l'une et de l'autre, selon l'âme et selon le corps : non pas que nous y soyons unis hypostatiquement, car nous subsistons en nous-mêmes avant que d'y être unis, mais par le mélange qui se fait du corps de Jésus-Christ aux nôtres.*

Aussi M. Claude n'a pas même osé essayer d'obscurcir la clarté de ces paroles, quoiqu'on sache ce qu'il sait faire, quand il ne s'agit que d'éluder les passages. Cependant Aubertin ne laisse pas de rapporter plusieurs lieux de cet auteur, où il établit de ces sortes de principes philosophiques, comme qu'*il est de la nature des corps, non seulement d'être enfermés dans un lieu, mais aussi d'avoir une surface bornée; ce qu'il appelle circonscription.*

On en peut dire autant de Nicéphore, patriarche de Constantinople : car ayant vécu après le second concile de Nicée, où le sens de figure que les calvinistes donnent à ces paroles, *ceci est mon corps,* fut rejeté, et l'ayant lui-même condamné, en le prenant pour une figure exclusive de la réalité, il ne peut être soupçonné avec la moindre apparence de n'avoir pas cru la présence réelle. Et quand il le serait, il suffit, pour dissiper ce soupçon, d'en alléguer ici un passage qu'on en a cité ailleurs : car il y enseigne formellement que la raison pour laquelle on ne peut pas dire que l'Eucharistie soit l'image du corps de Jésus-Christ, c'est que si cela était, il y aurait distinction de nombre entre l'Eucharistie et le corps de Jésus-Christ, ce qui n'est pas ; c'est-à-dire, qu'il veut que l'Eucharistie et le corps naturel de Jésus-Christ soient le même corps en nombre. « Comment, dit-il (de Cher. c. 6), cet iconoclaste peut-il accorder que ce soit tout ensemble, et l'image de Jésus-Christ et le corps de Jésus-Christ? Car ce qui est image d'une chose, n'en saurait être le corps; et, au contraire, ce qui est le corps, ne saurait être l'image. Car toute image est autre que la chose dont elle est l'image. Il est vrai que l'Écriture appelle le Fils l'image du Père : mais s'il n'en est pas distingué par sa nature, il l'est au moins par son hypostase et par sa personne. Si donc le saint corps que nous recevons dans la communion est l'image de Jésus-Christ, on dit par-là qu'il est distingué du corps de Jésus-Christ. Que si l'on dit que ce n'est pas autre chose que Jésus-Christ, mais que c'est une partie de son corps, nous diviserons donc ce corps en deux, et il faudra dire que Jésus-Christ a une infinité de corps. »

Aubertin néanmoins rapporte aussi des passages de cet auteur, qui contiennent de ces sortes de principes; comme, par exemple, que *les anges ne sauraient être, ni opérer en plusieurs lieux, et que cela n'appartient qu'à Dieu seul;* que *l'homme est toujours dans le temps, toujours en un seul lieu, et dans un espace borné.*

On voit donc évidemment que quand ces auteurs décrivent les propriétés de la nature corporelle, ils ne prétendent marquer que celles qui lui conviennent par son être propre, et non celles où elle peut être élevée par la toute-puissance de Dieu, et qui en effet sont plutôt des suites de la nature de Dieu, que de celle des corps. Ils expriment ce que nous connaissons de la matière, et ce qu'elle possède par les principes de son être; mais ils n'ont pas dessein par-là de mettre des bornes à la puissance de Dieu, ni de définir précisément ce qu'elle peut opérer par ses créatures. Et enfin, on voit par une expérience sensible que ces principes de physique peuvent subsister dans un même esprit avec la créance de la présence réelle et de la transsubstantiation, soit que ces auteurs les aient expressément restreints à l'ordre de la nature, soit qu'ils n'aient pas fait une réflexion expresse sur la contrariété de ces principes avec ce qu'ils croyaient de l'Eucharistie ; soit que pour allier ensemble et ces principes et cette créance, ils se soient formé une manière de nuage par laquelle on allie souvent des choses qui paraissent contraires, en supposant que Dieu sait bien faire subsister la vérité de ses mystères avec ces principes naturels, s'ils sont véritables, quoique nous n'en voyions pas l'accord et l'union.

CHAPITRE XI.

Que la doctrine de l'Église sur l'Eucharistie n'est point contraire au témoignage des sens, ni à ce que les Pères en ont dit.

On pourrait rapporter aux difficultés naturelles et aux principes de physique, que ces Pères ont établis sans songer s'ils s'accordaient avec leur doctrine sur l'Eucharistie, tous les arguments tirés, ou du rapport

des sens en général, ou des passages des Pères qui les autorisent; car ce n'est proprement que la même chose. Mais parce que M. Claude les étale avec tant de pompe et d'étendue dans son livre contre le Père Nouet, qu'il paraît qu'il n'y en a point où il ait eu plus de complaisance, je veux bien tâcher de lui faire voir en particulier qu'il n'en a pas de sujet. La principale source de ses égarements sur ce point, c'est que, par une philosophie rhétoricienne, il fait des sens de certains êtres intelligents, qui jugent, qui connaissent, qui sont capables de vérité et de fausseté, d'*innocence* et de *crime*, qui ont leurs droits et leur juridiction. *Ils portent*, selon lui (M. Claude contre le P. Nouet, p. 20, 22, 23, 24, 25, 38, 46 et 66), *des jugements formels. Ils parlent de la substance et des accidents. Ils ont des charges et des emplois, et une vocation. Dieu*, dit-il, *leur a soumis toutes les œuvres matérielles : il les a faits comme les portes de l'âme, ses guettes et ses messagers ; et il a imprimé un caractère si fort d'évidence et de certitude dans leurs rapports, qu'il ne nous est pas possible de nous en défendre.* D'où il conclut que les sens témoignant que Jésus-Christ n'est pas dans l'Eucharistie, et ne faisant rien en cela qui ne soit entièrement *conforme à leur vocation*, il les en faut croire.

Je ne m'arrêterai pas ici à censurer la rhétorique de M. Claude : il parlera comme il lui plaira ; et je lui pardonnerais même aisément sa fausse philosophie, s'il n'en tirait point de si fausses conclusions contre la foi. C'est la seule chose qui m'oblige à la réfuter, et à m'engager, plus avant que mon inclination ne m'y porterait, dans ces discussions de physique.

Pour éclaircir donc cette matière, il faut par nécessité expliquer de quelle sorte se font les opérations des sens, et ce qu'il y a de certain ou d'incertain dans les jugements que l'on en porte.

Les actions des sens, qu'on appelle sensations, ne comprennent que des mouvements corporels joints à de certaines perceptions confuses.

Les mouvements corporels appartiennent aux organes, et se font dans les organes, dont le cerveau est le principal. Les perceptions appartiennent à l'âme, et sont ainsi des impressions qui se font dans l'âme, et des idées qu'elle conçoit.

Mais quoique ces perceptions ou impressions se fassent dans l'âme, elles n'enferment néanmoins par elles-mêmes aucun jugement. Ce sont de simples idées et de simples images qu'elle se forme des choses extérieures, qu'elle expose à la raison pour en juger.

Enfin il faut remarquer que l'esprit joint souvent à ces idées qui répondent proprement aux mouvements corporels, d'autres idées, et qu'il s'en fait une idée qui va plus loin que celle des sens.

On voit de loin un corps qui se remue ; on s'en forme l'image d'un homme. On voit un homme qui approche ; on en conçoit l'idée particulière d'un homme qu'on connaît. Cependant l'idée d'un homme n'était pas enfermée dans celle de ce corps mobile, ni celle de cet ami dans celle d'un homme. C'est l'esprit qui les ajoute à l'idée qui répond précisément aux mouvements excités dans les organes des sens.

Mais tandis que l'âme demeure dans les simples idées, soit qu'elle ne se forme que celles qui répondent aux mouvements excités dans les sens, soit qu'elle y en ajoute d'autres, toutes ces idées ne sont point capables de fausseté. Et c'est pourquoi il n'y en avait point dans les visions des prophètes, quoique les objets qui leur étaient montrés leur fussent souvent représentés ou comme des corps effectifs, ou comme des corps vivants et animés, et qu'il n'y eût rien de tout cela.

Que M. Claude ne s'imagine pas que cette philosophie soit nouvelle. Je ne lui dis rien ici qu'il ne puisse lire dans S. Augustin en termes formels. C'est lui qui apprend à distinguer le mouvement corporel qui se fait dans les organes, de la perception qui se fait dans l'âme. *In animâ fiunt visiones corporalium rerum quæ sentiuntur per corpus* (de Genes. ad litt., l. 12, c. 24) : ce qu'il explique plus au long dans le sixième livre de la Musique, où il enseigne que les corps n'agissent que sur les corps : *Corporalia quæcumque huic corpori ingruunt aut objiciuntur, non in animâ, sed in ipso corpore aliquid faciunt ;* et que les actions des sens ne sont que des attentions de l'âme aux mouvements qui se passent dans le corps. Et c'est ce qui a même été reconnu par les philosophes païens, dont Cicéron avait pris ce qu'il dit dans la première des Questions Tusculanes. Nos ENIM NE NUNC *quidem oculis cernimus ea quæ videmus. Neque enim est ullus sensus in corpore, sed ut non solùm physici docent, verùm etiam medici, qui ista aperta et patefacta viderunt, viæ quidem sunt ad oculos à sede animi perforatæ. Itaque sæpè aut cogitatione, aut aliquâ vi morbi impediti apertis atque integris oculis et auribus nec videmus, nec audimus, ut facilè intelligi possit animum et videre et audire, non eas partes quæ quasi fenestræ sunt animi.*

S. Augustin reconnaît aussi que l'on ajoute souvent beaucoup à la simple idée qui est formée par les objets. C'est pourquoi, encore que tous ceux qui voient de loin un corps qui se remue, et qui a la figure d'un animal, se forment l'idée d'un animal vivant, et qu'on ne demeure jamais dans la seule idée de la figure et du mouvement de ce corps, il prétend néanmoins que cette idée n'est point prise des sens : *parce*, dit-il, *que même dans les animaux on ne voit point l'âme par les sens du corps.* Et c'est de là qu'il conclut qu'on ne peut pas assurer que la colombe qui parut à S. Jean lorsqu'il baptisa Jésus-Christ, fût une colombe vivante, quoiqu'il soit difficile que S. Jean l'ait conçue d'une autre manière. Mais de quelque sorte que soit cette idée, pourvu qu'elle demeure dans les termes de simple idée, on ne peut pas dire, selon les principes de S. Augustin, qu'elle soit fausse ; parce que la fausseté ne consiste que dans le jugement qu'on en porte. Car c'est sur ce principe qu'il décide (de Civit. Dei l. 16, c. 17) que *quoique la perception des choses sensibles appartienne aux sens, le jugement ne leur en*

appartient pas. Si les yeux, dit-il ailleurs (de verâ Rel. c. 33), *et tous les autres sens ne rapportent rien à l'esprit que selon l'impression qu'ils ont reçue, je ne vois pas que nous ayons droit de leur en demander davantage. Si quelqu'un croit qu'une rame se rompt dans l'eau, ce n'est pas que ses yeux lui fassent un faux rapport, mais c'est lui qui fait un faux jugement; car l'œil n'a pas dû voir autrement selon sa nature. L'œil voit comme il doit voir, mais l'esprit ne juge pas comme il doit juger.* Il faut donc d'abord que M. Claude retranche tous ces grands discours qu'il fait sur le témoignage des sens, et toutes ces expressions qu'il répète à chaque page, que les sens seraient trompés dans l'Eucharistie, qu'ils rendent témoignage que Jésus-Christ n'y est pas, et que ce qu'ils voient est du pain et du vin. Car il suffit de lui dire, en un mot, que les sens ne jugent de rien, et que ne jugeant de rien, ils ne sont capables ni de vérité ni de fausseté.

Je ne prétends pas néanmoins que la difficulté soit entièrement résolue par là : car quoique les sens ne forment, comme j'ai dit, aucun jugement, et que les sensations ne soient que de simples perceptions attachées à des mouvements corporels, il est pourtant vrai que comme les mouvements corporels qui se font dans les organes sont joints par l'ordre de Dieu avec certaines perceptions qui sont des impressions de l'âme, de même l'âme joint d'ordinaire à ces perceptions des jugements par lesquels elle conçoit que l'objet extérieur qui les cause est tel que l'image qui le représente. Ainsi lorsque les yeux sont frappés par un corps rond, figuré et coloré, l'organe étant remué, et l'âme se formant l'idée de ce corps par la perception des sens, elle forme ensuite ce jugement qu'il y a hors d'elle un corps rond qui cause l'impression qu'elle a reçue.

Or ces jugements sont non seulement capables de vérité et de fausseté; mais il faut de plus qu'ils soient capables de certitude. Et il est vrai que sans cela ni la religion ni la vie humaine ne peuvent subsister, et que c'est avec raison que les Pères (Tert. de Animâ, c. 17) ont reproché aux académiciens qu'il ruinaient l'une et l'autre, en voulant que les jugements fondés sur les sens fussent incertains.

Mais M. Claude reconnaît lui-même qu'afin que ces jugements soient certains, ils doivent être accompagnés de diverses conditions. Il en avoue quelques-unes, et il ne faut, pour démêler toutes ses chicaneries, qu'établir la nécessité de quelques autres qu'il n'avoue pas.

Il est vrai, comme j'ai dit, que, par un ordre établi de Dieu dans la nature de l'homme, et qui n'a d'autre fondement que la volonté du Créateur, il y a certaines perceptions attachées à certains mouvements corporels; en sorte que toutes les fois que le corps est remué d'une certaine manière, l'âme conçoit certaines idées, et que l'âme est portée à suivre ces idées dans ses jugements, pourvu qu'il n'y ait rien qui l'en empêche. Mais afin que l'on se puisse assurer dans ces jugements, ou qu'on ait droit de les former, les conditions marquées par les philosophes et par M. Claude, et qui regardent les organes, le milieu et la distance de l'objet ne suffisent pas, et il faut de plus : 1° que nous sachions que les perceptions sur lesquelles nous les formons, soient des idées qui naissent des sens, et non des idées d'imagination qui demeurent dans l'esprit, lors même que les objets sont absents; 2° que le mouvement corporel ait été produit par un objet extérieur à la manière ordinaire, et non par quelque esprit étranger; 3° que nous demeurions précisément dans l'idée qui naît des sens, et que nous n'y ajoutions rien davantage, si nous n'avons la certitude que ce que nous ajoutons y est joint.

La première condition est nécessaire, parce qu'il est certain que l'âme étant capable de se former de deux sortes d'idées, les unes qui sont jointes à des mouvements corporels, par lesquels l'âme conçoit les choses présentes; et les autres qui ne supposent point ces mouvements, par lesquels l'âme conçoit aussi bien les choses absentes et qui n'ont jamais été que celles qui sont présentes et effectives : ces deux sortes d'idées se confondent quelquefois tellement, et les dernières deviennent si vives, qu'il n'est pas possible de les discerner des perceptions des sens.

M. Claude le reconnaît à l'égard des frénétiques, et S. Augustin à l'égard des Prophètes et de ceux que Dieu a favorisés de visions. *Il y a*, dit ce Père (epist. 101), *des visions qui paraissent à l'esprit comme si elles paraissaient aux sens du corps. Et cela arrive, non seulement aux personnes endormies ou frénétiques, mais quelquefois aussi à ceux qui veillent et qui ont l'esprit sain. Il y en a qui ne sont point causées par l'illusion des démons qui nous trompent, mais par une révélation spirituelle qui se fait par des formes incorporelles si semblables à des corps, qu'on ne les en peut distinguer, si Dieu ne nous éclaire par une lumière plus vive, et que l'on n'en juge par l'intelligence : ce qui arrive rarement pendant les visions mêmes, mais ordinairement quand elles sont passées.* Il dit la même chose dans le livre douzième sur la Genèse. Et ce que l'Écriture dit de S. Pierre, que lorsqu'il fut délivré par l'ange, il croyait que ce fût une vision, en est une preuve manifeste; puisqu'il est clair qu'il ne distinguait pas la réalité de sa délivrance, des visions qui ne se passent que dans l'esprit.

La seconde condition n'est pas moins nécessaire. Car il est certain que si le mouvement extérieur, qui est ordinairement imprimé par certains corps, était produit dans nos organes par quelque autre cause, comme par une maladie, par un démon, par un ange, ou de la part de Dieu même, nous aurions les mêmes perceptions que si ces objets étaient présents; c'est-à-dire, que si un démon produisait dans nos yeux le même mouvement qu'y produit une montagne, nous verrions une montagne, sans qu'il y en eût devant nos yeux. Ainsi, parce que les nerfs du bras de ceux qui ont une main coupée, peuvent être remués de même qu'ils l'étaient lorsqu'ayant encore leur main,

les impressions qu'elle recevait des corps se communiquaient par ces nerfs jusqu'au cerveau ; il arrive très-souvent que ces personnes sentent les mêmes douleurs que lorsqu'elles avaient la main qui leur manque, et qu'elles croient les sentir dans cette main. Que si l'on avait coupé la main à quelqu'un dans une aliénation d'esprit, et qu'on lui eût depuis tellement enveloppé le bras, qu'il ne se fût point aperçu de ce retranchement, ni par la vue ni par le toucher, ce serait alors qu'il ne douterait point du tout qu'il ne sentît de la douleur dans la main.

Enfin la troisième condition, qui est de n'ajouter rien à l'idée formée par les sens, ou de n'y ajouter que ce qui est nécessairement lié avec la chose que nous concevons, est encore visiblement nécessaire, puisque si nous y ajoutions des choses qui n'en soient pas inséparables, ou naturellement ou surnaturellement, nous pourrions nous tromper en les y ajoutant.

S'il se pouvait que nous ne fussions jamais assurés que ces conditions se rencontrent dans les jugements que nous formons sur les idées des sens, ils seraient tous téméraires et incertains. Mais comme la vie humaine et même la religion ne sauraient subsister sans certitude, et que nous sommes assurés par la foi que Dieu veut que l'une et l'autre subsistent, nous en devons conclure qu'il a donné des moyens aux hommes pour s'assurer que ces conditions essentielles s'y rencontrent effectivement.

Ainsi quoique les visions d'imagination ne se distinguent pas toujours des perceptions réelles qui naissent des objets extérieurs, et que nous ne puissions peut-être marquer aucun signe certain pour les discerner, nous pouvons cependant juger avec certitude que la providence de Dieu ne saurait permettre que, faisant longtemps réflexion sur des idées, et n'ayant aucun sujet de les prendre pour des visions, ce ne soient néanmoins que des fantômes, qui n'aient point de réalité hors de notre imagination.

Il en est de même de la seconde condition. Il n'est pas naturellement impossible, ni aux démons ni aux anges de produire dans nos organes les mêmes mouvements que les objets extérieurs y produisent. Et en ce cas ces mouvements seraient suivis des mêmes sensations, et nous sentirions des choses comme présentes, qui ne le seraient nullement. Cependant la même lumière qui nous découvre que la providence de Dieu nous appelle au salut par la véritable religion, et qu'elle nous commande de conserver la société civile, nous assure aussi que Dieu ne saurait permettre, au moins ordinairement, ni aux anges ni aux démons de disposer ainsi de nos sens. Car nous obligeant de juger des choses sensibles, et sa vérité ne permettant pas qu'il nous engage nécessairement dans l'erreur, il faut par conséquent qu'il nous ait donné le moyen d'en connaître la vérité. Ce qui ne pourrait être, s'il était ordinaire que les anges ou les démons imprimassent dans nos corps des mouvements qui nous fissent voir comme présents des objet qui ne le seraient pas.

Enfin, comme il y a de la témérité d'ajouter aux idées que nous recevons par les sens les idées que Dieu en peut séparer, quoiqu'elles y soient jointes naturellement, lorsque nous ne sommes pas assurés que Dieu n'agit point surnaturellement, il n'y a point aussi de témérité quand nous avons sujet d'avoir cette assurance. Or nous l'avons presque toujours : car Dieu n'agit surnaturellement que pour des fins importantes ; et il n'a point accoutumé de le faire sans en donner des marques, ou avant ou après ces effets miraculeux ; de sorte que lorsque nous ne voyons point ces marques, et que rien ne nous donne lieu de soupçonner un miracle, nous pouvons ajouter aux idées des sens toutes celles que la nature y joint, quoique Dieu les en puisse séparer quand il lui plaît. C'est par cette raison que, quoique l'idée que les hommes avec qui nous vivons forment dans nos sens ne nous représente précisément que des matières mobiles et colorées, nous jugeons néanmoins sans témérité que ce sont des hommes effectifs, et non des anges ou des démons, revêtus de corps semblables à ceux des hommes à l'extérieur.

Voilà les vrais principes de la certitude des jugements que nous formons sur les impressions des sens, qui n'est fondée, comme il est visible, ni sur une force naturelle qui mette nos sens à couvert des illusions, ni sur des marques certaines que nous ayons pour les reconnaître ; mais sur la seule providence de Dieu, qui ne saurait permettre que nous en soyons toujours en doute, dans l'obligation qu'il nous impose de juger des choses sensibles, et d'en juger véritablement. Et par là il est clair que lorsque la vérité de Dieu n'y est point intéressée, c'est-à-dire, lorsqu'il ne s'ensuit point que nous serions nécessairement contraints de faire de faux jugements, il y a de la témérité à dire que Dieu ne peut pas permettre de certaines choses.

Ainsi, quoique les visions représentent souvent des objets qui n'ont point d'être hors de l'imagination, et que ces visions ne se distinguent pas toujours des perceptions des sens, Dieu peut néanmoins non seulement les permettre, mais les procurer et les imprimer dans l'esprit, parce que rien ne force celui à qui il les envoie de les juger véritables dans le temps qu'il les a, et que Dieu ensuite, ou lui donne des signes pour les distinguer de ce que l'on connaît par les sens, ou l'oblige de n'en pas juger ; et c'est ce qu'il fit à l'égard de S. Paul : car il ne lui fit pas connaître si c'était en corps ou en âme qu'il avait été ravi au troisième ciel, mais il l'empêcha de juger de ce qu'il ne savait pas. Il permet aussi quelquefois aux démons de causer des illusions aux sens de ceux qu'ils possèdent : mais s'il leur laisse quelque usage de leur raison, il leur laisse aussi le moyen de ne pas suivre ces impressions, et de n'y pas asseoir de jugements.

Que si Dieu peut permettre toutes ces choses, lorsqu'il ne donne que des signes très-obscurs pour empêcher qu'on n'en soit trompé, qui peut douter

qu'il ne les puisse permettre quand il en donne de si clairs et de si exprès, que l'on n'y puisse être abusé que par une infidélité volontaire? Or il n'y a point de signe si clair et si propre pour nous empêcher d'être surpris, ou par les impressions des sens, ou par l'imagination, qu'une déclaration formelle de Dieu qui nous assure de la vérité des choses. Car, comme nous avons déjà dit, les simples perceptions des sens, et même toutes celles de l'imagination, étant incapables d'erreur, et n'y ayant que le seul jugement qui en soit susceptible, quel moyen plus propre pour l'en préserver, que de lui marquer précisément ce qu'il doit juger?

Rien n'approche de ce que dit M. Claude sur ce sujet. Car malgré les embarras de sa fausse philosophie, il ne laisse pas de reconnaître la vérité; mais il l'obscurcit à l'instant par une chicanerie sans raison. Il veut (contre le P. Nouet, p. 66) que *dans toutes les apparitions des anges dont l'Écriture fait mention, il y ait toujours eu quelque caractère sensible, qui marquait*, dit-il, *quelque chose de surnaturel, et qui arrêtait la conclusion des sens; avertissant la raison et l'obligeant de se tourner de l'autre côté pour faire un jugement droit. Ainsi*, dit-il, *les sens n'étaient point trompés, parce qu'il y avait dans l'objet même de quoi les désabuser. Que si l'on demande quels étaient ces caractères sensibles. Je réponds*, dit-il, *que l'histoire même les remarque: comme la clarté qui accompagna les anges qui apparurent aux bergers à la naissance de Jésus-Christ, et les vêtements resplendissants comme ceux que portaient les anges qui gardaient le sépulcre de Jésus-Christ, et d'autres semblables qui empêchaient les sens de rapporter que c'étaient de véritables hommes.*

M. Claude aurait bien de la peine à découvrir ces caractères sensibles dans toutes les apparitions des anges rapportées par l'Écriture. Mais quoiqu'il en soit, il reconnaît par là, que pourvu que l'esprit soit averti de ne pas juger, Dieu peut permettre que les sens soient frappés d'une manière qui pourrait l'engager dans l'erreur sans cet avertissement. Or il n'y en a point sans doute de plus formel qu'une déclaration positive de Dieu, qui nous instruit de la qualité des objets; et ce signe est tout autrement clair que toutes ces lumières et toutes ces autres circonstances que M. Claude juge suffisantes pour obliger ceux à qui les anges apparaissaient de suspendre leur jugement, et de ne les pas prendre pour des hommes. C'est pourquoi lorsque M. Claude, pour empêcher qu'on ne tire cette conséquence, exige que ces caractères soient sensibles et exposés aux sens, il est clair que c'est une réponse de caprice et de fantaisie. Car il ne s'agit pas d'empêcher les sens d'être trompés, puisqu'ils en sont incapables, et que s'ils en étaient capables, ces caractères sensibles dont parle M. Claude ne les en empêcheraient pas; mais il s'agit de préserver l'esprit d'erreur dans ses jugements. Or un avertissement précis de Dieu est infiniment plus propre à produire cet effet que toutes ces circonstances auxquelles M. Claude attribue cette force, et qu'il juge suffisantes pour obliger l'esprit de suspendre son jugement.

Ces principes de sens commun que nous venons d'établir font voir tout d'un coup que tout ce qu'on allègue pour la certitude du témoignage des sens contre la doctrine catholique est entièrement vain. Car Dieu ne doit rien davantage aux hommes à l'égard de toutes les choses dont ils jugent, que de ne les pas mettre dans la nécessité d'en porter de faux jugements. Or la déclaration positive qu'il nous a faite, que ce qui nous paraît pain est son corps, et ce qui paraît vin est son sang, est plus que suffisante pour nous exempter de cette nécessité, et pour nous faire juger au contraire que ce n'est ni du pain ni du vin, mais le corps et le sang de Jésus-Christ. Car comme il n'est pas vrai en général que tout ce qui paraît homme aux sens soit effectivement homme, il n'est pas vrai non plus que tout ce qui paraît pain soit pain, et que tout ce qui paraît vin soit vin. Ces propositions générales sont téméraires, à moins que d'y ajouter diverses conditions. Il en faut premièrement exclure les défauts des organes et le trouble de l'imagination; il en faut exclure les illusions du diable; il en faut enfin exclure les miracles de Dieu. Et quiconque acquiesce à cette proposition générale: *Ce qui paraît pain est pain*, sans être assuré de tout cela, y acquiesce témérairement. On peut à la vérité être assuré qu'il n'y a point d'illusion du diable. Mais comment le pourrait-on être qu'il n'y a point de miracle de la part de Dieu, ni d'opération surnaturelle, puisque l'Évangile nous assure qu'il a dit du pain que c'était son corps, et que toute l'Église lui demande, par ses prières, une opération surnaturelle pour changer le pain en son corps.

Mais Dieu, dit M. Claude, ne peut être auteur des illusions de la fausseté et de l'erreur. Est-ce donc qu'il ne comprendra jamais qu'il n'y a aucune erreur dans les sens, qui représentent simplement à l'esprit l'image du pain et du vin, et une image qui a son utilité par les rapports qu'elle contient; et qu'il n'y en a point aussi dans l'esprit qui, étant éclairé par la foi, juge que ces objets, qui paraissent du pain et du vin, ne sont ni du pain ni du vin, mais le corps et le sang de Jésus-Christ?

Pour ajouter néanmoins quelque éclaircissement à cette matière, et faire voir plus nettement que les sens ne sont point trompés dans l'Eucharistie, il faut remarquer qu'il n'y a rien dans ce mystère de ce qu'on appelle proprement vision, c'est-à-dire que ce n'est point une pure imagination, où le rapport des sens n'ait point de part: car nos sens y agissent effectivement. Ils conçoivent l'idée d'un objet extérieur, et présentent cette idée à l'esprit: ce qui ne s'appelle pas vision. Il n'y a point aussi de ce qu'on appelle illusion des sens: car on dit que les sens souffrent l'illusion quand ce ne sont pas les objets extérieurs qui causent l'impression qu'ils ressentent; mais que c'est quelque esprit, qui, imprimant par lui-même certains mouvements sur les organes, fait

sentir comme présent ce qui ne l'est pas. Or c'est ce qui n'arrive point dans l'Eucharistie : ce n'est point un esprit qui imprime dans nos organes les mouvements qui nous en font former l'idée, c'est l'objet même extérieur réellement présent à nos sens. Et lorsque l'esprit s'arrête précisément aux impressions qu'il en reçoit, il n'en porte aucun jugement qui ne soit entièrement véritable. Il juge premièrement que les organes sont remués, et que ce qui se passe en lui n'est pas une pure imagination, et ce jugement est vrai; il juge qu'il sont remués par un objet extérieur réellement présent, et qu'ainsi ce n'est point une illusion, et ce jugement est encore vrai; il juge que cet objet extérieur est à une certaine distance, enfermé dans une certaine figure, et qu'il est en un certain lieu, et il n'y a rien en cela que de véritable; il juge que cet objet fait sur ses sens telles et telles impressions, et il est vrai qu'il les fait; il juge encore, si l'on veut, qu'il y a un corps à une certaine distance, et cela est encore vrai; car le corps de Jésus-Christ est précisément dans tout ce qui était occupé par la substance du vin; et ainsi, il n'y a aucune partie de cet espace que l'on puisse dire vide de corps, puisque le corps de Jésus-Christ y est, quoiqu'il y soit d'une manière surnaturelle et incompréhensible. Ainsi quand l'esprit conçoit un corps dans cet espace, pourvu qu'il ne détermine point la manière, il ne se trompe point en cela.

Mais s'il veut pousser plus loin ces jugements, et conclure que cet objet est de vrai pain et de vrai vin, et qu'il occupe cet espace à la manière des autres corps, ces jugements ne seraient pas fondés sur le simple rapport des sens, ni sur les idées qui naissent précisément de l'objet, mais sur les additions que l'esprit fait aux idées des sens. Les sens rapportent qu'il y a dans cet espace un objet semblable à du pain et à du vin; l'esprit ajoute que c'est du pain et du vin. Les sens rapportent que cet objet occupe un espace étendu, mais ils ne rapportent point comment il l'occupe : c'est l'esprit qui fait cette addition. Il est vrai que l'on peut suivre non seulement ces idées des sens, mais aussi ces additions de l'esprit, lorsqu'on a une assurance raisonnable qu'il n'y a point d'opération surnaturelle de Dieu. Mais quand nous sommes assurés du contraire par la déclaration de Dieu même et de son Église, c'est se tromper volontairement et inexcusablement que de les suivre et d'en former des jugements. C'est conclure témérairement et sans raison que tout ce qui paraît pain et vin est en effet pain et vin. C'est imposer une loi à Dieu qu'il ne s'est point imposée. Enfin ce n'est pas justifier les sens, qui ne sont point intéressés dans ce qu'enseigne l'Église, mais c'est vouloir justifier en effet nos imaginations et nos mauvais raisonnements contre l'autorité de la parole de Dieu.

Cet éclaircissement renverse non seulement toutes les déclarations que M. Claude fait de son chef en faveur des sens, mais aussi tout ce qu'il allègue de l'Écriture et des Pères pour montrer leur certitude : car encore qu'il soit vrai que ces passages se doivent entendre, et de l'impression précise qui est toujours exempte d'erreur, parce qu'elle n'en est pas capable, et même des jugements que l'esprit forme en suivant les impressions des sens; c'est-à-dire que, selon les Pères, il est certain que quand on voit un corps par les yeux, on a raison de juger qu'il y a un véritable corps hors de nous, tel qu'il nous paraît, il est pourtant visible qu'ils ont supposé que ce jugement demandait deux conditions pour être certain : l'une, qu'on soit assuré qu'il n'y ait point d'illusion de la part du diable; l'autre, qu'il n'y ait point d'opération surnaturelle de Dieu. Car il est constant qu'ils n'ont pas prétendu que le diable ne puisse causer des illusions dans nos sens, puisqu'ils en parlent très-souvent dans leurs ouvrages; comme quand S. Augustin dit (de Gen. ad litt., l. 12) que lorsque le diable nous trompe par des fantômes, l'illusion qu'il fait à nos yeux ne nous nuit point, si nous ne tombons dans aucune erreur touchant la foi. On ne doit pas non plus leur imputer d'avoir douté que Dieu ne puisse, en nous en avertissant, imprimer dans nos organes certains mouvements qui y excitent des idées des choses absentes, qui nous paraissent présentes, comme il en imprime dans l'imagination, par l'aveu de tous les Pères, puisqu'il n'y a pas plus de difficulté à l'un qu'à l'autre, et qu'il n'y aurait pas plus de fausseté dans ces idées des sens qui ne tromperaient point l'esprit que dans des idées de l'imagination. Mais au moins il est certain qu'ils n'ont point cru impossible que Dieu présentât aux sens certains objets que l'esprit ne pût s'empêcher de prendre pour autres qu'ils ne seraient qu'en supposant un miracle.

Ainsi ceux à qui les anges apparaissaient ne se pouvaient empêcher de les prendre pour des hommes qu'en supposant un miracle; ainsi S. Jean ne se pouvait empêcher de prendre la colombe qui parut sur Jésus-Christ pour une colombe véritable qu'en supposant un miracle; ainsi ceux qui voyaient la Vierge, et qui savaient qu'elle avait un fils et un mari, ne se pouvaient défendre de juger qu'elle était devenue mère comme les autres femmes qu'en supposant un miracle; ainsi ceux qui voyaient Jésus-Christ ne se pouvaient défendre de juger qu'il avait un père sur la terre qu'en supposant un miracle. Et par conséquent les Pères ont cru qu'afin que les jugements qu'on forme sur les objets des sens fussent absolument certains dans ces additions que la raison fait aux idées des sens, il fallait supposer qu'il n'y eût point de miracle.

Cette certitude des sens ainsi limitée, et qui suppose l'exclusion d'illusion et de miracle, suffit pour confirmer tout ce que les Pères ont prouvé par les témoignages des sens : elle prouve la vérité du corps de Jésus-Christ et de sa résurrection; car on avait droit, de l'aveu même des hérétiques, d'en exclure toute illusion diabolique, et il n'était pas moins certain qu'il en fallait encore exclure l'opération surnaturelle de Dieu, par ce principe général, que Dieu ne peut

nous donner des idées qui inclinent nos esprits à des jugements qui seraient faux, qu'en nous donnant des avertissements suffisants pour arrêter cette impression ; or il est bien certain que non seulement Jésus-Christ n'avait donné aucun signe qu'il n'eût pas un corps, ou qu'il ne fût pas ressuscité, mais qu'il avait fait tout ce qu'il fallait pour persuader l'un et l'autre.

Les Pères, ayant donc droit de faire cette double supposition, ont conclu directement que les jugements formés du rapport des sens, par ceux qui ont vu Jésus-Christ et dans sa vie mortelle et après sa résurrection, ne pouvaient être faux. Et leur argument était absolument concluant. Ils ont eu raison de dire, comme S. Irénée (adv. Hær. l. 3, c. 20), que *Jésus-Christ serait un séducteur, si ses souffrances n'avaient été véritables.* Ils ont eu raison de prouver que *Jésus-Christ n'était pas un fantôme, puisqu'il souffrait un attouchement violent* (Tert. cont. Marc., l. 4, c. 8). Ils ont eu raison de dire que *si Jésus-Christ avait trompé par sa substance extérieure, il ne mériterait pas d'être crû dans ce qu'il nous a dit de l'intérieur* (idem, l. 3, c. 8). Ils ont eu raison de conclure que si le corps de Jésus-Christ n'était le corps d'un homme qu'en apparence, on aurait sujet de dire qu'il n'est aussi Dieu qu'en apparence (idem, de Carne Christi, c. 2). Ils ont eu raison de dire que ce n'étaient point des pieds imaginaires que ceux que la femme pécheresse arrosa de ses larmes (Epiph. l. 1, adv. Hær., c. 2). Ils ont eu raison d'employer, pour prouver la vérité de la chair de Jésus-Christ, ce que Jésus-Christ dit lui-même à ses apôtres : *Touchez et voyez. Un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'ai* (Hilar. in Ps. 137). Ils ont eu raison d'accuser les manichéens de faire Jésus-Christ menteur, en disant que ses souffrances, sa mort et ses cicatrices avaient été imaginaires, et de leur reprocher que la vie de Jésus-Christ avait été une espèce de magie (Aug., lib. 14 cont. Faust., c. 10, et l. 29, c. 1 et 2). Tout cela est très-vrai et très-solide ; car n'y ayant aucun avertissement de la part de Dieu qui dût empêcher de juger sur le rapport des sens à l'égard de Jésus-Christ et de ses actions, c'était suivre l'ordre de la Providence, que de juger qu'il avait un corps tel que les sens le représentaient. Et par conséquent si ce jugement eût été faux, cette fausseté serait retombée sur Jésus-Christ même. Mais que peut-on conclure de là contre ce que l'Église catholique enseigne de l'Eucharistie ? Non seulement elle ne dit point que les sens y soient proprement trompés, mais il s'ensuit même de sa doctrine que l'esprit ne s'y trompe point, en suivant le rapport des sens, pourvu qu'il s'arrête précisément à ce qu'ils rapportent, qui est que nous avons devant nos yeux un objet extérieur renfermé dans un certain espace avec tels et tels accidents, et qui fait telles et telles impressions sur les sens.

Toutes les erreurs dans lesquelles on peut tomber sur ce sujet regardent les additions qu'on fait à l'idée précise des sens, et l'on est prémuni contre ces erreurs par le plus clair et le plus précis de tous les signes, qui est une déclaration formelle de Dieu. Quel prétexte y aurait-il donc d'accuser Dieu de tromperie et de mensonge ? Trompait-il les prophètes à qui il envoyait des visions, ou les patriarches qu'il instruisait de tant de choses, par des apparitions d'anges, quoiqu'il fût beaucoup moins facile aux prophètes de distinguer ce qui leur paraissait en vision, des objets réels, et aux patriarches de discerner les anges des hommes effectifs, qu'il ne l'est aux fidèles de distinguer le corps de Jésus-Christ du pain commun ? Car s'ils ne le discernent pas par les sens, ils le discernent par la lumière de la foi, c'est-à-dire par ce qu'on peut avoir de plus certain en cette vie.

C'est donc en vain qu'on allègue ces passages des Pères pour la certitude des sens, puisqu'il est clair qu'ils la fondent tous sur la vérité de Dieu, et que par conséquent tout ce qui n'est point contraire à la vérité de Dieu, c'est-à-dire dont il ne s'ensuit point que Dieu serait trompeur, n'est point contraire à la certitude des sens. Ainsi il n'y avait nulle nécessité que les Pères exceptassent l'Eucharistie de leur doctrine touchant les sens, puisqu'elle n'y est pas contraire, et qu'elle n'en affaiblit en rien la certitude. Et c'est inutilement que M. Claude ajoute qu'ils ont établi la vérité du témoignage des sens, même en ce qui regarde l'Eucharistie, et qu'il rapporte, sur ce sujet, ce passage de Tertullien, qu'il abrège en cette manière : *Il n'est pas permis aux chrétiens de révoquer en doute le témoignage des sens, de peur qu'on ne dise que Jésus-Christ a goûté une autre saveur que celle du vin qu'il a consacré en mémoire de son sang* (Tert. de Animâ, c. 17). Car premièrement il n'est pas clair, par ce passage, si cette saveur de vin que Jésus-Christ a goûtée se rapporte à la saveur du vin consacré ; et on la peut fort bien rapporter à celle du vrai vin, que Jésus-Christ but dans la cène légale, et dont il consacra ensuite un calice. Comme on peut fort bien dire que Judas but du vin que Jésus-Christ consacra, pour signifier simplement qu'il but au souper où Jésus-Christ consacra l'Eucharistie, quoiqu'il en soit sorti, selon quelques Pères, avant la consécration. Secondement, en s'arrêtant même au sens de M. Claude, et supposant que Tertullien a voulu dire que Jésus-Christ avait goûté la saveur du vin consacré, il n'y a rien dans cette expression d'où il puisse tirer le moindre avantage ; car il faut remarquer que Tertullien établit deux choses dans tous ses ouvrages à l'égard de Jésus-Christ : la vérité de sa nature corporelle, qui était niée par les hérétiques de son temps, et la vérité des opérations de cette nature, qui était niée par les mêmes hérétiques. Il veut donc que non seulement il ait eu un vrai corps, mais aussi qu'il ait effectivement mangé, qu'il ait effectivement souffert, en un mot, qu'il ait ressenti les mêmes impressions en tous ses sens que celles que nous ressentons. C'est ce qui lui fait dire qu'*il n'est pas permis de révoquer en doute le témoignage des sens, de peur qu'on n'en prenne sujet de faire passer les actions de Jésus-Christ pour des illusions, et que l'on ne dise qu'il a senti une*

autre odeur que les autres, du parfum qu'il reçut pour l'appareil de sa sépulture, et qu'il a goûté une autre saveur que les autres dans le vin qu'il consacra en mémoire de son sang. Car c'est ainsi que se doivent traduire ces paroles latines : *Ne fortè dicatur... quòd alium postea unguenti senserit spiritum, quòd in sepulturam suam acceptavit, alium postea vini saporem, quod in sanguinis sui memoriam consecravit ;* et non pas comme fait M. Claude, *de peur qu'on ne dise que Jésus-Christ a goûté une autre saveur que celle du vin qu'il a consacré en mémoire de son sang.* Mais de quelque manière que l'on traduise ce passage, il est clair qu'il ne s'y agit ni de la vérité de ce parfum, ni de celle du vin, mais de la vérité de l'impression qu'en reçurent les sens de Jésus-Christ. Tertullien veut avec raison que Jésus-Christ ait senti la véritable odeur de ce parfum, et qu'il en ait ressenti la même impression que les autres. Il veut aussi qu'il ait goûté la vraie saveur du vin consacré, et celle même que les apôtres goûtèrent, et qu'il n'y ait rien eu de particulier dans les opérations de ses sens. Or que fait cela contre la doctrine de l'Église? Est-ce que les catholiques disent que le vin consacré n'a point de saveur, et qu'il ne fait point d'impression sur les sens ?

Tout ce que Tertullien prétend donc établir en ce lieu, c'est que Jésus-Christ a goûté la saveur naturelle de ce vin, qu'il a senti ce qu'un autre aurait senti, et qu'ainsi il n'avait pas d'autres sens que les autres hommes. Ce n'est que de cela qu'il s'agit, et point du tout si ce vin consacré dont Jésus-Christ goûta la saveur était ou n'était pas du vin véritable, et s'il n'y était point arrivé de changement. Si l'on eût fait cette dernière question à Tertullien, qui doute qu'il n'eût dit, comme S. Ambroise a dit depuis (de iis qui myst. init., c. 9), que *ce n'était point ce que la nature avait formé, mais ce que la bénédiction avait consacré ;* ou ce que dit l'auteur du livre des Sacrements (l. 4, c. 5), qu'*avant la consécration c'était un calice plein de vin et d'eau ; mais qu'après que les paroles de Jésus-Christ ont opéré, le sang qui a racheté le peuple se trouve dans le calice ;* ou ce que dit S. Cyrille de Jérusalem (Catech. 4 myst.), que *ce n'est point du vin, quoique le goût le rapporte, mais le sang de Jésus-Christ.*

Les Pères, encore une fois, ont donc pu confirmer la certitude des sens, sans donner aucune atteinte à la doctrine de l'Eucharistie. Mais néanmoins parce qu'on ne distingue pas toujours si exactement ce qui leur appartient en effet, et que l'on comprend quelquefois dans ce qu'on appelle le témoignage des sens, non seulement l'idée précise qui répond aux mouvements corporels, mais aussi celles que l'esprit y ajoute, et le jugement qu'il en porte, c'est une suite de la doctrine de la présence réelle, qu'il y ait des Pères qui aient eu soin de nous avertir de ne croire pas nos sens sur le sujet de l'Eucharistie. Et c'est aussi ce que S. Cyrille de Jérusalem, S. Ambroise, S. Épiphane et S. Chrysostôme font expressément.

M. Claude, qui ne l'ignore pas, a cru qu'il s'en pouvait sauver par une solution subtile. *Il y a,* dit-il (2e Réponse, p. 159), *deux rapports et deux témoignages des sens sur les mystères : l'un affirmatif, l'autre négatif. Par le premier, ils nous assurent que le baptême est de l'eau, et que l'Eucharistie est du pain et du vin ; et par le second, ils nous disent que ce n'est que de l'eau, que ce n'est que du pain et du vin. Ou, pour me servir des termes des Pères, que c'est de l'eau vide, que c'est de simple pain et de simple vin ; du pain et du vin communs. Le premier de ces témoignages est vrai, il ne choque point la foi, et jamais les saints Pères n'ont dit qu'il le fallût révoquer en doute. Mais si les yeux veulent aller plus avant, et dire que ce n'est que du pain, que c'est du simple pain, du pain ordinaire, alors il faut que la foi les corrige, et qu'elle se fortifie de la parole de Jésus-Christ contre la déception de leur témoignage. Et c'est ce que veulent dire S. Ambroise, S. Cyrille de Jérusalem et S. Chrysostôme.* Mais si la philosophie de M. Claude s'ajuste assez bien aux intérêts de sa cause, elle s'ajuste très-mal aux passages dont il s'agit ; car il n'y a qu'à les considérer avec quelque soin, pour faire évanouir cette fausse subtilité.

Les Pères, dit M. Claude, *ne rejettent que le témoignage négatif des sens,* qui est que l'Eucharistie n'est que du pain et du vin communs. Et pourquoi le rejettent-ils? C'est, dit-il, que l'Eucharistie, outre ce pain et ce vin communs, enferme encore une certaine *vertu séparée.* Ainsi l'expression naturelle, par laquelle ils devaient rejeter ce prétendu témoignage négatif des sens, est celle-ci : *Ne croyez pas que l'Eucharistie soit du pain et du vin communs : car outre le pain et le vin, elle contient encore une certaine vertu séparée du corps de Jésus-Christ.* D'où vient donc que jamais aucun d'eux ne s'est avisé de s'exprimer de la sorte? Pourquoi la nature ne les a-t-elle jamais conduits à ces expressions si naturelles? Ils les trouvent si bien à l'égard du baptême, et ils nous disent si nettement qu'*il ne faut pas seulement croire ce que l'on y voit :* « *Ideò ante prædictum est ut non hoc solùm credere res quod videbas,* » dit S. Ambroise (de iis qui myst. init.) ; c'est-à-dire qu'il faut croire ce que l'on voit et quelque chose de plus. Ils nous marquent si précisément ce qu'il faut croire de plus, savoir que *ces eaux nous nettoient de nos péchés ;* que *ces eaux produisent la régénération et le renouvellement, qui est une chose spirituelle* (Ambr., ib.). Mais cependant, ils ne nous disent jamais à l'égard du baptême qu'il ne faut pas croire que c'est de l'eau ; au lieu que S. Cyrille de Jérusalem dit expressément à l'égard de l'Eucharistie que ce n'est pas du pain. Ils nous disent encore moins à l'égard du baptême, que ce n'est pas de l'eau, mais le sang de Jésus-Christ, et c'est ce que S. Cyrille ajoute expressément : *Tenez pour certain que le pain que vous voyez n'est pas du pain, quoique le goût le juge tel, mais le corps de Jésus-Christ.*

On a réfuté ailleurs la chicanerie des ministres, qui prétendent que quand S. Cyrille dit que le pain n'est pas du pain, il entend simplement que ce n'est

pas du pain commun; et il n'est pas nécessaire d'en parler ici.

Mais ce qui fait encore mieux voir que les Pères n'ont point simplement voulu rejeter ce prétendu témoignage négatif des sens, ni dire simplement qu'outre le pain et le vin que les sens nous découvrent dans ce mystère, il fallait croire de plus que ce pain et ce vin avaient une vertu spirituelle, c'est qu'ils représentent ce que la foi nous oblige de croire sur l'Eucharistie, comme étant sensible et visible par sa nature, et tel qu'il s'ensuive que nous ne devrions pas voir du pain; c'est-à-dire qu'ils enseignent que la foi de ce mystère est contraire au témoignage positif des sens. Et de même ils représentent ce que les sens nous rapportent positivement comme contraire à la vue naturelle et sensible que nous en devrions avoir. La foi est, selon S. Ambroise, que *nous recevons le corps de Jésus-Christ*. Si nous en croyons les théologiens catholiques, cela signifie que nous recevons son vrai corps. Si nous en croyons les ministres, cela veut dire, par une manière de parler bizarre, que nous recevons la vertu de ce corps. Les uns ou les autres se trompent. Mais les objections que ce Père propose font assez voir de quel côté est l'erreur. *Vous me direz peut-être*, ajoute S. Ambroise, *Je vois autre chose; comment me dites-vous que je reçois le corps de Jésus-Christ?* C'est-à-dire que ceux de la part de qui il se propose cette objection, concluant de ce qu'on leur disait qu'ils recevaient le corps de Jésus-Christ, qu'ils le devaient voir et qu'ils ne devaient pas voir une autre chose, ils doutaient, parce qu'ils voyaient autre chose; et s'ils n'eussent point vu cette autre chose, ils n'eussent point douté. Ainsi ils concluaient de la doctrine de l'Église qu'on ne devait pas voir du pain, et ils concluaient de ce que l'on voyait du pain, qu'on ne recevait donc pas le corps de Jésus-Christ. Tout cela s'accorde parfaitement avec la doctrine catholique : car de ce que nous recevons le corps de Jésus-Christ, il s'ensuit, selon la nature, que nous devrions voir le corps de Jésus-Christ, et non pas du pain; et de ce que nous voyons du pain, il s'ensuit, selon la nature, que nous ne recevons point le corps de Jésus-Christ. Mais comment ajuster cela à l'hypothèse des calvinistes? S'ensuit-il de ce que nous recevons une vertu séparée imprimée au pain, que nous la devrions voir, et que nous ne devions pas voir du pain? Ne s'ensuit-il pas, au contraire, que nous devons voir ce pain, et ne point voir cette vertu, puisqu'une vertu ne se voit point?

Ce que la foi nous oblige donc de croire sur l'Eucharistie, ce n'est pas, selon S. Ambroise, que nous recevons une vertu, mais que nous recevons le corps de Jésus-Christ. Et selon le même S. Ambroise, cette foi exclut non l'apparence du pain, mais la réalité du pain. *Ce n'est point*, dit-il, *ce que la nature a formé, mais ce que la bénédiction a consacré*, c'est-à-dire, c'est le corps de Jésus-Christ, et non pas du pain. Ainsi la foi, selon lui, exclut ce témoignage positif des sens, dont il est ici question.

L'auteur du livre des Sacrements représente encore plus clairement cette contrariété naturelle, qui est entre la foi de ce mystère et le témoignage positif des sens; car qu'est-ce que la foi nous enseigne, selon lui? que *c'est la vraie chair de Jésus-Christ que nous recevons, et son vrai sang qui est notre breuvage*. Mais que s'ensuit-il naturellement de cette foi, selon cet auteur? Il s'ensuit que nous devrions voir la vérité du sang, et que nous ne devrions point voir de vin; et c'est pourquoi il exprime le doute qui s'élève contre cette foi en ces termes : *Vous me direz peut-être : Comment est-ce sa vraie chair, puisque je ne vois qu'une ressemblance du sang, et non la vérité du sang?* C'est-à-dire qu'il s'ensuit, selon la nature, de ce que c'est la vraie chair de Jésus-Christ, qu'on la devrait voir, et qu'on ne devrait pas voir la ressemblance du sang, c'est-à-dire du vin; et ainsi cet auteur reconnaît encore une contrariété sensible entre ce qu'il faut croire et le témoignage positif des sens. Et comme il établit ce dogme, que *c'est la vraie chair de Jésus-Christ*, il nous apprend par conséquent à rejeter ce témoignage positif, qui dit que c'est du vin, comme nous l'avons fait voir ailleurs plus amplement dans l'examen de ce passage.

Nous avons droit d'appuyer encore ce que nous venons de dire par toutes les preuves que nous avons produites jusqu'ici, et qui font voir que les Pères ont cru que le pain consacré était réellement et véritablement le corps même de Jésus-Christ, et qu'il était réellement changé en ce divin corps; car tout cela prouve que quand ils ont dit que le pain que nous voyons n'était pas du pain, ils entendaient que ce n'était pas du pain effectivement, c'est-à-dire qu'ils ont rejeté ce que M. Claude appelle le témoignage positif des sens; et M. Claude, au contraire, n'a aucun droit de se servir de sa prétendue solution, avant que d'avoir détruit toutes ces preuves, et établi le sens chimérique qu'il donne à ces passages, en prenant les mots de *corps de Jésus-Christ* pour une vertu séparée; et comme on est assuré qu'il ne le fera jamais, nous aurions fort bien pu nous dispenser de répondre à cette vaine subtilité de témoignage positif et négatif, qu'il n'aura jamais lieu de proposer raisonnablement.

On aurait pu étendre beaucoup davantage ces objections et ces réponses, mais on n'a pas cru qu'il fût ni nécessaire ni utile de le faire, puisqu'il est difficile que rien puisse suffire à ceux à qui les éclaircissements qu'on a tâché de donner dans tout cet ouvrage ne suffiront pas. Ainsi l'on croit être en droit, en regardant cette dispute comme terminée, d'en représenter maintenant l'origine et le progrès, et de réduire la question au point où on l'a mise d'abord, dont les ministres ont tâché vainement de s'écarter. Ce sera le sujet du livre suivant.

LIVRE HUITIÈME.

CHAPITRE PREMIER.

Origine et progrès de ce différend avec M. Claude. Son opiniâtreté à nier que les sociétés d'Orient croient la présence réelle. Conspiration des ministres à nier ce même fait. Utilité du dessein de les convaincre pleinement.

M. Claude ayant sujet d'être satisfait de la déférence que nous lui avons rendue, en entrant, sur les instances qu'il nous en a faites, dans la discussion de ce que l'Écriture et les Pères nous enseignent de l'Eucharistie, où il prétendait avoir de grands avantages, il est juste qu'il nous permette de nous délasser un peu dans ce dernier livre, en le rappelant au premier état de la question, et en lui représentant les divers détours auxquels il a eu recours pour embarrasser cette matière. Il se souvient sans doute de l'origine de notre dispute, et du dessein du traité qui l'a fait naître, dont je renouvellerai la mémoire aux autres en peu de paroles.

Comme il y a quantité de gens qui n'ont pas moyen de donner à l'étude des controverses autant de temps qu'il en faudrait pour examiner toute la tradition; qu'il y en a d'autres qui n'en sont pas capables, et que d'autres enfin, après avoir entrepris cet examen, n'y trouvent pas toujours assez de lumières pour se déterminer dans le choix de tant de différentes opinions qui partagent ceux qui portent le nom de chrétiens, on crut qu'il était utile de proposer à ces diverses sortes de personnes une voie plus courte pour les aider à prendre parti. Cette voie consistait à leur montrer, d'une part, toutes les églises chrétiennes unies au temps de Bérenger, et depuis Bérenger, dans la confession de la présence réelle; et, de l'autre, à leur faire tirer de là cette conséquence, qu'étant impossible que cette créance se soit établie de nouveau dans toutes ces églises, sans qu'il y ait paru aucune trace de cette innovation, on doit croire que c'est la doctrine perpétuelle de l'Église.

Tout cela était compris dans un fort petit traité, et ce fut en le réfutant que M. Claude commença de se signaler dans le monde et dans son parti. Sa première Réponse contenait toutes les ouvertures et toutes les adresses qu'il a depuis poussées plus loin. Il tâcha premièrement d'éluder cette preuve par une voie d'exception, en s'efforçant de détourner les esprits de cette nouvelle méthode, et en leur présentant un amas de difficultés tirées des Pères des six premiers siècles, pour leur persuader que le changement qu'on prétendait être impossible était effectivement arrivé. Mais comme il jugea bien que le monde ne se paierait pas tout-à-fait de cette défaite, il répondit directement à l'argument du premier traité de *la Perpétuité*, en niant le fait, c'est-à-dire cette union de toutes les églises dans la doctrine de la présence réelle, et en avançant un fait entièrement opposé, qu'il exprima en ces termes décisifs : *Je soutiens*, dit il (1re Réponse, p. 29), *que la transsubstantiation et l'adoration du sacrement sont deux choses inconnues à toute la terre, à la réserve de l'Église romaine. Car ni les Grecs, ni les Arméniens, ni les Russiens, ni les Jacobites, ni les Éthiopiens, ni en général aucun chrétien, hormis ceux qui se soumettent au pape, ne croient rien de ces deux articles.*

Or, comme le mot de *transsubstantiation* comprend tant la doctrine de la présence réelle que celle du changement du pain, il prétendait soutenir par là que ces chrétiens orientaux ne croyaient ni l'un ni l'autre de ces deux points, et qu'ils n'étaient d'accord avec l'Église romaine, ni dans le dogme de la présence réelle, ni dans celui de la transsubstantiation.

Après avoir ainsi rejeté ce fait, qu'on avait pris pour fondement, dans la crainte qu'il eut qu'on ne l'en crût pas, il attaqua la conséquence qu'on en avait tirée, et il tâcha d'expliquer par quelle voie ces dogmes auraient pu se glisser dans l'Église latine, depuis le neuvième siècle jusqu'au commencement du onzième; mais il ne dit pas un seul mot de tout l'Orient. Il s'arrêta uniquement à nier que ces sociétés crussent la présence réelle, tant il était convaincu qu'il était ridicule de prétendre que le livre de Paschase eût perverti toutes les églises orientales, qui n'en ouïrent jamais parler.

On suivit à peu près dans la Réfutation qu'on fit de cette Réponse de M. Claude la voie qu'il avait marquée : on tâcha de lui faire voir l'injustice de ce détour artificieux, par lequel il avait voulu empêcher qu'on s'appliquât à considérer la force de cette preuve, tirée de l'impossibilité du changement universel de créance sur un article si important; on détruisit les voies par lesquelles il avait tâché de montrer que la créance de la présence réelle s'était introduite insensiblement dans l'Église latine durant le dixième siècle, et l'on confirma ce consentement des églises d'Orient avec l'Église romaine, par quelques preuves convaincantes, en témoignant être étonné que M. Claude eût osé nier un fait si constant.

Mais cet étonnement venait de ce qu'on ne connaissait pas encore son esprit et son génie, et que l'on s'imaginait que pour l'obliger à se rendre il suffisait que les choses fussent vraies et bien prouvées. On a été bien contraint depuis de changer de senti-

ment, et il eut grand soin de nous détromper sur ce point dès sa seconde Réponse : car bien loin d'y demeurer d'accord de bonne foi de ce fait, qui ne se pouvait raisonnablement contester, il continua de le nier avec plus de hauteur et de fierté qu'il n'avait encore fait. Il s'efforça même de tourner l'auteur de *la Perpétuité* en ridicule sur ce sujet; il prétendit répondre à toutes ses preuves; il en proposa pour son sentiment qu'il appelle convaincantes, et il les conclut en ces termes, qui font voir combien il croyait avoir bien réussi : *Que l'auteur ne prétende donc plus mettre de son parti les communions séparées du pape : car quoiqu'on les puisse accuser d'être tombées dans une ignorance assez grossière des mystères du christianisme, et d'avoir corrompu leur première foi par beaucoup d'altérations, si est-ce qu'on ne saurait leur imputer la transsubstantiation* (sous laquelle M. Claude comprend la présence réelle) *sans leur faire tort* (2e Réponse, p. 455.)

On avoue qu'on fut touché de quelque sorte d'indignation en voyant une opiniâtreté si déraisonnable; de sorte que pour essayer si l'on pourrait faire céder un ministre à l'évidence de la vérité, on rassembla dans le premier tome de *la Perpétuité* un si grand amas de preuves claires et précises sur ce point, qu'on craignit avec raison qu'il n'y en eût trop, et que les lecteurs n'en fussent chargés. En effet ce fut l'impression que ce livre fit sur toutes les personnes équitables; et si l'on n'eût eu soin de diversifier ces preuves par quelques événements historiques qu'on y a mêlés, à peine en eût-on pu souffrir la multitude.

Ce fut dans cette occasion que M. Claude voulut montrer jusqu'où il savait porter sa hardiesse à nier les choses claires, et l'art qu'il prétend avoir de les obscurcir : car s'étant engagé de répondre à cet ouvrage, pour satisfaire ceux de son parti, il ne voulut rien abandonner de ce qu'il avait avancé. Il soutint de nouveau, plus hautement que jamais, que les Grecs ne croient ni la présence réelle ni la transsubstantiation. Il s'inscrivit en faux contre les conciles qui avaient condamné Cyrille Lucar, contre le livre d'Agapius, et contre celui de Gabriel de Philadelphie. Il prétendit faire passer pour faux Grecs, et pour pensionnaires de la cour de Rome, ceux qu'il ne pouvait éluder autrement, et il tâcha de mettre de son parti les Grecs qui avaient vécu avant ces derniers temps, en leur imputant une opinion chimérique, qui excluait et la présence réelle et la transsubstantiation, et qui n'était différente de celle des calvinistes que par quelques termes. Il en fit de même à l'égard des Arméniens, des Cophtes, des Jacobites, des Nestoriens et des Éthiopiens. Et tout cela avec tant de hauteur, de confiance, d'insultes, que cela passe tout ce que l'on en peut dire. Quand il promet dans sa préface ce qu'il doit traiter dans son livre : *On verra,* dit-il, *dans mon ouvrage,* LA FAUSSETÉ *de cette supposition, que la véritable église grecque et les autres sociétés orientales croient la transsubstantiation, et qu'elles adorent le sacrement, comme fait l'Église romaine. On y verra le contraire si* CLAIREMENT *établi, et les preuves de M. Arnauld si* SOLIDEMENT *détruites, qu'on s'étonnera, je m'assure, qu'il ait traité cette matière avec tant d'éblouissement, et néanmoins avec tant de confiance et tant de hauteur.* Et en recueillant à la fin de son ouvrage le fruit de ses prétendues victoires : *Si M. Arnauld,* dit-il, *a quelque chagrin de se voir déchu de cette grande espérance qu'il avait conçue touchant les Grecs, les Arméniens et les autres églises orientales, cela même lui fera connaître qu'il ne faut pas juger des choses sur les premières apparences.* Et plus bas : *Quant aux véritables Grecs, nous sommes assurés de deux choses : l'une, qu'ils ne tiennent point la transsubstantiation des Latins, ce que je crois avoir prouvé* DÉMONSTRATIVEMENT; *l'autre, que ce sont eux seuls qu'il faut appeler la véritable église grecque, quand même le parti contraire deviendrait le plus fort.*

Si l'on veut savoir ce que c'est que ces prétendues démonstrations, on n'a qu'à lire la Réponse générale, ou l'excellent livre du P. Paris, chanoine régulier, intitulé : *La créance de l'Église Grecque touchant la transsubstantiation, défendue contre la Réponse du ministre Claude* (1). On y verra que ce ne sont que de misérables chicaneries, indignes d'être proposées par un homme sincère et judicieux, et que jamais personne n'entreprit au contraire de combattre une vérité si claire, par des raisons si peu vraisemblables.

Mais il me suffit de faire remarquer que jusqu'ici M. Claude a persisté à nier ce fait : que tout ce qu'on lui a pu représenter ne lui a point fait changer de résolution, et ne l'a point porté à reconnaître qu'il s'était mal engagé; que bien loin qu'on ait trouvé mauvais dans son parti qu'il ait pris cette voie de le défendre, il en a reçu au contraire des récompenses considérables, et il s'y est acquis par là un grand rang et une haute réputation; et enfin que quelque sentiment que les ministres aient dans le cœur des prétentions de M. Claude, il ne s'en est point encore trouvé d'assez sincères pour avouer qu'il s'était opiniâtré mal à propos à soutenir des faits évidemment faux.

Il paraît donc que ce dessein de soutenir que les sociétés d'Orient ne croient point la présence réelle ni la transsubstantiation n'est pas un entêtement particulier de M. Claude, mais que c'est une conspiration générale de tout le parti. Quelque partagés qu'ils soient de sentiments parmi eux sur ce point de fait, cette division n'éclate point au dehors. La crainte empêche les uns de se déclarer, et nous verrons que l'impression qu'elle fait sur les esprits est si forte, qu'elle agit jusque sur ceux qui sont à Constantinople, et qu'elle les empêche de rendre publiquement témoignage à la vérité, dont ils avouent qu'ils sont convaincus. La plupart des autres croient sans examen ce qu'ils voient soutenu avec fierté dans le livre d'un de leurs principaux ministres. Enfin ils s'unissent

(1) Cet ouvrage du P. Paris se trouve dans notre volume 4 de *la Perpétuité.*

tous, quoique par divers motifs, dans cette prétention.

Comme nous avons ainsi moyen de porter encore plus loin l'évidence de ce fait, et de le mettre en un tel jour qu'on ne pourra plus le nier sans une folie toute visible, il est important de ne pas négliger cet avantage, et de faire voir aux simples calvinistes, par cet exemple, combien ils ont peu de sujet de se fier aux assurances que leurs ministres leur donnent, que l'Écriture et les Pères favorisent leurs opinions, et combien ils en ont de croire au contraire que s'ils sont assez hardis pour les tromper dans des choses si notoirement fausses qu'ils en sont convaincus par des millions de témoins vivants, ils les trompent sans doute avec bien moins de réserve lorsqu'il s'agit des écrits des morts, qui ne sont plus en état de les démentir; et qu'ainsi péchant, comme ils font, dans le principe de toute instruction, qui est la sincérité et la bonne foi, ils ne méritent plus d'être écoutés sur des matières de religion, où l'on a tant d'intérêt de n'être pas trompé.

Nous allons donc reprendre en peu de paroles l'argument capital sur lequel roule tant le premier traité que le premier volume de *la Perpétuité*, afin d'avoir lieu d'y ajouter ces nouvelles preuves. Il se réduit, comme nous avons dit ailleurs (Rép. gén., c. 1), à ce syllogisme conditionnel. Si toutes les communions séparées de l'Église romaine qui sont répandues par toute la terre se sont trouvées unies au temps de Bérenger avec l'Église romaine dans la créance de la présence réelle, il est contre toute apparence de raison de s'imaginer qu'elles puissent être venues à cet état, par une innovation et un changement universel de créance sur ce mystère, qui se soit introduit depuis Paschase jusqu'à Bérenger, comme les ministres le prétendent; or toutes les communions schismatiques d'Orient se sont trouvées avec l'Église romaine, du temps de Bérenger, dans la créance de la présence réelle; donc il est impossible qu'elles en aient changé, c'est-à-dire qu'il est nécessaire que la doctrine de la présence réelle ait été perpétuelle dans toutes ces sociétés.

Tout cet argument, comme on l'a remarqué au même lieu, se réduit à un fait que l'on y suppose, et à une conséquence que l'on en tire. Le fait est que toutes les communions schismatiques d'Orient étaient d'accord avec l'Église romaine dans la doctrine de la présence réelle, au temps de Bérenger.

La conséquence est qu'il est impossible qu'elles soient venues à cet état par innovation.

Ainsi tout consiste à prouver ce fait et cette conséquence. On l'a déjà fait pleinement dans le premier tome de *la Perpétuité* et dans la *Réponse générale;* et on le va faire ici encore plus pleinement, s'il se peut, sans qu'il soit même besoin de raisonnement, parce que les preuves en consisteront en des actes qui le décident d'une manière qui ne souffre point de réplique.

Je sais que ce qu'on est obligé de prouver est que toutes ces communions orientales étaient d'accord avec l'Église romaine, au temps de Bérenger, sur la doctrine de la présence réelle. Mais comme on a fait voir dans la *Réponse générale* qu'on ne saurait dire, sans renoncer au sens commun, qu'elles aient changé de créance depuis Bérenger jusqu'à ce temps-ci, il est visible qu'en prouvant que toutes ces sociétés croient présentement la présence réelle et la transsubstantiation, on prouve qu'elles la croyaient aussi du temps de Bérenger. Nous commencerons donc cette preuve par l'établissement du consentement présent de l'Église romaine avec toutes ces sociétés dans le dogme de la présence réelle et dans plusieurs autres points; car quoiqu'il n'y ait que celui de la présence réelle qui soit essentiel à l'argument du livre de *la Perpétuité*, on ne laissera pas de voir la transsubstantiation, l'adoration, le sacrifice, et divers autres articles prouvés, avec la même évidence, par les attestations et actes que nous allons produire, sur lesquels nous ne ferons aucune réflexion, parce qu'ils sont si clairs et si précis, qu'on ne saurait rien ajouter à leur évidence ni à leur force.

CHAPITRE II.

Union de l'église grecque avec l'Église romaine sur l'Eucharistie, prouvée par l'attestation de sept archevêques d'Orient.

On a déjà prouvé dans le premier tome de *la Perpétuité* l'union présente de l'église grecque du patriarcat de Constantinople, par le livre d'Agapius, religieux du mont Athos, dont on peut voir l'extrait au livre 12; par l'écrit d'un seigneur moldave; par un synode entier tenu en l'île de Chypre, l'an 1668.

On y a ajouté, dans la *Réponse générale*, l'extrait d'un Catéchisme de l'église de Constantinople, imprimé à Venise en 1635, et autorisé par le théologien de cette église patriarcale; l'extrait de la célèbre Confession orthodoxe, signée des quatre patriarches et de plusieurs autres évêques d'Orient; une Confession de foi exigée par Méthodius, patriarche de Constantinople, de Hilarion Cicada, théologien de la grande église, tirée des registres de cette église; l'attestation de huit religieux du mont Athos; l'attestation du patriarche Méthodius; le témoignage d'un prêtre de Candie, nommé Michel Chortacius, tiré d'un livre imprimé à Venise, l'an 1641; l'éclaircissement exigé du même Hilarion sur le synode de Chypre, qui confirme encore la doctrine de l'église grecque sur l'Eucharistie.

Mais comme M. Claude ne s'est pas encore rendu à ces témoignages, nous lui en allons fournir de nouveaux, dont le premier sera celui de sept archevêques grecs, contenu dans l'attestation suivante.

ATTESTATION DE SEPT ARCHEVÊQUES D'ORIENT.

Ceux-là cherchent inutilement la vérité qui ne cherchent pas ses ruisseaux par les sources évangéliques, et, s'efforçant de l'établir seulement par leurs propres raisonnements et par une vaine philosophie, s'éloignent avec juste raison du but qu'ils se

sont proposé, et s'engagent dans des précipices, tâchant en même temps d'y attirer leurs frères avec eux. C'est le propre des calvinistes qui sont en France, qui, enflés de vanité et de hardiesse, CALOMNIENT IMPUDEMMENT notre église orientale, et lui imposent hardiment les plus noires impostures, publiant partout qu'elle s'accorde avec leurs opinions et consent à leurs fantaisies, quoique néanmoins leur opinion absurde et extraordinaire touchant le saint sacrement de l'Eucharistie et quelques autres points ait été bafouée et rejetée par des conciles particuliers assemblés à Constantinople, comme illégitime et inconnue à l'église orientale. C'est pourquoi le très-illustre et très-excellent ambassadeur du sérénissime et très-chrétien roi de France, messire Charles-François Olier, marquis de Nointel, nous ayant demandé un jugement véritable et sincère des articles à nous proposés, nous soussignés avons cru devoir effectuer une demande si pieuse et si légitime sur les sentiments de l'église d'Orient.

1° Sur le saint sacrement de l'Eucharistie, nous disons que le corps vivant de Jésus-Christ, qui a été crucifié, qui est monté aux cieux, et qui est assis à la droite du Père, est véritablement présent dans l'Eucharistie, mais invisiblement; 2° que le pain et le vin, après l'invocation du prêtre et après la consécration, sont changés de leur propre substance au vrai corps et sang de Jésus-Christ, et que quoique les accidents qui demeurent paraissent sous les apparences du pain et du vin, ils ne sont néanmoins ni pain ni vin; 3° que l'Eucharistie est un sacrifice pour les vivants et les morts, établi par Jésus-Christ, et que les apôtres nous ont laissé par tradition; 4° que le corps de Jésus-Christ, dans l'Eucharistie, est mangé tout entier impassiblement par ceux qui le reçoivent, dignes ou indignes : les dignes le reçoivent pour leur salut, et les indignes à leur condamnation; et qu'il est immolé sans effusion de sang, et adoré justement comme Dieu; 5° que l'Église ordonne des jeûnes et l'abstinence de quelques viandes; 6° que les chrétiens rendent à la Vierge une vénération d'hyperdulie, et aux saints, qui sont dans le ciel, un honneur particulier, sans diminuer l'adoration qu'on doit à Jésus-Christ; 7° qu'il faut honorer relativement les images des saints, et non pas les adorer du culte de latrie; 8° qu'il faut honorer et respecter les saints, comme ayant souffert pour Jésus-Christ; 9° que les évêques, par un ordre de Dieu, sont au-dessus des prêtres, qui reçoivent la grâce divine par leur ministère; 10° que l'épiscopat est nécessaire dans l'Église de Jésus-Christ; 11° que l'Église catholique, bâtie sur le fondement des prophètes et des apôtres, Jésus-Christ en étant la pierre angulaire, sera toujours visible et infaillible; 12° que le baptême est nécessaire à tous les enfants des fidèles pour être sauvés; 13° que les vœux des prêtres et des moines, et les prières qu'ils font sont agréables à Dieu; 14° que les livres de Tobie, de Judith, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, de Baruch, des Machabées font partie de la sainte Écriture, et ne sont point rejetés comme ceux des païens; 15° que l'église orientale reconnaît aussi sept sacrements, comme elle l'a appris par tradition.

Nous, enfants de l'église orientale, croyons toutes ces choses de cœur sans aucune difficulté, et les confessons de bouche, ayant reçu, de toute antiquité, des Pères et des saints conciles la tradition qui nous fait ainsi croire; et ceux qui ont sur ces points d'autres sentiments sont dans une erreur pernicieuse et préjudiciable. Outre cela, ils parlent *impudemment, dans la fureur qui les agite*, contre notre confession orthodoxe et contre l'église d'Orient, et murmurent contre elle avec la dernière insolence, voulant montrer qu'elle est tombée dans les sentiments de personnes obscures, et qu'elle a abandonné les coutumes et règles de ses Pères, que les traces de ces mêmes Pères ont autorisées, et les synodes ont confirmées, comme celui de Constantinople sous le patriarche Cyrille de Béroée, et un autre peu après, Parthénius surnommé le Vieux étant patriarche, qui condamnèrent des articles infâmes sous le nom de Cyrille Lucar (1), et les rejetèrent comme des prodiges et faussetés qui s'accordaient avec les rêveries des calvinistes. Et la Réfutation de ces chapitres sans chef de Cyrille, dans laquelle ses faussetés étaient renversées, a été mise dans les archives de la grande église. C'est pourquoi nous avons signé, certifions tous les articles ci-dessus mentionnés à tous ceux qui croient et professent la véritable religion.

Donné à Péra, 1671, 18 *juillet*.

BARTHÉLEMI *d'Héraclée;* — JÉRÉMIE *de Calcédoine;* — MÉTHODIUS *de Pisidie;* — MÉTROPHANE *de Cyzique;* — ANTOINE *d'Athènes;* — JOACHIM *de Rhodes;* — NÉOPHYTE *de Nicomédie.*

Extrait d'une lettre de M. de Nointel, ambassadeur de sa majesté très-chrétienne à la Porte de Constantinople, ce 29 septembre 1671.

La crainte où je suis que votre zèle ne vous fît souffrir avec impatience de recevoir de mes lettres sans être accompagnées de quelques preuves du fait qui est en question, m'oblige à vous en envoyer une fort authentique, puisqu'elle est signée de sept métropolites. C'est une attestation de leur foi sur l'Eucharistie, l'invocation des saints et quelques autres points importants. Quatre de ces messieurs-là étaient retirés chez moi, pour se garantir de la persécution de Parthénius. Les trois autres étaient, ou dans le palais d'Angleterre, ou chez leurs amis; et quoique séparés de demeure, ils ont concouru ensemble dans la même volonté d'attester une vérité si publique, et qu'ils avaient déjà certifiée avec Parthénius même, en la profession de Cicada (2). Ils ont lu les articles

(1) Témoignage authentique de la vérité des conciles tenus contre Cyrille Lucar, rejetés par M. Claude comme faux.

(2) Elle est imprimée dans la *Réponse généra.* (ci-dessus dans notre 1[er] vol.).

à loisir, et les ayant trouvés conformes à la doctrine de l'église d'Orient, ils ont commis le soin d'en dresser l'attestation à un papas qui a été long-temps en Angleterre et en Hollande, et qui ne parle point en calviniste, ainsi que vous le jugerez par la lecture de cet acte.

Ces évêques m'ont remercié de la peine que je prenais de vouloir assurer la foi de leur église contre les calomnies dont on s'efforçait de la noircir, et m'ont assuré qu'ils auraient bien de la joie de signer la même chose dans un synode.

CHAPITRE III.

Union de l'église grecque avec l'Église romaine sur l'Eucharistie, prouvée par les attestations des églises de l'Archipélage.

ATTESTATION DE L'ÉGLISE DE L'ÎLE SIPHANTO.

Confession de la doctrine de l'église sainte de Siphanto touchant le sacrement de l'Eucharistie.

Ayant été informés d'un très-mauvais bruit que quelques-uns des superbes hérétiques de nos jours font courir pour calomnier malicieusement notre sainte église catholique des Grecs, nous attribuant sans sujet quelques-unes de leurs hérésies, quoique la sainte église catholique de Jésus-Christ ait de tout temps été exempte de toute mauvaise doctrine et hérésie, afin d'avoir un prétexte de persister dans leurs folles opinions, principalement sur le sujet des saints sacrements du corps et du sang de Jésus-Christ; et quelques personnes demandant à savoir exactement notre sentiment sur le divin mystère de l'Eucharistie, afin de connaître clairement si ces hérétiques trouvent dans des catholiques comme nous un prétexte légitime à leurs mauvais sentiments, ou enfin si c'est tout au contraire, nous avons cru qu'il fallait, par cette confession, repousser leurs vaines paroles, et nous justifier de leurs injustes soupçons.

Nous confessons donc publiquement et publions clairement, contre cette folle persuasion, notre sentiment, qui est celui des Grecs sur ces choses; et notre opinion, que nous avons reçue de Jésus-Christ. Car il a dit lui-même : *Ceci est mon corps*, et : *Ceci est mon sang*, sur lesquelles étant fortement établis, nous confessons comme nous le pensons, et disons d'une voix de tonnerre : 1° que le corps même de Jésus-Christ, que la Vierge a conçu sans corruption, qui a son âme et son esprit, crucifié, ressuscité, élevé aux cieux, et assis à la droite du Père, est certainement et véritablement présent dans l'Eucharistie, bien qu'il soit invisible selon sa forme substantielle, et que c'est le Verbe même, Dieu et homme, qui est dans le saint pain; 2° qu'il entre dans la bouche de tous ceux qui le reçoivent, des dignes et de ceux qui ne le sont pas, pour le salut des dignes, et pour la condamnation des indignes; 3° que le pain et le vin sont changés et transélémentés; de sorte que leur substance et leur nature s'écoule et se détruit entièrement, et que les substances du pain et du vin ne demeurent plus après la consécration; mais le corps même et le sang de Jésus-Christ présent en la figure et goût du pain; 4° que l'Eucharistie est un véritable sacrifice, que l'Église, fondée sur les lois établies par Jésus-Christ, offre, par tradition des apôtres, pour les vivants et les morts; 5° que le saint pain, devant la consécration, est honoré d'un culte relatif, comme antitype du corps de Jésus-Christ; mais qu'après la consécration il le faut adorer d'un culte de latrie; car alors il est Jésus-Christ tout entier; 6° qu'il faut que les chrétiens invoquent la sainte Vierge et les saints qui sont dans le ciel à leur secours, et que par là Jésus-Christ notre Médiateur n'est offensé en aucune manière, mais qu'il en est plus honoré; 7° qu'il faut honorer les saints et leurs reliques; 8° que nous orthodoxes devons honorer leurs images d'un culte relatif; 9° qu'il y a sept sacrements de l'Église, savoir le baptême, le S. chrême, la communion, la pénitence, l'onction des malades, l'ordre sacré et le mariage; 10° que les évêques sont au-dessus des prêtres, et qu'ils ont seuls le droit de les ordonner; 11° que le gouvernement d'un évêque orthodoxe et vertueux est nécessaire à l'Église; 12° que l'église catholique ne peut jamais manquer contre la sainte doctrine; 13° que les livres de Tobie, de Judith, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, de Baruch et des Machabées, quoiqu'apocryphes chez les Hébreux, font néanmoins partie de la sainte Écriture.

Athanase, *archevêque de Siphanto;* — Parthénius Choretis, *prédicateur de l'Évangile;* — Nicolas Canditiis, *prêtre et économe de Siphanto;* — Le prêtre Mancganaris, *sacristain de Siphanto;* — George, *prêtre russien, protopapas de Siphanto;* — Antoine Jéroulbénéris, *protosyncelle de Siphanto;* — Le diacre Ermartis, *protonotaire de Siphanto.*

ATTESTATION DE L'ÉGLISE D'ANDROS.

L'attestation de l'église d'Andros contenant absolument les mêmes termes, on ne l'a point insérée. Elle est signée par Jacques, archevêque d'Andros; Denis, ancien archevêque de Milo; Jean, prêtre économe d'Andros; Stamasius, prêtre sacristain d'Andros.

ATTESTATION DE L'ÉGLISE DE SIPHANTO SUR AGAPIUS.

On nous a demandé à l'église de Siphanto, touchant la vie du moine Agapius de Crète, qui a composé en langue vulgaire un livre intitulé : *Le salut des pécheurs*, si c'était un homme qui eût quelque vertu; et nous témoignons, selon la réputation qu'il a parmi la plupart des Grecs, que c'était un homme vertueux et vénérable, et qui a fait honneur à l'état monastique. C'est pourquoi nous avons donné ceci pour faire connaître la vérité, 1671.

ATTESTATION DE L'ÉGLISE DE L'ÎLE D'ANAXIA.

Nous soussignés prêtres et clercs de l'île d'Anaxia, ayant appris, par des personnes dignes de foi, que

quelques calvinistes de France nous imposaient injustement de soutenir, nous et notre sainte église catholique d'Orient, les opinions qu'ils ont touchant l'Eucharistie et quelques autres points particuliers; pour leur fermer la bouche, et que notre foi paraisse à toute la terre, nous faisons ce présent écrit, afin qu'il en soit un témoignage.

Nous confessons donc, 1° que dans la sainte Eucharistie est contenu et se trouve substantiellement et réellement Notre-Seigneur Jésus-Christ avec son corps, son sang, son âme et sa divinité, et que, par la consécration, la substance du pain et du vin est changée au corps et au sang de Jésus-Christ, lequel changement est appelé par les théologiens transsubstantiation; de sorte qu'il ne reste plus rien du pain et du vin que les seules espèces ou les apparences du pain et du vin, et que la sainte communion donne beaucoup de grâces à ceux qui la reçoivent avec un cœur pur et net, comme au contraire il y a une grande punition pour ceux qui la reçoivent avec une conscience criminelle; et que la sainte Eucharistie doit être adorée d'un culte de latrie; 2° nous confessons que la sainte église a pouvoir d'ordonner le jeûne et l'abstinence de quelques viandes; 3° que nous avons besoin du secours des saints, et que nous les pouvons invoquer avec toute sorte de justice, sans commettre aucune injustice contre Jésus-Christ notre Médiateur; 4° que nous honorons justement leurs saintes reliques; 5° que c'est en cela que consiste le culte relatif; 6° que les sacrements de l'église sont sept; savoir le baptême, la confirmation, la communion, la pénitence, l'onction des malades, l'ordination et le mariage; 7° que les évêques sont au-dessus des prêtres, et seuls les peuvent ordonner; 8° que le gouvernement de l'évêque est nécessaire dans l'église; 9° que la sainte église demeurera jusqu'à la fin du monde inébranlable et visible; 10° que cette même église est infaillible; 11° enfin que les livres de Tobie, de Judith, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, de Baruch et des Machabées font partie de la sainte Écriture.

Nous confessons toutes ces choses; et pour confirmation de la vérité, nous faisons ce présent écrit, et le signons de notre propre main.

A Anaxia, le 22 juillet, l'an du Seigneur 1671.

Tzan, *prêtre, économe d'Anaxia;* — Séraphin, *religieux et chorévêque;* — Damascène, *religieux et vicaire de l'archevêque;* — Sophronius, *religieux et confesseur;* — Macaire, *religieux;* — le papas George Μελίσσοργος; — le papas Nicolas, *économe de Drimalia;* — le papas Nicolas, *sacristain du même lieu;* — papas Nicolas Mélisurgus; — le prêtre Marc Raropulus; — Callinicus, *religieux;* — Jacques, *prêtre* καρδέλλας.

ATTESTATION DES ÉGLISES DES ÎLES DE CÉPHALONIE, ZANTE ET ITHAQUE.

Paysius, par la miséricorde de Dieu, archevêque de Céphalonie, Zante et Ithaque.

Étant venu à notre connaissance que quelques hérétiques de France calomnient notre église d'Orient, comme étant participante de leurs hérésies, non seulement sur le sujet du saint et vénérable corps du Seigneur dans l'Eucharistie, mais aussi sur d'autres points, nous avons cru être obligés à repousser cette calomnie qu'ils avancent contre notre église, et de faire paraître, déclarer et témoigner clairement que notre église d'Orient a toujours cru et croit par la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ : 1° que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ crucifié pour nous, qui a été élevé au ciel, et est assis à la droite du Père, est réellement et invisiblement présent dans le saint pain, quand il est consacré par les prêtres; 2° que le pain et le vin, après la consécration du prêtre, sont changés de leur propre substance en la véritable et propre substance de Jésus-Christ; 3° que l'Eucharistie est un sacrifice établi par Jésus-Christ pour les vivants et les morts, et qui nous a été donné par la tradition des apôtres; 4° que le corps de Jésus-Christ est absolument mangé dans l'Eucharistie impassiblement par celui qui le reçoit; qu'il est offert d'une manière non sanglante, et qu'on l'adore comme Dieu par une adoration de latrie; 5° que l'église peut ordonner des jeûnes, et défendre de certaines viandes; 6° que ceux qui prient la Vierge Marie et les saints qui sont dans le ciel, rendent à Jésus-Christ l'honneur qui lui est dû; 7° qu'il est juste d'honorer et de louer les saints; 8° qu'il est à propos d'honorer les images par rapport, c'est-à-dire, par un culte relatif; 9° que les évêques, par l'ordre établi de Dieu, sont au-dessus des prêtres, dont ils reçoivent la grâce sacerdotale; 10° que la dignité épiscopale est nécessaire dans l'église de Jésus-Christ; 11° que l'église catholique a été pendant tous les siècles visible et infaillible; 12° qu'il y a sept sacrements de l'église; 13° que les livres de Tobie, de Judith, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, de Baruch et des Machabées font partie de l'Écriture sainte, et sont reconnus pour tels.

Nous avons fait cette déclaration, afin que notre foi paraisse assurée et ferme dans les choses où l'on est en peine si nous croyons mal et autrement que cela, et pour en faire un acte qui puisse servir d'original, nous avons voulu l'accompagner de nos souscriptions et déclarations de nos sentiments.

Paysius, *archevêque de Céphalonie, Zante et Ithaque, souscris et consents à ce qui a été écrit ci-dessus;* — Timothée, *typalde, protopapas de Céphalonie;* — Clément, *prêtre, protosyncelle de la grande église;* — Gérasme Coulompis, *prêtre et économe de Céphalonie;* — Étienne, *prêtre, sacellarius de Céphalonie;* — Jean Lycoudis, *prêtre, chartophylax de Céphalonie;* — Nicolas Mycalitzès, *prêtre, scévophylax de Céphalonie;* — Théophane, *religieux, prêtre de Pétinza;* — Timothée Samicus, *religieux et abbé du sépulcre;* — Siméon Génatha, *religieux, abbé du monastère dit* Ἱερίου; — Métrophane Comitopulus, *abbé du monastère dit* Βαρδάνου; — Parthénius

Olobardus, *prêtre, abbé du monastère du Prophète Élie;* — Calopius Litadas, *religieux, abbé du monastère de S.-André;* — Daniel Dania, *religieux, abbé du monastère de S.-Jean-Baptiste;* — Chrysanthe Zerbus, *religieux, abbé du monastère de Tous-les-Saints;* — Métrophane, *religieux dit Likiardopulus, abbé du monastère de Omalle;* — Charion, *religieux, abbé du monastère de la Source-de-Vie;* — Siméon Grouspas, *religieux, abbé de S.-Nicolas;* — Métrophane, *religieux et abbé du Mont-de-la-sainte-Vierge;* — Joanniojus, *religieux, abbé du Mont-de-l'apôtre-S.-André;* — Dionède, *religieux, dit Nétaxas, abbé du Mont-de-S.-Michel;* — Constantin Balsamon, *grand-vicaire de l'archevêque et protopapas de Zante :* J'assure ainsi et déclare que non seulement l'église orientale et œcuménique de Jésus-Christ croit ainsi et rejette ces hérésies, mais encore qu'elle anathématise tous ceux qui ont ces sentiments, et les rejette de sa communion comme des membres pourris ;—Hyacinthe Matzirgus, *prêtre et économe de Zante;* — George, *prêtre, sacellarius de Zante;* — Eustathius, *prêtre et scévophylax de Zante;* — Hector Fasus, *prêtre et chartophylax de Zante;* — Constantin Éléazar, *prêtre et sacellion de Zante;* — Jean Chalchias, *prêtre et protecdicus de Zante;* — Anastase Athanasakis, *prêtre protonotaire de Zante;* — Pierre Abdures, *prêtre logothéta de Zante;* — Bazile Catramis, *prêtre canticius de Zante;* — Stammatius Roucanes, *prêtre jéromnémon de Zante;* — Matthieu Roucanes, *religieux du monastère de S. Jean-Baptiste dans le château de Zante.*

Cette attestation est écrite partie en grec vulgaire, partie en grec littéral.

ATTESTATION DE L'ÉGLISE DE L'ÎLE DE MYCONÉ.

A la gloire de Dieu le Père.

Nous soussignés évêques et prêtres, ayant appris, par des témoignages certains et manifestes, qu'il y a quelques hérétiques dans le pays de la France, qui, avec une hardiesse extraordinaire, et sans crainte de Dieu, nous imposent quelques erreurs contraires à la foi que nous professons, et principalement sur le sacrement de la sainte Eucharistie et quelques autres points particuliers; nous avons résolu et déterminé, selon les règles qui s'observent dans notre église, de nous opposer à une si grande insolence, et de la réprimer, en montrant la fausseté de leur calomnie par une exposition sincère et véritable de notre foi sur ce sacrement et sur plusieurs autres points dont nous sommes informés.

C'est pourquoi nous croyons et certifions que le propre corps de Jésus-Christ vivant, qui a été crucifié, qui est monté aux cieux, et qui est assis à la droite du Père, est présent dans la sainte Eucharistie, bien qu'il soit invisible et qu'il ne paraisse point; qu'il entre dans la bouche de ceux qui la reçoivent, bons et mauvais, pour le salut des bons et la condamnation des méchants; que le pain et le vin sont véritablement changés, et perdent leur propre substance; de sorte qu'après la consécration, la substance du pain et du vin ne demeure plus, mais le corps et le sang de Jésus-Christ est présent sous la forme du pain et du vin; que la sainte Eucharistie est un véritable sacrifice, que notre Église, fondée sur les lois établies par Jésus-Christ, et avec la tradition des apôtres, offre pour les vivants et pour les morts; que le corps de Jésus-Christ présent en la sainte Eucharistie doit être adoré d'une adoration de latrie; que l'église peut ordonner aux chrétiens de s'abstenir de certaines viandes; que les chrétiens ont besoin d'invoquer à leur secours la sainte Vierge et les saints qui sont dans le ciel, et que cette invocation ne blesse point Jésus-Christ notre Médiateur; qu'il faut honorer les images par un culte de servitude relatif; qu'il y a sept sacrements de l'église; que les évêques, selon l'ordre établi de Dieu, sont au-dessus des prêtres, et qu'eux seuls peuvent les ordonner; que l'église catholique subsistera toujours, et ne deviendra point invisible; que l'église ne se peut tromper; que les livres de Tobie, de Judith, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, de Baruch et des Machabées, font partie de la sainte Écriture; que nous devons honorer les saints et leurs reliques.

Marc, *prêtre, économe de Mycone, grand-vicaire de l'Évêque;* — le papas Laprianus, *sacellanus;* — Démétrius, *scévophylax;* — George, *chartophylax;* — Joseph, *religieux;* — le papas Philotée, *premier chantre;* — le papas Isaïe; — le papas Pantélez; le papas Baptiste; — le papas Gérasim Vidus : Je certifie ce qui est ci-dessus.

ATTESTATION DE L'ÉGLISE DE L'ÎLE DE MILO.

Ayant entendu parler d'un très-mauvais bruit qu'on fait courir contre nous, qui sommes de l'église grecque, et habitants de l'île de Milo, à savoir qu'il y a quelques personnes, enfants des calvinistes, qui se croient à la vérité fort sages, et qui néanmoins ne sont pas dans les véritables sentiments, qui disent que nous autres grecs orthodoxes avons des sentiments semblables à leurs mauvaises opinions, nous avons cru qu'il était à propos de réprimer leur folie, parce que nous autres Orientaux et catholiques ne souffrirons jamais d'être séparés de la foi qui nous a été donnée par Jésus-Christ, et des dogmes des apôtres et de nos Pères.

Seigneur Jésus-Christ, que cela n'arrive pas! C'est pourquoi, pour condamner leurs méchantes hérésies, pour repousser leurs calomnies et dissiper le mauvais bruit qu'ils ont fait courir, nous avons donné ces articles, pour servir de témoignage de la piété de notre foi, et pour servir d'instruction à ceux qui voudront embrasser la foi orthodoxe.

Nous confessons, 1° contre eux, selon la tradition très-manifeste de Jésus-Christ, du Vaisseau d'élection, de tout le chœur des apôtres, le consentement général des saints Pères et des constitutions ortho-

doxes, que ce saint pain de l'Eucharistie, que nous, qui sommes prêtres, consacrons tous les jours, est le propre corps de Jésus-Christ crucifié, ressuscité, élevé au ciel, et assis à la droite du Père; et ce qui est consacré dans le calice, nous croyons que c'est le précieux sang du Sauveur répandu pour nous; 2° nous disons à haute voix que dans ce terrible sacrifice de l'Eucharistie Jésus-Christ est tout entier; c'est-à-dire, le Fils qui est la parole de Dieu incarnée avec sa sainte âme et son esprit; 3° que depuis ces paroles : *Ceci est le corps et le sang,* ces mystères reçoivent une puissance qui les dispose à la consécration; et dans la deuxième prière il ne reste plus ni la substance du pain ni celle du vin, mais les seules espèces et accidents du pain et du vin; et le pain est transsubstantié et est consacré au corps de Jésus-Christ vivant et animé, comme nous avons dit ci-dessus. De même le vin est transsubstantié et devient le véritable sang de Dieu d'une manière admirable; 4° que nous adorons ces mystères de l'Eucharistie d'une adoration de latrie; car quelle autre adoration leur pourrait-on rendre, puisque Jésus-Christ est en eux tout entier? 5° que l'Eucharistie est un véritable sacrifice, que nous qui avons l'honneur d'être prêtres, offrons pour les vivants et pour les morts; 6° que ces mystères apportent un grand avantage à ceux qui les reçoivent avec une âme pure, et qu'ils font le contraire à ceux qui s'en approchent autrement; 7° que l'église peut, dans les temps et jours nécessaires, sans aucun sujet de scandale, ordonner des jeûnes aux fidèles, lorsqu'il y a quelque nécessité ou quelque utilité dans les jeûnes, comme dans les temps de sécheresse, de guerres, de maladies contagieuses et d'autres choses semblables; ce qui ne va point à la destruction des traditions ecclésiastiques; 8° que nous invoquons le secours des saints, et que nous honorons leurs reliques comme saintes, et que nous les prenons pour nos intercesseurs, sans blesser la foi orthodoxe, ni l'honneur de Jésus-Christ, Dieu et homme, notre Médiateur auprès de Dieu; 9° nous confessons qu'il y a sept sacrements de l'église; à savoir le baptême, le S. chrême, la communion, la pénitence, le sacerdoce, l'onction des malades, et le mariage honorable, τίμιος γάμος; 10° outre cela, Jésus-Christ ayant promis à l'église catholique d'être avec elle jusqu'à la fin des siècles, nous croyons qu'elle demeure infaillible dans la foi, et qu'elle demeurera jusqu'à la fin et après la consommation des siècles. Pour une église particulière, il peut arriver qu'elle se trompe en quelque opinion; 11° nous confessons encore que les livres de Tobie, de Judith, de la Sagesse, de Baruch, de l'Ecclésiastique et des Machabées, font partie de la sainte Écriture; 12° que les évêques seuls ont autorité sur les prêtres, par lesquels, quand il s'en trouve de vertueux et d'orthodoxes, l'église est utilement gouvernée, et comme il est nécessaire.

Gérasime, *humble archevêque de Milo :* Je certifie ceci, — Mathieu, *prêtre, économe de Milo*, certifie comme dessus; — Guillaume, *prêtre, chorévêque de Milo;* — George, *prêtre, scévophylax;* — Michael, *prêtre, chartophylax;* — George, *prêtre et sacristain;* — Jean, *prêtre, promoteur de Milo;* — Ananias, *religieux et abbé;* — Nicéphore, *religieux et abbé;* — Nicodème, *religieux et abbé;* — Damascène, *religieux;* — Germain, *religieux;* — Néophyte, *religieux et archimandrite.*

ATTESTATION DE L'ÉGLISE DE L'ÎLE DE CHIO.

S'étant élevé une assez grande dispute sur la foi des chrétiens qu'on doit estimer saine et orthodoxe, et plusieurs assurant que l'église d'Orient avait quelques opinions mauvaises et contraires aux véritables sentiments, et qu'elle était dans les mêmes opinions qu'eux, ceci a été écrit de Chio pour la réfutation de ce mensonge et la confirmation de la vérité, où on trouvera ce que l'église d'Orient tient pour orthodoxe, et comme établi par l'Écriture et par les saints Pères. L'an 1672, au mois d'octobre, indiction première.

Nous croyons, 1° que la transsubstantiation du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ se fait par le prêtre, avec les paroles de Notre-Seigneur; 2° que la chair et le sang entre dans les communiants; 3° qu'après la consécration le corps et le sang demeurent dans la sainte Eucharistie; 4° que la sainte Eucharistie est offerte par les prêtres pour les vivants et pour les morts; 5° qu'on lui doit une adoration de latrie; 6° que l'église ordonne les jeûnes comme elle veut. 7° Elle dit que Jésus-Christ est le seul Médiateur pour le péché originel et les personnels, et qu'après sa résurrection tous les saints le sont pour les choses dont nous avons besoin; 8° que Dieu est adoré d'une manière différente de celle dont on honore les saints et leurs reliques; Dieu par un culte de latrie, la sainte Vierge d'hyperdulie, et les saints de dulie. 9° Elle rend un honneur relatif aux images. 10° L'église a sept sacrements: le baptême, le chrême, la sainte Eucharistie, la pénitence, l'onction des malades, le sacerdoce et le mariage. 11° Nous croyons que les prêtres sont ordonnés par les évêques, par qui l'église doit être nécessairement gouvernée; 12° que le gouvernement des bons évêques est fort utile; 13° que l'église ne se trompe jamais; 14° qu'il y a deux églises, la visible et l'invisible; celle d'ici-bas est visible, celle d'en-haut invisible; 15° que les livres de Tobie, de Judith, de la Sagesse, de Syrac, de Baruch, des Machabées font partie de l'Écriture, et sont lus comme tels.

L'archevêque *de Chio;* — Ignace, *économe de Chio;* — Antoine, *prêtre;* — le prêtre Parthénius, *trésorier de Chio;* — Constantin, *prêtre, sacristain de Chio;* — Nicolas, *prêtre, ecclésiarque de Chio;* — Armécinus, *prêtre, jéromnémon de Chio;* — Jean, *prêtre, secrétaire de Chio*, ὑπομνηματόγραφος; — Nicolas, *prêtre, prédicateur de l'Evangile;* — Clément, *religieux de la communauté des Saints-Côme-et-Damien;* — Parthénius, *religieux des Saints-Apôtres;* — Manuel Sakes, *protonotaire de Chio :*

J'ai signé en foi de ceci ; — GEORGE, *prêtre, cartophylax de Chio;* — MICHAEL, *prêtre, premier défenseur, ou promoteur,* πρωτέκδικος ; — NICOLAS, *prêtre, rhetor de Chio;* — MICHEL, *official de Chio;* — PHOTIUS, *prêtre logotheta;* — GABRIEL, *religieux, docteur et maître de la communauté de S.-Victor.*

CHAPITRE IV.

Union de l'église grecque avec l'Église romaine sur l'Eucharistie, prouvée par le témoignage de plusieurs abbés, religieux et papas grecs, contenue dans quelques relations de M. de Nointel, ambassadeur de sa majesté à la Porte, et par la lettre de M. Panaiotti, premier interprète du grand-seigneur.

Comme il n'y a point de moyen plus propre pour s'assurer qu'une doctrine est généralement reçue dans une église, que de ne s'en informer pas seulement de ceux qui y tiennent les premiers rangs, mais aussi du commun des ecclésiastiques, des religieux, et même des laïques qui la composent, je ne ferai pas difficulté de rapporter ici divers extraits des relations que M. de Nointel, ambassadeur du roi à la Porte, a envoyées à ses amis à Paris, qui en contiennent des témoignages qui persuaderont toujours, non seulement tous ceux qui connaissent particulièrement la parfaite sincérité de celui qui les a écrites, mais aussi toutes les personnes sensées, qui ne s'imagineront jamais qu'un homme d'honneur, qui sert de ministre à un grand roi dans un emploi considérable, voulût hasarder sa réputation, en publiant des fausseté dont tant de gens auraient intérêt de le convaincre, et tant de moyens de le faire.

Relation de M. de Nointel, ambassadeur de sa majesté très-chrétienne à la Porte, contenant le récit d'un entretien avec l'abbé du Monastère de Mauromale.

Le premier jour de septembre, j'allai me promener à Mauromale, qui veut dire, en grec vulgaire, *Pierre noire*, c'est pourquoi les Turcs l'appellent Karatach, qui signifie la même chose. C'est une abbaye de Grecs, située en Europe, au-delà des seconds châteaux. Elle est à mi-côte, et dans un enfoncement auquel on arrive par un chemin large, où le charroi peut passer, et dont l'accès n'est point difficile, parce qu'on monte en tournant.

Les religieux sont au nombre de quarante-cinq, qui vivent sous la règle de S. Antoine, et sous la conduite d'un abbé. Ils gardent une perpétuelle abstinence de chair, et l'observent plus rigoureuse les lundis, mercredis et vendredis. Leur église est petite et ornée, comme les autres du pays, de quantité de tableaux et de lampes allumées, qui sont d'argent et assez belles.

Je passai dans le *Sancta sanctorum* accompagné de l'abbé. Je lui fis demander où était l'Eucharistie. Il me montra une boîte d'argent ou de fer blanc, posée sur le coin d'un petit autel, qui est celui où l'on consacre. Il paraissait qu'il y avait du papier ou de la toile, parce qu'on le voyait déborder. Je m'informai de sa croyance sur ce mystère. Il me dit que c'était le véritable corps de Jésus-Christ, que l'on consacrait le jeudi-saint pour servir de viatique aux religieux malades, auxquels celui qui administrait ce sacrement le portait sur sa tête.

On l'interrogea s'il ne croyait pas que c'était du pain. Il répondit que c'en était avant la consécration ; mais qu'après la prononciation des paroles et de l'oraison, le pain et le vin étaient changés au corps et au sang de Jésus-Christ. On lui fit la demande, pourquoi donc on voyait du pain ? Il répliqua qu'il en paraissait, mais qu'il n'y en avait point, et qu'il en restait seulement les apparences ; que Jésus-Christ avait déclaré que le pain devenait son véritable corps : *Hoc est enim corpus meum*, et le vin son véritable sang : *Hic est calix sanguinis mei ;* et que tous les apôtres, qu'il me nomma l'un après l'autre, avaient enseigné cette vérité.

Il y avait une lampe devant l'autel où était ce précieux dépôt, ce qui m'obligea de lui faire reproche de ne l'avoir point allumée comme les autres qui pendaient devant des tableaux ; ce qui fut cause aussi qu'on l'alluma en même temps, toute la matière étant prête, et ne restant plus que le feu à y mettre. L'abbé avoua que c'était le moindre honneur que l'on devait à l'Eucharistie ; que c'était une faute d'y manquer, et que nous devions l'adorer. Il me rapporta de grandes histoires de plusieurs miracles arrivés pour confirmer la présence réelle de Jésus-Christ au Saint-Sacrement, et il les récitait avec une très-grande affection et volubilité de langue ; témoignant bien de la joie qu'il eût plu à la providence de Dieu de confondre alors le doute et l'incrédulité de quelques-uns qui approchaient de ce divin mystère en manquant à la foi qu'ils lui devaient. Je lui parlai des sacrements de l'Église. Il me fit dire qu'il y en avait sept. On lui parla aussi de l'invocation des saints. Il répondit que les prières qui leur étaient adressées si fréquemment par les Grecs en faisaient foi, et qu'on adorait leurs images d'un culte relatif.

Je le priai de me faire voir les livres de l'abbaye. La réponse fut qu'il n'y en avait point d'anciens, parce que leur maison n'était rétablie que depuis cinquante ans ; que ceux qu'ils avaient servaient à l'office, à l'exception de quelques-uns de dévotion qui étaient modernes, entre lesquels il me nomma le livre intitulé : Ἁμαρτολῶν σωτηρία, composé par Agapius, religieux du mont Athos. Je m'informai de quoi il traitait. Il me dit qu'il parlait des sept sacrements, et particulièrement de l'Eucharistie, et de la préparation à la sainte communion. Lui ayant représenté qu'un ministre calviniste soutenait qu'Agapius n'avait point été, et qu'en tout cas l'ouvrage qu'on lui attribuait était celui d'un imposteur qui s'était servi de son nom, il m'assura qu'il avait connu ce bon religieux ; qu'il était auteur de ce livre, lequel il avait rempli de toutes les vérités qui y sont contenues, dont il était instruit par une longue lecture de plu-

sieurs bons manuscrits. Enfin il me protesta qu'il m'avait répondu la vérité. Lui ayant demandé s'il voudrait bien la certifier par une déclaration authentique, il me témoigna qu'il en aurait de la joie. Ainsi il prit les articles, me promettant de dresser une profession de foi sur ces points, et de me l'apporter.

Cet abbé me parut de bon sens, et il parlait assez juste sur toutes les choses qui tombèrent dans la conversation. Il me dit que du temps des empereurs grecs, il y avait depuis Topana, qui est à l'entrée du port, jusqu'à sa maison trois cent soixante-cinq monastères, et qu'il n'avait point de connaissance de l'antiquité du sien, à cause de la perte des titres causée par les guerres et les incendies.

Après le repas, je montai au haut de la montagne du côté du Pont-Euxin. C'est un grand terrain, sur lequel on rencontre un moulin et une ferme appartenant aux religieux. L'on y découvre la Mer-Noire et l'entrée du Bosphore, et l'on voit fort aisément le canal, quoiqu'il ait une demi-lieue. Il sert de bornes au territoire des religieux, qui s'étend depuis cet endroit en retournant jusqu'au premier château d'Europe. Le grand-seigneur d'à présent s'y promenant il y a sept ans, après avoir bu de l'eau d'un puits qu'il trouva fort bonne, et qui l'est effectivement, s'informa de la vie de ces religieux; et lorsqu'il sut qu'ils la gagnaient par le travail de leurs mains, il leur fit donner cinquante sequins, et ajouta à sa libéralité tout le terrain dont je viens de parler, qui a pour le moins une lieue de long et une demie de large; mais qui est si ingrat, ne produisant de soi que de méchants bois d'épine, que dans les meilleurs endroits il ne rend que ce que l'on y sème, et rien davantage.

Ces religieux ne sont point tourmentés par les Turcs, auxquels on a défendu d'y aller, principalement durant la neuvaine de l'Assomption, parce qu'ils avaient accoutumé de s'y enivrer, d'y faire du désordre, et d'exiger de l'argent de tous ceux que la dévotion y attire. Ce qui n'empêche pas que ceux du château d'Asie ne fassent passer à bord les barques de ceux qui y vont pour en tirer des aspres. Le Bostangi-Bachi, qui a la supériorité sur les côtes des environs de Constantinople, et par conséquent sur celles du canal, est celui qui profite le plus du concours qui se fait en ce monastère. Car les religieux, pour n'en être point inquiétés sous différents prétextes, comme d'ivrognerie, de sédition et autres, qui ne manquent jamais à l'avarice des Turcs, sont obligés de lui donner tous les ans une certaine pension. C'est ainsi qu'il devient leur protecteur pour son intérêt.

Attestation du supérieur et des religieux du monastère de Mauromale.

La sainte église catholique et apostolique d'Orient, fondée sur l'histoire évangélique et les ordonnances des apôtres, immole par sa divine Liturgie les mystères purs et salutaires, et accomplit le mystère non sanglant en mémoire de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Son sentiment est que ce culte divin s'accomplit avec du pain et du vin, comme le Seigneur même l'a ordonné, disant à ses saints disciples et apôtres, lorsqu'il fit le banquet mystérieux : *Prenez et mangez,* CECI EST MON CORPS, en prenant du pain; et lorsqu'il prit le calice : *Buvez-en tous,* CECI EST MON SANG.

Le prêtre donc, de même manière, disant les mêmes paroles dans la sainte Liturgie, prie que le pain et le vin proposés deviennent le corps et le sang de Jésus-Christ, et, les bénissant par l'invocation du S.-Esprit, duquel dépend la consécration, l'un et l'autre se changent au corps parfait et au sang parfait. C'est ce que pense, confesse et croit la sainte église d'Orient, sans avoir aucun doute ou aucune difficulté, et sans en rechercher la manière; car la manière seule est l'invocation du S.-Esprit, qui a tiré toutes choses du néant. Et la résolution de toutes les difficultés que chacun peut avoir est la foi, qui est un consentement assuré qu'on donne aux choses qu'on entend, avec une entière persuasion de la vérité, comme l'appelle le célèbre Basile. Car celui qui croit ne considère pas seulement les choses sensibles qui sont devant lui, mais les spirituelles. Et comme nous croyons que la régénération et le renouvellement se fait dans le baptême par de l'eau sensible; de même nous sommes persuadés que dans le saint sacrement, le pain et le vin, ayant été proposés et sanctifiés, sont faits le corps et le sang de Jésus-Christ. Et les saints Pères ont déclaré que ce sacrifice se faisait avec du pain levé, parfait et sans aucun défaut, et du vin, comme Dieu incarné était parfait selon sa divinité et son humanité. Car le pain marque la propre chair du Fils de Dieu, et le vin son sang, comme la sagesse et la vérité même l'a témoigné de lui-même en plusieurs discours devant la cène mystérieuse : *Je suis,* dit-il, *le pain qui est descendu du ciel, et donne la vie au monde.* Et en un autre endroit : *Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement.* Et encore : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous.* Et quand il mangea avec ses saints disciples, il leur rompit du pain et non des azymes, comme déclarent les Évangélistes, disant : Jésus prenant du pain, le rompit et le leur donna, et dit : *Prenez et mangez,* CECI EST MON CORPS. Et Jacques, frère du Seigneur, et premier évêque de Jérusalem, ordonné par Jésus-Christ, le Grand-Prêtre, et qui nous a le premier montré cette sainte Liturgie, l'a célébré avec du pain levé. Et parlant de Jésus-Christ, il dit : Prenant du pain en ses mains saintes, pures, sans aucune tache et immortelles. Et après lui les divins et saints docteurs, prédicateurs et défenseurs de la vérité, le divin Basile et S. Chrysostôme et les autres, tant de l'église orientale que de l'occidentale, jusqu'au pape Alexandre I, ont célébré avec du pain levé. Et depuis lui l'Église romaine a commencé à se servir d'azymes en la célé-

bration des mystères ; au lieu que celle d'Orient n'a jamais quitté le pain levé. Car les Juifs observaient les azymes, comme la circoncision et les autres cérémonies de l'ancienne loi. Et nous n'en observons aucune chose, étant choisis pour le nouveau Testament. Il ne faut donc point observer les azymes ; car les ombres de la loi sont arrivées à la vérité, comme enseigne le divin Chrysostôme, disant: Là, c'est-à-dire, dans l'ancienne loi, était la terre, et ici l'esprit ; là était l'agneau, et ici Jésus-Christ ; là étaient les azymes, et ici du pain. Et comme les apôtres se sont servis de pain levé, de même l'église orientale, sur leurs confessions, et ne s'éloignant en rien de la vérité et de la vraie foi, s'en sert et enseigne qu'il s'en faut servir.

La sainte église orientale est aussi ornée, avec raison, des saintes images de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et de la Vierge, Mère de Dieu, et de tous les saints. Et il est ordonné de les honorer, non pas d'un culte de latrie, mais relatif ; car les images ne sont pas Dieu, ni la Vierge, ni les saints ; mais ce sont des prototypes et des archétypes du Créateur de toutes choses, de la même Vierge et Mère et des saints ; et les honorant, nous en recevons de grands bienfaits. Car voyant dans une image la croix de Jésus-Christ, nous nous souvenons de sa sainte passion, de sa divine charité, et de la grande miséricorde qu'il a eue pour nous. Saint Luc est le premier qui en a enseigné l'usage. Et les SS. Pères ont ordonné qu'on leur rendît l'honneur qui leur est dû, ayant jugé leur vénération juste et raisonnable. C'est pourquoi quelques-uns ayant tâché, par infidélité et par tyrannie, de les ôter de la sainte église, néanmoins les dangereux iconomaques ayant été condamnés par le jugement divin du septième concile, elles furent rétablies avec l'honneur et la piété qui étaient nécessaires, et il fut ordonné qu'elles seraient honorées.

Un certain Agapius, natif de l'île de Crète, qui a passé sa vie dans l'état religieux d'une manière fort pieuse, a fait plusieurs livres, et entre autres un qui s'intitule : *Le salut des pécheurs*, et les a fait imprimer pour l'utilité publique. Tous ceux qui les lisent y peuvent reconnaître plusieurs choses sur cette matière. Et lui, les ayant ramassées de plusieurs docteurs tant anciens que nouveaux, les a composés selon la commodité du temps. Et comme véritable observateur des paroles de l'Évangile, il a beaucoup multiplié le talent, et ayant été saint pendant toute sa vie, et continué jusqu'à la fin dans de semblables actions, il s'est reposé dans le Seigneur.

Ce présent écrit, pour témoignage certain et confession assurée du Saint-Sacrement, de la vénération qui est due aux images, et de la vie religieuse et monastique du même Agapius, est rendu par nous soussignés à tous les chrétiens, et principalement au très-noble et très-excellent seigneur Charles François Olier, marquis de Nointel, très-digne ambassadeur du très puissant roi de France, qui nous a demandé sur ces articles la vérité de la foi de l'église d'Orient. Dans notre monastère de Mauromale, le 14 octobre, l'an de Jésus-Christ 1671.

Extrait d'une autre relation, contenant le récit d'un entretien avec un papas.

Le 11 septembre j'allai dans l'église des Grecs de Baktchekhu. Je la trouvai dans une telle propreté, et toutes choses dans un si bon ordre, que j'en fus surpris. Elle est petite, bien carrelée, et ornée d'un plafond de menuiseries. Il y a deux rangs de grandes chaises aux deux côtés, et des jalousies derrière pour les femmes. A la face du *Sancta sanctorum*, l'on voit trois ou quatre tableaux de la Vierge, de Notre-Seigneur et de quelques saints, dont les mains sont en relief d'argent ou de cuivre doré, aussi bien que les ornements qui sont sur la tête. Il y a un crucifix de bois au-dessus de la porte du milieu. C'est celle où le prêtre vient montrer le Saint-Sacrement, et ce fut par une autre que j'entrai dans cet endroit, nonobstant que le papas m'eût dit que les séculiers n'y entraient pas. Il y vint avec moi.

Il y a deux petits autels dans des enfoncements. Sur l'un était le calice, sa patène et le voile ; et sur l'autre je n'y remarquai qu'une boîte qui me parut d'argent avec un papier qui débordait. Je lui demandai ce qu'il y avait dedans. Il répondit que c'était l'Eucharistie, qui contenait le vrai corps et sang de Jésus-Christ. Je m'informai de lui si l'on ne pouvait pas dire que c'était du pain. Il m'assura qu'après la consécration la substance du pain et celle du vin étaient entièrement changées au corps et au sang de Jésus-Christ. J'insistai pour lui faire connaître que cependant nous voyons du pain et du vin. Il répliqua qu'à la vérité il paraissait à nos yeux, mais qu'il n'y en avait point.

Je lui témoignai quelque curiosité de voir la boîte ouverte ; mais je me contentai de son refus, que je pris en bonne part ; le louant d'en user de la sorte, et prenant occasion de lui dire que je m'étonnais de ne pas voir une lampe devant le Saint-Sacrement, y en ayant devant les images. Sa réplique fut qu'elle était cassée.

Je lui dis qu'en France les catholiques adoraient l'Eucharistie, qu'on se tenait dans le lieu où on la gardait avec un grand respect. Il reconnut que c'était un devoir indispensable non seulement aux Français, mais aux Grecs. Je l'interrogeai sur le viatique. Il me dit qu'on le portait aux mourants, que c'était pour eux seulement qu'on le conservait dans une boîte que j'avais vue ; qu'il la prenait sur la tête, qu'on l'accompagnait avec un cierge allumé, et que le malade étant confessé, et ayant récité son *Credo*, recevait la communion du corps de Jésus-Christ avec adoration.

Il me montra, en sortant du *Sancta sanctorum*, une bouteille, me disant qu'il y conservait la sainte huile ; et m'informant de l'usage auquel elle était destinée, il m'apprit qu'on l'appliquait à ceux qui étaient à l'extrémité.

Je lui fis encore plusieurs demandes, et entre autres, si les paroissiens communiaient souvent; s'il les instruisait de leurs devoirs principaux, s'il les confessait, et s'il disait la messe tous les jours. Il me répondit précisément qu'ordinairement les Grecs se contentaient de la communion pascale, qu'il instruisait ceux qui étaient sous lui le mieux qu'il pouvait, que les caloyers les venaient confesser, et qu'il célébrait la Liturgie, les fêtes et les dimanches, s'y préparant auparavant par le jeûne.

Je lui demandai quelle opinion il avait de ceux qui ne croyaient point la présence réelle, et la conversion du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Il n'hésita pas à me dire qu'ils n'étaient point chrétiens; et m'étant enquis de lui si le sieur Cyrille, premier drogman de Venise, qui demeure dans sa paroisse, et qui est du rit romain, assistait à la Liturgie, et s'il n'était pas reçu dans son église, il me dit qu'il y venait souvent pour assister à la messe, et qu'il y était le bienvenu.

Je fis enfin tomber la conversation sur le revenu de sa cure, sur celui de la nomination, et sur le diocèse dans lequel il était. Il m'en expliqua les particularités, en me disant que les charités de ses paroissiens, auxquels il portait de l'eau bénite tous les mois dans leurs maisons, le nourrissaient; qu'il n'y avait point de dîme, et que tous leurs biens consistaient en bois et en quelque bétail; qu'il pouvait avoir environ une centaine de communiants distribués en quarante maisons; que le patriarche de Constantinople était patron de sa cure, qu'il lui en avait confié l'administration pour un an, moyennant deux mille aspres, qui font cinquante livres. Mais lui ayant représenté que c'était un péché, il en convint, le rejetant sur les Turcs comme étant la cause inévitable du désordre. Il ajouta qu'il était du diocèse de Déréon, et que son évêque faisait la visite deux ou trois fois l'année.

Je m'informai du lieu de sa naissance. Il me dit qu'il était de la Morée, assez proche de Lutrin. Je regardai les livres imprimés à Venise, que je trouvai bien conditionnés et fort entiers, sans être déchirés en aucune manière, ni à la couverture ni aux feuillets, et je m'en fis lire les titres qui étaient : *Paracliticon, Anthologium, Euchologium, Triodium,* en douze volumes, y en ayant un pour chaque mois de l'année, *Pentecostarium horologium,* qui sont tous en grec littéral. Il n'y avait que la Vie des Saints de Maximus qui fût en grec vulgaire.

Le papas me montra que dans l'Eucologe étaient toutes les Liturgies et les prières nécessaires pour l'administration des sacrements. Il me dit même par cœur celle qui concernait l'Eucharistie. Je lui témoignai que j'en étais fort édifié, et lui demandant s'il avait étudié, et si on l'avait examiné pour le faire prêtre, sa réponse fut qu'il avait réduit ses études aux choses les plus nécessaires et les plus importantes, et que c'était sur celles-là qu'on examinait lorsqu'on admettait à la prêtrise.

Enfin l'ayant loué sur la propreté de son église, je me retirai. Il m'accompagna, et lorsque nous fûmes auprès du cimetière, je lui témoignai de l'étonnement de ce qu'à chaque sépulcre des Grecs on avait planté une pierre droite, suivant l'usage des Turcs, lui remontrant qu'il fallait y mettre des croix. Mais ne pouvant répondre sur ce point; il se sauva sur la coutume qu'il avait trouvée ainsi établie.

Extrait d'un autre relation contenant le récit d'un entretien avec un papas de Calcédoine.

Me trouvant, il y a quelque temps, dans l'église de Calcédoine, où l'on prétend que le concile a été tenu, je demandai à un religieux qui me montrait ce qu'il y avait de plus remarquable, où était le S.-Sacrement; il me montra un sac de toile pendu à un clou, dans lequel il y avait une boîte, où était enfermé ce précieux dépôt de notre salut, et pour satisfaire ma curiosité, il l'ouvrit, et me fit voir les espèces et les apparences extérieures du pain. On lui demanda quelle était sa croyance sur ce qu'il voyait. Il me répondit que ce n'était point du pain, mais le corps véritable de Jésus-Christ, que l'on conservait pour les malades, auxquels on en donnait une particule; qu'on consacrait le pain tous les jeudis-saints pour cet usage, et que les espèces se conservaient d'une année à l'autre.

Je lui fis demander pour quelle raison il ne tenait pas le corps de Jésus-Christ d'une manière et dans un lieu plus propres et plus convenables à sa majesté. Il me fit réponse que c'était la coutume; que l'église était pauvre, et que dans celles où il y avait quelques revenus, l'on en usait autrement.

On ne fera pas de difficulté de joindre au témoignage de ces papas celui d'un laïque, qui est M. Panaiotti; parce que c'est un des plus considérables de toute l'église grecque, et des mieux instruits de ses sentiments, et qu'il contient des faits importants, contre lesquels M. Claude a osé s'inscrire en faux.

Lettre de M. Panaiotti à l'ambassadeur.

Excellentissime domine mihi colendissime,

Acceptis litteris excellentiæ vestræ, suam erga Ecclesiam Dei pietatem, necnon πνευματικῆς συμπνοίας, *desiderium et studium, haud parùm sum admiratus, cùm in tantis regiis non parvi momenti negotiis, apud hanc amplissimam aulam quâlibet horâ versetur, nihilominùs, zelo veritatis et pietatis amore fretam, hæreticorùm Galliæ contra Orientalem ecclesiam blasphemias, quibus lædere putant* τὴν ἀσπιλον καὶ ἀμώμονα καὶ νύμφην, *non potuisse sufferre, et gladio veritatis illis resecandis studere. Mirum sanè est, vir excellentissime, cur non pudeat Calvinianæ hæreseos sectatores, post tot ecclesiæ Orientalis contra eos factas demonstrationes, post tot actus synodales typis evulgatos* (1), *post Cyrillianæ confessionis damnationem, post Meletii*

(1) Conciles contre Cyrille, reconnus pour vrais par M. Panaiotti.

Sirigi doctoris ecclesiæ Orientalis prolixam ejusdem refutationem, post denique sæpè memoratæ ecclesiæ fidei suæ confessionem omnium ferè antistitum suorum, unanimi consensu et confirmatione nuperrimè publicatam, TAM IMPUDENTER ET PERTINACITER *hanc ecclesiam in consortium perniciosarum hæresum suarum advocare! Si enim Græcorum ecclesiæ fidei confessionem scire cupiunt, quare eam solummodò à Cyrilli, quater ob suspicionem hæreseos sede patriarchali à Græcis expulsi, post occisi, ac ultimò publico anathemati traditi, confessione patunt* (1)? *Si quærunt quid de verâ et substantiali Jesu Christi Servatoris in divino Eucharistiæ mysterio præsentiâ Græci credant, inspiciant paulisper libros officiorum sacerdotalium quos ὡρόλογια vocant, et perlegant orationes quas quilibet sacerdos ante et post Sacramentorum assumptionem tenetur absolvere. Si de intercessione sanctorum quid sentiant instrui cupiunt, lectitent duodecim libros* τῶν Μηνολογίων καὶ τῆν Παρακλητικὴν, *ex quibus clarè patet eos nihil magis quàm sanctorum intercessionem efflagitare. Sique de Sacramentorum numero hæsitant, contemplentur libros Rituales,* Ευχολόγια *intitulatos. Intelligent enim Græcos cum sancto Areopagitâ doctore suo, septem numero Sacramenta profiteri* (2). *Si denique de imaginibus et jejuniis saniùs sapere student,* τὸ Τριωδίον *perlegant, qui libri omnes Venetiis impressi, levi pretio coemi possunt. Nulla ecclesia Orientalis sine his libris, nec ullus sacerdos est qui eos ignoret, his Græci Græcâ; Bulgari, Servi, Moldavi, Valachi, Ruteni cum Moscis linguâ sclavonicâ utuntur. Arabes Arabicâ, et, ut uno verbo concludam, cuncti Orientales Christiani in ecclesiis suis eos præ manibus habent, iis perficiunt orationes suas, et iisdem loquuntur Deo et sanctis. Ex quibus omnibus expressè et clarè liquet vera ipsorum opinio, innixa sanctæ Scripturæ et canonibus apostolorum et conciliorum tam œcumenicorum quàm topicorum. Hæc scrutentur Calvinistæ, et invenient veram Orientalis ecclesiæ confessionem, et non à Cyrillo ob perversa sua dogmata sede expulso, occiso et damnato. Nec fingant sibi miserrimi ecclesiam Græcam chimericam esse* (3), *et non alibi quàm in ipsorum cerebris existere; more modernorum Hebræorum, qui sibi regnum à nullo visum nec auditum in quâ mundi plagâ situm sit constituunt.*

Ut autem veritas in posterum et cum glorià piorum et doctrinâ conspicuorum virorum Gallorum, qui librum illum egregium, de quo annuit Excellentia vestra, ediderunt, et hæreseos Calvinisticæ singularem esse perniciem testimoniis confirmârunt, clariùs eluceat, mitto nunc Excellentiæ vestræ Hieremiæ patriarchæ C. P. ad Crusium (4), *et alios Germaniæ Calvinistas anno* 1576, *scriptum responsum ad aliquot articulos Calvini hæreseos, paria litterarum Nectarii patriarchæ Hierosolymitani nuper ad Paisium Alexandrinum scripta necnon* τὸ πρωτότυπον *fidei confessionis Orientalis ecclesiæ, antistitum subscriptionibus confirmatum, quod, ut hæreticis ad declarandam veritatem et gloriam perpetuam suæ majestatis christianissimæ sæpiùs monstretur, rogo acceptetur, ac in Bibliothecâ Regiâ conservetur, cui ego illud humillimè dedico* (1). *Credo domi meæ Constantinopoli* αὐτόγραφον *actuum synodalium senioris Parthenii contra confessionem Cyrilli, Meletii Sirigi, Orientalis ecclesiæ doctoris, prolixam* ἀντιῤῥησιν *contra eamdem Cyrillianam confessionem, et Gennadii patriarchæ C. P. de transsubstantiatione panis et vini in Eucharistiâ orationem elegantissimam ac doctissimam me habere* (2); *hæc omnia curabo quamprimùm submitti, ut omni diligentiâ, pio et sancto zelo, inserviam ac permaneam.*

Excellentiæ vestræ

Adjectissimus et ad servitium paratissimus,

PANAIOTTI NICUSIUS.

Adrianopoli, 20 decembris 1671.

Excellentissimo domino domino suo, marchioni de Nointel, sacræ majestatis christianissimæ legato ad Portam Ottomanam, et domino mihi colendissimo.

Nos Carolus Franciscus Olier de Nointel, regis christianissimi ad imperatoris Turcarum Portam legatus, omnibus quorum interierit notum sit, nos cujuscumque dubii ac nebularum, quibus heterodoxi Calviniani conati sunt in Galliâ Græcorum fidem implicare, discutiendarum consilio, totius rei veritatem non solùm à patriarchis, metropolitis, et multis aliis ecclesiastici ordinis, verùm etiam à laicis diligenter inquisivisse; inter hos clarus est Panaiotti Turcarum imperatoris interpres, eximiis dotibus insignis, qui gnarus et peritissimus doctrinæ ecclesiæ Orientalis, illius etiam se patronum gerit in propugnandis articulis, qui illam ab Occidentali disjungunt. Ille ad nos epistolam scripsit, cujus par omninò et ad minimum apicem ex alterâ parte legendum patet. Huic ne quis fidem adhibere recuset, hanc declarationem fecimus, cui et subscripsimus, necnon sigilli nostrorum insignium contrapositione communiri curavimus. Datum Peræ anno reparatæ salutis 1672, 5 *idus januarii.*

OLIER DE NOINTEL.

CHAPITRE V.

Union présente de l'église grecque avec l'Église romaine, prouvée par divers autres témoignages d'abbés, religieux et papas, contenus dans la relation de M. l'ambassadeur.

On a cru devoir rapporter ici cette relation tout entière, quoiqu'elle contienne plusieurs descriptions qui ne regardent pas précisément la matière dont il s'agit; parce qu'elle fait voir d'une manière très-simple et très-naturelle, avec combien de bonne foi et d'exactitude M. l'ambassadeur s'est informé du point de fait qui fait le sujet de notre contestation.

(1) Cyrille Lucar, quatre fois chassé du patriarcat, à cause des soupçons d'hérésie.

(2) L'ignorance des Grecs n'est donc point si grande que les ministres le publient.

(3) Imagination de M. Claude, qui se figure une église des vrais Grecs, qui n'est nulle part, réfutée par M. Panaiotti.

(4) C'est Crusius, professeur de Tubingue.

(1) Cet original est présentement dans la Bibliothèque du roi.

(2) M. Panaiotti déclare qu'il a l'original du synode de Parthénius contre Cyrille Lucar que M. Claude accuse de faux.

Relation du voyage de M. de Nointel, ambassadeur du roi à la Porte, aux Iles-des-Princes.

« Le 18 je partis de bon matin de Topana dans un caïque, accompagné de deux autres, pour m'en aller aux îles que l'on nomme communément des Princes. Je passai à la pointe du sérail, et vis-à-vis de celui du fanal éloigné de Constantinople de six milles, que nous fîmes en une heure de temps. Il nous en fallut autant pour arriver à la première des îles nommée Prota en grec vulgaire, en turc Kénali, qui est une drogue dont ces infidèles rougissent les doigts de leurs femmes, de leurs enfants et des esclaves; ce qui les a portés à en donner le nom à cette île, parce que la terre en paraît rouge. Elle est petite, et ne consiste qu'en une seule montagne, qui a une pente ou vallée à l'opposite de l'Asie, qui se termine en une petite plaine où nous abordâmes. La terre y est fort sèche et pierreuse, peu cultivée et découverte. Les arbres qui s'y trouvent en petite quantité ne faisant pas beaucoup d'ombre, et le reste du terrain n'étant rempli que de broussailles, de petits chênes verts, de lavande sauvage et d'herbes fortes. Je ne m'étonne pas qu'il ne s'y trouve point de villages, et je serais surpris qu'il y en ait eu autrefois, comme il paraît par les mâsures qui s'y voient, et les restes de quelques citernes, et par un puits dont l'eau est fort bonne, s'il n'y avait lieu de croire que les Turcs étant cause qu'on arrache jusqu'aux racines des arbres, et qu'on renverse les maisons, font des solitudes des endroits qui étaient les plus cultivés. C'est ce qui est arrivé à cette île, où il n'y a plus qu'un seul monastère de caloyers situé sur le haut.

« L'église, qui est très-petite, a été consacrée sous le titre de la sainte Vierge. Elle est bâtie à la manière des autres.

« J'y entrai avec l'abbé. Je m'informai de sa croyance sur l'Eucharistie; il me répondit qu'elle contenait le corps véritable de Jésus-Christ. Il me montra un sac attaché à la muraille, où il me dit qu'était le corps de Jésus-Christ enfermé dans une boîte, que l'on consacrait le jeudi saint, et que l'on conservait pour les malades. Je me promenai dans la maison, qui n'a rien de considérable, et je m'arrêtai pour dîner sur une éminence auprès de la porte, où il y a un cabinet que les Turcs nomment kiosque.

« Je m'informai de la chasse qu'il y avait dans l'île. Un caloyer qui m'entretenait me répondit qu'autrefois elle était pleine de lapins qui mangeaient tous leurs grains, et que, pour s'en garantir, ils y avaient mis des renards qui leur en faisaient raison, et qu'on y voyait quelques ramiers ou pigeons sauvages, qui se reposent ordinairement sur des rochers, mais qu'on aurait de la peine d'en approcher; lui ayant dit adieu, il me reconduisit jusqu'à la mer.

« Nous continuâmes notre chemin, et en une heure nous arrivâmes à la plus grande des îles nommée Prinkipo par les Grecs, et par les Turcs Késeul-Ada, signifiant Ile-Rouge. Elle est située dans le golfe de Sinit ou de Nicomédie, qui peut avoir quatre-vingts milles de long, et n'est séparée de l'Asie que par un trajet d'une lieue française. C'est sur cette côte de la terre ferme, qui est pleine de montagnes, où sont situés, sur quelques penchants, et même sur le bord de la mer, quelques villages. Il y en a un d'eux entre autres que l'on nomme Boujoux, et Koutchouk, Malrèpe, qui veulent dire le grand et le petit de la montagne du trésor. Nous débarquâmes à l'endroit de l'île qui est à peu près vis-à-vis, dans le seul village qui y reste. Il est assez grand, consistant en cinquante sept maisons, qui sont situées le long de la mer pour la plus grande partie, les autres étant derrière, où elles s'étendent dans une vallée assez agréable, mais qui est petite. C'est dans ce lieu, où Busbéquius marque qu'il a demeuré trois mois à cause de la peste, que je résolus de séjourner quelques jours, pour avoir le loisir de considérer tant cette île que celles des environs.

« Le 19 je montai de grand matin en caïque, afin d'abréger le chemin qu'il m'aurait fallu faire par terre pour aller à une abbaye ou maison de caloyers, qui est située sur le haut d'une montagne à un bout de l'île de Prinkipo. Le chemin en fut assez pénible, la montagne qu'il nous fallut monter étant la plus haute de toute l'île. Elle est couverte de broussailles, fougères et herbes fortes, et assez pierreuse, et l'on n'est pas bien récompensé de sa peine, quand l'on voit l'abbaye, la cour étant très-petite, les chambres des caloyers mal bâties, et l'église assez mal entretenue. On n'y voit clair qu'à grande peine. Elle est construite de la même manière que les autres, et paraît fort vieille. Il y a plusieurs tableaux de Jésus-Christ, de la Vierge et des saints, et entre autres de S. George, son patron. L'ayant considérée exactement, j'en sortis pour m'aller reposer sur un kiosque, qui, étant situé un peu plus haut, fait voir une belle découverte. Ce fut là que l'abbé, qui revenait du village, me vint trouver. Il était assez mal vêtu, ayant une robe en mauvais état, un bonnet lié avec un turban noir; mais il était habillé magnifiquement en comparaison des autres caloyers. Nous considérâmes la beauté de l'aspect, et l'extrémité de l'île toute couverte de grands rochers. Je m'informai du revenu de l'abbaye et de ses charges. Il me dit que l'on y recueillait du vin de deux clos de vignes, qui avaient coutume de rendre deux cents mitres de vin, mais qui avaient été réduites cette année à quarante, et qu'il payait quatre-vingts aspres à raison de dix aspres par chaque millier de souches; que de huit gerbes de blé il en donnait une, et que ce tribut appartenait à la mosquée de sultan Sélim. Je lui demandai de quel ordre il était. Il me répondit qu'il suivait la règle de S. Basile; et lui demandant en quoi elle consistait, il ne sut me dire autre chose, sinon qu'il allait la nuit à l'église, qu'il gardait la chasteté, et qu'il laisait abstinence de viande. Je fis tomber la conversation sur le ménage, m'informant quelles façons il donnait à la vigne; et il me marqua qu'il n'y en avait que deux,

qui consistaient à la labourer au mois de mai, et la tailler en celui de mars, et à la fumer de dix en dix ans; et qu'à l'égard du blé, on ne labourait la terre qu'une fois après les premières pluies vers le mois d'octobre ou de novembre; et qu'on semait en même temps pour recueillir en juillet. Il me dit encore que ce labour se faisait avec mains d'hommes, et qu'il ne semait pas seulement du blé, mais de l'avoine et de l'orge.

« Après avoir ainsi satisfait ma curiosité, je lui fis d'autres questions plus sérieuses, pour savoir s'il disait la messe tous les jours. Sa réponse fut qu'ordinairement il n'y manquait pas; que hors les fêtes il célébrait pour les morts, et que le jour qu'il me parlait il n'avait pu célébrer. M'étant enquis de ce qu'il croyait de l'Eucharistie, il se munit d'une précaution, qui fut de s'informer si j'étais papiste. Mais lui ayant été répliqué qu'il n'importait pas qu'il le sût, et que j'étais l'ambassadeur de France, il dit qu'il croyait la réalité de Jésus-Christ au saint sacrement, de telle manière qu'après la consécration et l'oraison il ne restait plus que les apparences extérieures du pain et du vin. On lui représenta de ma part qu'il aurait parlé autrement, si l'ambassadeur d'Angleterre l'avait interrogé. Mais il insista au contraire, disant qu'il avait demeuré longtemps à Belgrade, où il desservait l'église, et qu'ayant eu en ce lieu de grandes conférences avec le ministre du comte de Vinceslay, il ne lui avait jamais tenu un autre langage. Je lui fis demander où il gardait le viatique, ne l'ayant point aperçu dans le *Sancta sanctorum*. Sa réponse fut qu'il le mettait en terre; et qu'il me le montrerait en sortant.

« Ayant satisfait selon la vérité à toutes les autres questions, comme de l'invocation des saints et du nombre des sacrements, il m'accompagna dans l'église, où il me montra l'Eucharistie dans du papier fort blanc, qui était enfermé dans une boîte qu'il ne tira point de terre, mais du côté droit de l'autel, devant lequel il y avait une lampe non allumée. Je regardai ses livres qui étaient en bon ordre, qui concernent l'office des Liturgies, et les autres prières accoutumées dans l'église d'Orient. Et comme il sut que je souhaitais de voir quelques manuscrits, il m'en apporta un contenant divers traités pour la vie monastique, qu'il consentit que j'emportasse pour le faire examiner, me promettant de m'en apporter d'autres, lorsqu'il viendrait reprendre celui-là.

« Je lui donnai encore une attaque sur le sujet de l'Eucharistie, pour savoir s'il n'avait point déguisé ses sentiments; et afin d'en être mieux convaincu, comme je vis qu'il les poussait plus fortement qu'auparavant, je lui demandai s'il m'en voudrait donner une attestation en bonne forme. Il y consentit; me promettant d'y ajouter l'invocation des saints, et les sept sacrements, et de m'apporter le lendemain le modèle qu'il en dresserait, disant qu'il le ferait fort bien, et qu'il en était plus capable que tous les autres de sa religion et même que le patriarche; ce qui m'obligea de sourire, en voyant cette présomption. Lui ayant demandé s'il voyait souvent l'ambassadeur d'Angleterre pendant qu'il était à Belgrade, je pris sujet de sa réponse, qui fut qu'il conférait souvent avec son ministre, de lui dire qu'assurément il lui aurait donné quelques attestations. Il le nia d'abord; mais comme il vit que je le pressais, lui témoignant que j'en étais bien informé, il convint qu'il avait accordé aux instances de ce ministre une explication de la manière dont les Orientaux invoquent la Vierge, les anges et les saints; mais qu'il n'y avait rien mis contre la vérité, et qu'il n'y avait touché aucun point concernant le Saint-Sacrement. Ce fut par là que finit notre conversation. Il me reconduisit dans la cour, où il me pria inutilement de manger du fromage de chèvre, du vin à demi fait et tout bourbeux, et du pain cuit à demi avec tout son son. Mes janissaires et kaidgis en firent bonne chère, et lorsqu'ils eurent achevé, je me mis en chemin pour aller dans une autre abbaye.

« Il fallut descendre la montagne, mais non pas tout-à-fait, et en remonter une autre bien moins rude, au haut de laquelle nous trouvâmes une maison et une église de caloyers, qui vivent sous la règle de S. Sabas. Les abords en sont agréables, y ayant quantité d'oliviers aux environs, et les dedans sont fort bien bâtis et assez spacieux pour le pays. L'église est grande, propre et des mieux peintes et dorées que j'aie vues. Il y a un tableau représentant un temple soutenu d'un côté par S. Pierre, et de l'autre par S. Paul, chacun d'une main, dans lequel on voit la Vierge tenant Jésus-Christ sur son estomac. Il y en a d'autres qui représentent Jésus-Christ, la sainte Vierge, la transfiguration, dont l'église a pris le nom, ayant été consacrée en l'honneur de ce mystère. J'entrai dans le *Sancta sanctorum*, où, dans le milieu, vers un enfoncement, était l'autel. Il y avait dessus un tapis fort propre; le livre des Évangiles y était posé, et couvert d'un voile brodé, et d'un autre beaucoup plus grand. Le Saint-Sacrement, enfermé dans une boîte qui était serrée dans un sac d'étoffe de soie à fleurs d'or, pendait à un clou, dans l'enfoncement et vers le milieu. Et comme un religieux me l'eut montré au doigt, et sans ouvrir le sac, je lui demandai ce qu'il en croyait. Il me répondit sans hésiter que c'était le véritable corps et sang de Jésus-Christ. Et lui ayant fait la question s'il y avait du pain, il répliqua qu'il n'en restait que le goût et les apparences, et que Jésus-Christ y était tout entier. Je m'informai s'il voudrait nous donner une attestation de cette vérité, comme avaient fait plusieurs autres, et même des abbés? Mais il me répondit qu'il ne le pouvait pas, tant à cause de l'absence de son supérieur, qui était vers la Mer-Noire, que parce que les déclarations de foi regardaient les patriarches et les évêques, non pas de simples religieux, et que même elles devaient être synodales pour être plus authentiques. Ne le pressant pas davantage, je lui demandai pourquoi il n'y avait point de lampe devant le Saint-Sacrement? Il répondit qu'un des côtés de la corde que je voyais était rompu,

ce qui était vrai ; mais la raison ne valait rien, puisqu'on avait soin de bien entretenir celles qui pendaient devant les images des saints.

« Le 20 j'allai me promener à l'île nommée par les Grecs Calchit, à cause qu'ils prétendent qu'il y a une mine d'airain. Les Turcs la nomment *Heibéli*, parce qu'il y a deux montagnes qui se joignent par des vallées qui aboutissent à un terrain élevé entre deux, en sorte que cette figure leur paraît celle d'une besace, d'où ils tirent l'origine du nom qu'ils ont donné à cette île, dont le seul village est situé sur le bord de la mer, dans un endroit uni qui a un peu d'étendue. L'ayant traversé je passai sur la droite, et, après avoir monté des montagnes, j'arrivai à une abbaye dont l'église est dédiée à la sainte Trinité, et dont les religieux suivent la règle de S. Sabas. Il y en eut deux qui me vinrent recevoir à la porte avec des cierges allumés, et qui me conduisirent en chantant dans l'église, où ils allumèrent les lampes, et me montrèrent ce qu'il y avait de plus curieux ; et entre autres choses des épitaphes écrites sur le plancher, dont toute l'inscription ne consistait qu'à demander des prières, sans marquer le nom du défunt.

« L'on me fit aussi remarquer le portrait de Jérémie, patriarche de Constantinople, qui est auprès de la porte ; mais ma curiosité allant plus loin, j'entrai dans le *Sancta sanctorum*, devant lequel pendait une lampe non allumée, où demandant de quelle manière était gardée l'Eucharistie, un religieux prit dans l'enfoncement derrière l'autel un ciboire de laiton, fait comme les nôtres, à l'exception que je n'ai point vu de croix au-dessus. Il tira une petite vis, et l'ayant ouverte, et aussi la boîte de bois qui était dedans, il me fit voir les espèces du pain tenues fort proprement. Je lui demandai quelle était sa croyance sur ce qu'il me montrait, et si c'était du pain que je voyais ? Il répondit que c'était le véritable corps et sang de Jésus-Christ sous les apparences du pain, dont la substance avait été changée en celle de Jésus-Christ par la consécration.

« Me contentant de lui faire cette seule question sur sa foi, je m'informai où était l'abbé, si l'abbaye avait quelques revenus, de quelles charges elle était tenue. Il me dit que son supérieur était à Constantinople ; que lui et les religieux, au nombre de vingt-cinq, vivaient de ce qu'ils retiraient d'un peu de terres à blé et à vignes qu'ils cultivaient ; que sans les aumônes ils ne pourraient pas subsister, et qu'ils payaient par an à la mosquée de sultan Méhémet cinq cents aspres pour toutes choses, en conséquence d'un abonnement porté par un catachérif. Je le priai de me faire voir les manuscrits ; mais n'ayant pas le temps de les faire tous examiner, j'en emportai quelques-uns, à condition qu'il les viendrait reprendre à Péra, et qu'il m'en rapporterait d'autres, principalement s'il en trouvait qui eussent été composés par des patriarches et abbés des derniers temps, sans exclure néanmoins ceux des anciens.

« Je ne goûtai point de sa collation, qui ne consistait qu'en melons d'eau, en dattes et en pain bis, aimant mieux m'arrêter quelque temps à la porte de l'abbaye, d'où l'on découvre le côté de la mer opposé à celui par lequel j'étais abordé. J'y vis une petite île déserte qui est plate, et où il n'y a point d'arbres. Les Grecs la nomment Pisa.

« Par de-là il y en a une plus grande, qui consiste en une montagne fort haute, dans le pied de laquelle est un enfoncement sur le bord de la mer, où est situé le village. Les Grecs lui donnent le nom d'Antigonia, où de Pyregos, les Turcs celui de Pourgas. Elle empêche que l'on ne voie les deux autres îles abandonnées, qui sont peu considérables, dont la première, en venant de Constantinople, s'appelle Oxia en grec, et en turc *Sivada*, île pointue. Elle est un peu montueuse, ce qui fait que l'autre qui est unie s'appelle *Plata*, en turc *Touchanadasi*, île des Lièvres. Je les ai considérées du monastère de S.-George, qui est à la pointe de l'île de Prinkipo.

« Me contentant de voir ces quatre îles de loin, sans me donner la peine d'y descendre, je continuai mon chemin, et ayant descendu la montagne, je montai l'autre, qui forme la figure d'un des pendants de la besace ; c'est sur le haut, dans un bois de pins et de cyprès, qu'est située l'abbaye de Notre-Dame. L'abbé n'y était point, étant allé à Andrinople, pour obtenir un commandement pour rebâtir sa maison, qui avait été brûlée depuis peu par des boustangis, lesquels s'étant enivrés, le feu avait pris à une paillasse et avait consumé tout le bâtiment, qui était fort grand et entourait toute la cour, n'étant resté que deux ou trois chambres, et l'église qu'il n'a point endommagée. Elle est petite, et ne consiste qu'en un dôme qui était autrefois la sacristie. L'on m'y montra le Saint-Sacrement, dont la boîte était dans un sac de toile pendu à un clou dans l'enfoncement derrière l'autel. Le religieux qui voulut bien me montrer l'Eucharistie m'assura, sur la demande que je lui en fis faire, qu'il croyait que c'était le corps de Jésus-Christ caché sous les espèces et les apparences du pain. Je m'informai de lui quelle était sa règle ? Il répondit qu'il suivait celle de Théodose, abbé dans la Palestine ; et lui ayant fait plusieurs autres demandes, il y satisfit en disant qu'il ne payait que deux cents aspres à la mosquée de sultan Méhémet, en vertu d'un catachérif, et que le revenu de l'abbaye consistait principalement en vignes et en blés. Et j'ai su d'ailleurs qu'il était considérable pour le pays ; qu'il se faisait dans cette maison un grand abord aux fêtes de la Vierge, et particulièrement à celle du mois de septembre ; et qu'ainsi il y avait un grand intérêt de la faire rebâtir ; qu'on espérait en obtenir la permission par le moyen de Panaiotti, et la facilité de la construction par les charités. L'on m'a encore appris que les Turcs n'y entraient pas autrefois comme ils voulaient, et que même on les repoussait non seulement à coups de pierres, mais aussi de pierriers. Elle est fermée de bonnes murailles, et l'entrée en est comme fortifiée. La plus grande perte, à mon

avis, que le feu y ait causée, est celle des manuscrits, dont il y a eu une grande quantité de perdus; les religieux m'ayant assuré qu'il y en avait une chambre pleine. Ayant fait examiner quelques-uns de ceux qui restent, j'en emportai quelques volumes que l'on me donna à condition de les venir reprendre à Péra; mais je stipulai qu'on m'en rapporterait d'autres. Il y a quelques inscriptions grecques en différents endroits; ce qui prouve que cette abbaye était considérable du temps de la domination des chrétiens.

« L'on voit à la porte, mais dehors, dans la campagne, une tombe de pierre avec une épitaphe qui fait foi que Édouard Barton, ambassadeur de la reine Élisabeth d'Angleterre à la Porte ottomane, et qui est, comme je le crois, le premier de cette nation, y est enterré. L'inscription est conçue en ces termes : *Eduardo Barton, illustrissimo serenissæ Anglorum reginæ oratori, viro præstantissimo, qui post reditum à bello Hungarico quo cum invicto Turcar. imperatore profectus fuerat, diem obiit pietatis ergo, ætatis an.* 35, *sal. verò* MDXCVII. XVIII. *Kal. januar.* Mais ce qui est de plus remarquable est que cet ambassadeur n'a pas été mis en terre sainte, le cimetière de la maison étant d'un autre côté. Ainsi il y a lieu de croire qu'on n'a pas voulu l'y mettre à cause de sa religion. L'on dit qu'il est mort de la peste, s'étant réfugié dans cette île pour l'éviter à Constantinople, où elle faisait de grands dégâts.

« Je visitai encore une troisième abbaye, qui est du côté du village sur une éminence. Elle est dédiée à S. George. L'église en est plus large que les autres, fort éclairée et bien peinte. Le *Sancta sanctorum* est aussi plus spacieux. Le Saint-Sacrement y est conservé dans une boîte qu'un religieux prit avec respect à côté de l'autel, se couvrant les mains d'un voile. Mais comme il l'eut ouverte, il ne trouva rien dedans, et il me dit qu'il fallait qu'on l'eût consommé pour les malades. Et comme je demandai où il prendrait le viatique, s'il en avait besoin, il me dit qu'il aurait recours aux autres abbayes. J'interrogeai le religieux sur la réalité du corps de Jésus-Christ en l'Eucharistie, et sur le pain et le vin. Et en ayant reçu réponse que Jésus-Christ y était présent réellement, et qu'il ne restait que les apparences du pain et du vin, je remarquai que dans un trou en face de l'autel était le calice avec le voile qui y était lié, et qu'il pendait une lampe vis-à-vis sans être allumée. Je me promenai dans la maison qui est propre, mais pauvre. Je m'informai de la règle que l'on y observait, que l'on me dit être celle de S. Basile; et ayant demandé à voir les manuscrits, l'on s'excusa sur ce que l'abbé, qui était absent, les avait serrés en cas qu'il y en eût. Ainsi je m'en retournai par un assez beau chemin le long de la mer, qui n'était point cultivé, n'étant rempli que de bruyères.

Le 21, l'abbé de S.-George, de l'île de Prinkipo, m'a apporté son attestation. C'est le seul des religieux dont je viens de parler qui m'en ait voulu donner; car les autres, aussi bien que ceux de la Transfiguration, s'en sont excusés, ou sur l'absence de leur abbé, ou sur ce qu'il leur fallait une permission du patriarche. Mais comme ils m'avaient suffisamment témoigné leur croyance, je n'ai pas jugé à propos de les presser.

Ne voulant pas seulement être informé de la foi du clergé régulier, mais encore du séculier, j'ai visité les églises paroissiales du village de Prinkipo. J'ai trouvé dans l'une, qui est dédiée à S. Dimitre, et qui est assez propre, un bon homme qui en a le soin en qualité de papas. Il alluma, en même temps qu'il me vit, quelques lampes, et me conduisit dans le sanctuaire, où il me montra, sur la réquisition que je lui en fis, deux sacs de toile qui pendaient au côté gauche à un clou, dans un enfoncement derrière l'autel, et dans lesquels étaient des boîtes qui renfermaient le corps de Jésus-Christ.

« Je lui demandai pourquoi il y en avait deux. Il me dit que l'une était pour l'abbaye de S.-George, parce que l'abbé n'y étant pas le jeudi-saint dernier on avait consacré pour sa maison. Et comme je lui eus représenté que l'on m'y avait montré une boîte, et même les espèces, il m'assura qu'il fallait que ce fût de l'année précédente. Je lui demandai si le viatique ne pouvait être administré que de la consécration du jeudi-saint? Et m'ayant assuré qu'il le fallait, je lui fis l'objection : de quelle manière on en usait quand elle était consommée par les malades? A quoi il répondit que si le malade qui en avait besoin pouvait se rendre à l'église, on le communiait de l'Eucharistie qui s'y consacrait à la Liturgie, et qui était pour le prêtre et pour lui; et lorsqu'on ne pouvait l'y faire venir, qu'on lui en portait une particule. Je l'interrogeai sur la réalité de Jésus-Christ au Saint-Sacrement et sur le pain. Sa réponse fut que la consécration rendait le corps de Jésus-Christ présent sous les apparences du pain et du vin. Et comme je lui eus reproché qu'il n'allumait pas sa lampe qui était devant, il me dit que pendant le sacrifice on avait soin de la tenir allumée. Je m'enquis de lui du nombre des sacrements? Et après m'avoir répondu qu'il n'était pas assez habile, je lui parlai du baptême; ce qui l'obligea de me dire que c'était un sacrement, et ensuite il me nomma les six autres, et répondit à mes autres questions; qu'il instruisait son peuple le mieux qu'il pouvait; mais qu'il aimait mieux aller au cabaret que de venir à l'église; qu'il y avait trois personnes dans la Trinité, qui ne faisaient qu'un Dieu; qu'il ne prenait pour l'administration des sacrements que ce qu'on voulait lui donner; que c'était un grand péché de contraindre ceux qui les reçoivent à donner plus que leur volonté; qu'il rendait par an de la cure à l'archevêque de Calcédoine douze piastres, quoiqu'il n'en eût touché cette année que dix; mais qu'il ne prenait pas garde à cela, se contentant de vivre doucement; qu'il n'y avait que dix-sept maisons qui étaient sous sa direction, et qu'il apprenait à lire aux enfants, pour lesquels on lui donnait pour chacun un aspre par semaine.

« J'allai à l'autre paroisse, qui est plus considéra

ble, étant composée de quarante maisons. L'église est aussi plus grande et n'est pas moins propre. Il y a, comme dans l'autre, un endroit séparé pour les femmes, qui ont vue dans l'église par des jalousies. Je trouvai le caloyer qui la dessert à la porte du vestibule, qui apprenait à lire à de petits enfants, dans des livres imprimés, où est le *Pâter* et le *Credo*. Je lui fis plusieurs questions, et je trouvai ses réponses conformes à celles de l'autre touchant la présence réelle, et les apparences du pain et du vin, et la raison pour laquelle la lampe pendante auprès du Saint-Sacrement n'était pas allumée, et encore touchant l'instruction qu'il donnait à ses paroissiens. Il m'apprit que son église était dédiée à l'Assomption de la Vierge. Il me montra avec beaucoup de respect les espèces apparentes du pain qui étaient à gauche, dans une boîte enfermée dans un sac, me rapportant l'histoire d'une personne, laquelle doutant de la toute-puissance de Dieu en ce mystère, avait été fortifiée par le miracle d'une présence visible; et lui demandant ce qu'il pensait de ceux qui ne croyaient pas cette vérité, il m'assura qu'ils étaient excommuniés, et qu'il ne les enterrait pas en terre sainte. Je m'informai de quelle manière il portait le viatique. Il me dit que c'était avec beaucoup de respect, et qu'on l'accompagnait avec des cierges allumés, n'y ayant point de Turcs qui pussent troubler cette cérémonie comme à Constantinople. Il ajouta qu'en cas que l'Eucharistie consacrée le jeudi-saint manquât, on pouvait faire une nouvelle consécration, dont l'on mettait les espèces dans la boîte, et enfin il m'avoua que c'était mal fait de donner par an trente piastres de sa cure, mais que la tyrannie des Turcs sur les patriarches et les métropolites en était la cause; qu'elle ne devait point servir de prétexte aux curés pour vendre les sacrements, et qu'il recevait de son peuple ce qu'il voulait lui donner. Et comme il m'eût expliqué nettement les sept sacrements, en les distinguant par leurs noms, je me retirai.

« Le même jour je partis une heure et demie après midi. Je traversai la mer pour gagner les bords d'Asie, et dans l'espace d'une heure j'arrivai à cette côte, éloignée de l'île de Prinkipo de trois milles. Je continuai mon chemin presque terre à terre, et avec un vent favorable. Je fis neuf milles en sept quarts d'heure. Je vis deux villages sur le côté, dont l'un se nomme en turc Kartal, et l'autre Peendix. Et j'abordai l'abbaye de S.-Dimitre-de-Toussa, pour y séjourner quelques jours. Elle est située en Asie, sur le bord de la mer, en un endroit uni, environné de petites collines, de petits bois, de vignes et de terres labourables; ce qui rend son assiette fort avantageuse pour la chasse. La maison est assez propre. Elle consiste en une cour carrée, presque entourée de bâtiments, et où l'église, qui est peinte et disposée à-peu-près comme les autres, est fermée.

« L'autel, qui est dans le sanctuaire, est orné en haut d'un petit balustre qui pose sur la table, et qui a ferme de tous côtés, à l'exception de celui où se met l'officiant. Au milieu est une croix remplie de très-petites figures, taillées en bosse, dans l'épaisseur du bois. Il y a une boîte auprès, qui est sur l'autel, et qui n'étant pas fort propre, ne laisse pas de contenir le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ. On me la montra avec révérence, après avoir allumé quelques cierges. Et comme je demandai pourquoi la lampe qui était devant ne brûlait pas toujours, on fit réponse que la pauvreté en était la cause. Étant sorti de l'église, je me mis sur un banc qui est à la porte, l'abbé et quelques religieux étant auprès de moi. Je m'informai de leur nombre, que l'on me dit être de vingt-cinq; de la manière de faire l'abbé, et l'on me répondit que c'était la voie d'élection, en prenant néanmoins la confirmation du métropolite, archevêque de Calcédoine, auquel on fait quelque petit présent. Ils ajoutèrent sur l'instruction que je désirais d'en avoir, qu'un abbé élu et confirmé, l'était pour sa vie, à moins que les religieux s'en plaignant ne sollicitassent sa déposition; qu'ils vivent de leur revenu, consistant en blé et en vignes, et encore de charités; qu'ils ne payaient point de caratche, mais seulement l'aussour, qui est la huitième gerbe de blé, ou d'autres grains, et dix aspres pour chaque millier de souches; et que la recette s'en faisait par un soubache demeurant au village voisin, qui était mis par le mutevelly d'une mosquée de Bourse. L'on me dit encore qu'à cent pas de l'abbaye il y avait un petit bâtiment qui accompagnait une église dédiée à l'Assomption, où les religieux de Toussa en étant les seigneurs, allaient officier quand ils en étaient requis, pour satisfaire à la dévotion des particuliers.

« Étant content de ces éclaircissements sur le temporel, je souhaitai d'en avoir d'autres sur le spirituel, auxquels et l'abbé et les religieux prirent part, répondant chacun selon la connaissance qu'ils avaient de mes demandes. La réalité de Jésus-Christ en l'Eucharistie, la conversion du pain et du vin en son corps et en son sang, en telle manière qu'il ne reste que les accidents du pain et du vin, furent les principales. L'abbé m'assura qu'il croyait l'un et l'autre, comme étant la foi de toute l'église d'Orient. Il me répéta deux ou trois fois, qu'après la consécration il ne restait plus rien du pain et du vin que les apparences et les accidents, confirmant ces vérités par des histoires arrivées à ceux qui en avaient douté. Et lui ayant dit que les calvinistes de France soutenaient que les Orientaux ne croyaient point la présence réelle, ni le changement des substances, il n'hésita pas à dire, que c'étaient des calomniateurs. Un autre serra les épaules et se mit à rire, témoignant par là sa fermeté. Un troisième me dit que ceux qui ne croyaient point la réalité et la conversion des substances étaient des excommuniés, et qu'ainsi ils ne faisaient point partie de l'Église; et tous les autres, quand on parlait du Saint-Sacrement, disaient *Christos*, témoignant par cette seule parole que l'Eucharistie contient Jésus-Christ.

« L'invocation des saints fut encore le sujet de notre

entretien. L'abbé me dit qu'ils étaient nos ambassadeurs auprès de Dieu ; que la Vierge était puissante auprès de lui, et que nous ressentions souvent des effets de leur protection. Je lui fis aussi connaître que les calvinistes, qui ne reconnaissent que deux sacrements, le baptême et la cène, prétendaient que les Grecs étaient dans la même opinion. Il ne comprit pas bien ce que je voulais dire, parce que ce mot de cène en matière de sacrement lui était nouveau ; mais un autre, prenant la parole, répliqua qu'il y avait sept sacrements, qu'il nomma en commençant par le baptême, sans oublier l'Eucharistie.

« Ces points de doctrine furent les seuls sur lesquels je les interrogeai, sans discontinuer néanmoins de les entretenir d'une matière pieuse ; car ayant envie de m'informer de leur conduite à l'égard de l'office divin et de la discipline monastique, j'appris qu'il n'y avait que deux prêtres entre eux : savoir, l'abbé, qu'ils nommaient *Igoumenos*, c'est-à-dire le supérieur, et un autre ; qu'ils suivaient la règle de saint Basile ; qu'ils ne mangeaient jamais de viande ; qu'ils étaient obligés à la chasteté ; qu'ils faisaient quatre carêmes d'obligation : de Pâques, des Apôtres, de l'Assomption et de Noël, n'ayant permission de manger du poisson que pendant ceux de l'Avent et des Apôtres ; qu'il y avait trois autres carêmes de dévotion, qui sont de S.-Dimitre, de la Croix, et de S.-George ; qu'après avoir été éprouvés dans une maison, ils prennent une attestation du supérieur, et s'en vont trouver l'évêque, lequel étant informé de leur dessein, les exhorte à quitter le monde, reçoit les vœux de chasteté, d'obéissance et autres, et leur donne une croix ; que l'on élève dans les maisons des jeunes garçons qui servent à la messe et à l'office, et qui étant en âge, peuvent songer à entrer dans la vie religieuse ; qu'ils se levent deux heures avant le jour, pour aller dans l'église chanter les louanges de Dieu pendant une heure ; que l'on dit la messe tous les jours ; que tous les soirs, un peu avant le coucher du soleil, on se rassemble dans l'église pour vaquer à la prière.

« Voilà ce que j'ai pu tirer de ces religieux ; car ils sont si peu instruits de leur état, qu'ils n'en savent point parler juste ; se contentant de connaître leurs principaux devoirs. Mais ce qui est admirable, c'est qu'ils n'hésitent point sur l'Eucharistie touchant la présence réelle, et le changement du pain et du vin, et sur les mystères plus importants, si vous en en séparez ce qui est de la scholastique ; car il y en a peu qui en aient quelque légère connaissance. La tyrannie des Turcs leur pourrait servir d'excuse, comme aussi les ruines de leurs maisons. Celle dont nous parlons, qui était de trois cents religieux avant la prise de Constantinople, n'a été rétablie que depuis trente ans : ce qui s'est fait en y joignant les caloyers d'une abbaye de St.-George qui en était voisine, et qui est maintenant abandonnée. On y a bâti un réfectoire depuis peu, qui est assez propre, où il y a une table séparée pour le métropolite. Mais comme ces religieux souffrent souvent de mauvais traitements de la part des Turcs, l'on peut faire passer pour une chose extraordinaire les restes de l'observance que l'on y voit. Ils sont tributaires des mosquées du mahométisme, et ils sont soumis fort souvent à des avanies.

« A deux heures de l'abbaye de S.-Dimitre, il y a un village ou bourgade en pleine terre, nommé en grec *Aretsium*, et en turc *Dargé*, où il n'y a que trente maisons de Turcs. Le reste, qui consiste en deux cents, est habité de Grecs, qui y vivent en liberté de conscience, sous la direction de quatre papas qui y desservent quatre églises, qui sont de Notre-Dame-la-Catholique, de S.-Nicolas, de Sainte-Chrysaltine et de S.-Nicetas. La seconde est la plus considérable, son étendue étant de soixante maisons, suivant le rapport que m'en a fait le curé, qui en a l'administration. C'est un caloyer, lequel étant venu dans l'abbaye, je ne négligeai pas l'occasion de lui faire plusieurs questions. Il répondit à celles qui concernaient l'Eucharistie que c'était un sacrifice non sanglant, institué en commémoration de la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; que le même corps de Jésus-Christ, qui avait été crucifié, y était offert, et que les substances du pain et du vin se changeaient par la consécration au corps de Jésus-Christ. Lui ayant représenté que l'on voyait du pain et du vin, et que le goût le faisait croire, il me dit que les apparences extérieures demeurent sans leur substance.

« Je lui demandai pourquoi donc l'on ne rendait pas plus de respect dans les églises au St-Sacrement ? D'où venait que l'on ne tenait pas une lampe allumée devant, et qu'il n'était pas serré dans une boîte ou calice plus propre ? Et j'ajoutai que cette manière d'agir servait de prétexte aux calvinistes pour soutenir que les Grecs étaient de leur opinion. Sa réponse fut qu'ils étaient des calomniateurs ; qu'assurément on ne pouvait trop témoigner de respect au Saint-Sacrement, mais que souvent la pauvreté empêchait la bonne volonté ; qu'il y avait même des simples qu'on ne pouvait désabuser de rendre des cultes si extraordinaires à des images ; qu'ils négligent leurs principaux devoirs ; et qu'enfin la tyrannie des Turcs apportait un grand trouble à toutes choses.

« Je m'informai des instructions qu'il donnait à ses paroissiens, de leur communion et de la manière d'administrer le viatique, et je trouvai (si ce qu'il m'en dit est véritable) qu'il ne tenait pas à lui que ses ouailles ne fissent leur devoir ; qu'autant qu'il le pouvait il les enseignait, principalement les dimanches ; qu'ils communiaient ordinairement quatre fois l'année, à Pâques, à Noël, à la Pentecôte et aux Apôtres ; que la communion de Pâques était d'obligation à peine d'excommunication, et que le viatique consacré le jeudi-saint se portait publiquement aux malades avec une cérémonie respectueuse. Je lui fis l'objection des Turcs ; mais il répliqua qu'ils n'apportaient point de trouble à leur ministère ; qu'ils étaient en petit nombre, qu'ils avaient une petite mosquée dans

le bourg, et qu'il y en avait une dehors toute bâtie.

« Il me dit encore, pour satisfaire à ma curiosité, qu'ils dépendaient du métropolite de Chalcédoine, auquel ils rendaient quarante piastres ; qu'il y avait vingt-quatre autres paroisses dans sa dépendance, et six monastères ; que ce prélat faisait sa visite deux fois l'année ; qu'il examinait la manière dont les églises étaient tenues, et les sacrements administrés ; et qu'il instruisait le peuple, qui lui donnait par tête douze aspres à chaque visite, dont il y en avait la moitié pour le patriarche. Il me protesta qu'il ne prenait pour les fonctions curiales que la volonté de ses paroissiens, lesquels, ne lui payant aucune dîme, donnaient ce qui leur plaisait à Pâques et dans les autres temps qu'ils recouraient aux sacrements, ou de dévotion.

« J'ai visité le monastère de l'Assomption, où il y a dix religieux, entre lesquels est un abbé et un seul prêtre. Ils suivent la même règle et la même discipline que ceux de S.-Dimitre. Leur maison est sur le haut d'une éminence fort aisée à monter, d'où la mer paraissant l'entourer, on s'imagine être dans une île ; mais elle tient à la terre ferme par un grand chemin large de dix ou douze toises, et fort long. Il est un peu en dos d'âne, et paraît un pont, parce que d'un côté est la mer, et de l'autre est un lac ou étang d'eau salée. Elle a encore une autre communication avec la terre ferme, mais qui est artificielle par le moyen des chaussées et digues, qui, servant au passage d'une île à une autre, conduisent jusqu'à terre, et servent à séparer l'étang dont nous avons parlé de l'autre côté de la mer. Il y a des temps où l'on rompt certains endroits des digues, afin que la mer donne du poisson à ce réservoir, lequel est toujours fort pacifique à cause de sa situation dans un enfoncement, dont les bords, étant assez bien cultivés et plantés, rendent la promenade fort agréable.

« Il faut maintenant retourner à l'abbaye. L'église est placée comme celle de S.-Dimitre. Elle est peinte à-peu-près de la même manière, excepté que le sanctuaire est un peu plus large aussi bien que la nef, et qu'il y a de gros coffres le long de la muraille, où sont enfermés les ornements. Celui des religieux qui me montrait toutes choses, me dit que la boîte dans laquelle on garde le viatique y était aussi serrée dans un ciboire ; et lui demandant la raison qui obligeait de la tenir sous la clef, il répliqua que c'était pour une plus grande sûreté. Je pris occasion de cet entretien de lui demander ce qu'il croyait de l'Eucharistie ? Ayant répliqué que c'était le véritable corps et le véritable sang de Jésus-Christ, et qu'il n'y avait point de pain, il ne voulut pas me rien dire davantage. Et comme il vit que je continuais de l'interroger, il me montra la muraille qui est derrière l'autel.

« C'est un enfoncement coupé en demi-voûte, dans lequel il y a trois rangs de figures peintes. Dans le premier tout en haut est la Vierge ayant les bras étendus, et tenant Jésus-Christ sur son estomac. Dans le second l'on voit au milieu un autel avec un dais soutenu de quatre pilastres, aux deux bouts Jésus-Christ sur ses pieds posés sur l'autel, tenant d'un côté l'Eucharistie et de l'autre le calice. Il y a à droite et à gauche six apôtres, qui font les douze, qui viennent l'un après l'autre dans une posture fort dévote recevoir ce gage de l'amour divin. S. Pierre d'un côté reçoit le Saint-Sacrement dans sa main, et de l'autre S. Jean boit au calice, et tous ceux qui le suivent sont si bien peints, que par leurs gestes ils témoignent assez la créance de la réalité ; n'y ayant que Judas, lequel est représenté le dos tourné à son maître, et tenant un doigt dans sa bouche, le peintre ayant voulu représenter qu'il trahissait celui-là même qu'il allait loger dans son cœur.

« Quoique ces peintures représentent bien la vérité du mystère, qui est suffisamment prouvé par la lampe qui pend au milieu du dais, et par un livre ouvert posé sur l'autel où sont écrites ces paroles : *Prenez et mangez, ceci est mon corps,* etc. ; les figures du troisième rang sont encore plus expressives. Un autel qui est peint, et dans le milieu le calice, d'où l'on voit sortir Jésus-Christ en chair, en figure d'un enfant, ayant à sa droite le livre des Évangiles, où les paroles sacrées qui opèrent cette merveille sont écrites, et à sa gauche le pain dont la substance est convertie en celle de Jésus-Christ même, et au dessus le voile du calice. Quatre docteurs sont représentés dans les côtés de la voûte ; deux dans chacun, revêtus de leurs habits pontificaux. Les deux premiers montrent d'une main la représentation du mystère ineffable, et tiennent de l'autre, aussi bien que ceux qui sont après, des rouleaux où on lit des sentences spirituelles.

« Ce qui m'a surpris, c'est que l'on m'a assuré qu'il n'y avait point d'église grecque qui se fût un peu conservée, où il n'y eût dans l'enfoncement une double représentation du mystère de l'Eucharistie, figurée à-peu-près comme je l'ai expliquée, et cependant je n'y avais point fait de réflexion jusqu'alors. Ayant observé ce qu'il y avait de remarquable dans cette abbaye, je passai dans une autre vis-à-vis, qui est la seule maison que l'on voie dans une petite île où elle est située. Son patron est S. André. Deux caloyers seuls y demeurent depuis trois ans, afin de ne la pas abandonner absolument, comme elle l'a été durant les quatre années précédentes, depuis que l'on eut la cruauté d'assassiner deux religieux, les autres étant absents ; et que le sous-bachi de S.-Dimitre, poussé d'une avare barbarie, contraignit les deux abbayes voisines de lui payer quatre cent piastres, faute de représenter les meurtriers, comme s'ils y eussent manqué, s'il avait été en leur puissance. C'était aussi pour leur faire payer le sang des morts, suivant l'usage des Turcs qui en exigent le paiement des voisins. L'un des deux caloyers, qui est un bon homme, me mena dans l'église, où il n'y a aucune peinture qu'au-devant du sanctuaire, le dedans n'ayant nul ornement. Il me dit que ceux du monastère voisin, qui dépendait autrefois de leur maison, venaient leur dire la

messe; et lui demandant si c'était les fêtes et dimanches, il me fit connaître que c'était quelquefois tous les huit jours, et que leur pauvreté les empêchait de la faire dire plus souvent.

« Je l'interrogeai de sa foi sur l'Eucharistie et sur le nombre des sacrements. Sa réponse fut que Jésus-Christ était présent réellement dans ce mystère, sous les apparences du pain et du vin; qu'il y avait sept sacrements, et que tous ceux qui croient autrement étaient des hérétiques; que c'était la croyance de son église, mais qu'il fallait du pain levé pour la consécration. Il m'expliqua tous ces points affirmativement, et sans hésiter. Il me parla aussi de l'antiquité de sa maison, me montrant le reste des voûtes et des murailles du temps des empereurs grecs. Et comme je me promenais dans la cour, il me montra un coin où était autrefois une chambre bâtie par un résident de Hollande, qui venait y passer quelque temps. Il me dit encore que pendant le règne du sultan Murat, il y avait des religieuses ou caloyères, dont l'appartement était séparé, et qui entendaient la messe d'un caloyer destiné pour elles.

« Étant informé de toutes ces particularités, je retournai à l'abbaye de l'Assomption, et de là à la maison.

« Je ne fus pas sitôt de retour que j'allai dans l'église de l'abbaye, où l'on achevait la prière du soir avec beaucoup de dévotion. Sitôt qu'elle fut finie j'entrai dans le sanctuaire pour y remarquer la peinture qui est dans la demi-coupe à la face de l'autel. L'on y voit Jésus-Christ communiant les apôtres de la même manière que nous avons remarqué, à l'exception que S. Pierre paraît recevoir la communion dans sa bouche. Au dessus est un autel où est dépeint le calice, un livre d'Évangiles et l'hostie; et l'on voit aux deux côtés les figures au naturel; savoir à droite de S. Blaise, de S. Silvestre, pape de Rome, ayant une triple couronne sur la tête, de S. Nicolas et de S. Chrysostôme, et à la gauche de S. Basile, S. Grégoire, S. Spiridion et S. Cyrille, le premier de ces derniers ayant ces paroles écrites dans un rouleau qu'il tient, *O Dieu, notre Dieu, qui avez envoyé notre pain céleste, qui est la nourriture de tout le monde.*

« L'on voit à peu-près la même représentation dans trois des églises grecques et paroissiales du village de Fousta, où j'ai été exprès, tant pour examiner ces particularités que pour faire interroger le papas. La différence qu'il y a, c'est que la figure de Jésus-Christ en quelques-unes n'est pas double, et qu'étant au milieu de l'autel, il étend ses deux mains en forme de croix, pour marquer davantage sa passion, et que de l'une il communie S. Pierre, et de l'autre il fait boire S. Jean dans le calice. J'ai observé qu'au troisième rang il y a un autel, sur lequel Notre-Seigneur Jésus Christ est couché en figure d'enfant sur la représentation de l'hostie, étant couvert jusqu'auprès du menton d'un voile, qui est celui du calice, où il y a une croix dessus, et ayant auprès de lui d'un côté le calice avec une cuillier dedans, et de l'autre le livre des Évangiles. Deux figures d'anges au naturel, à droite et à gauche, y marquent le culte de latrie qu'ils lui rendent. Ils ont le corps courbé, la tête un peu baissée, les yeux presque fermés, et tiennent un grand bâton au bout duquel est une tête de séraphin figurée dans un rond. L'on voit ensuite S. Nicolas et S. Chrysostôme à la droite, et à la gauche S. Basile et S. Athanase, tenant chacun un rouleau de papier, où sont écrites quelques louanges de Dieu.

« Les églises dont les peintures appliquées derrière l'autel se trouvent semblables à celles que je viens d'expliquer, sont dédiées à l'Annonciation, à S. Dimitre et à S. Théodore. Cette dernière, comme la plus grande, est desservie par deux papas, qui ont sous leur direction cinquante-cinq maisons et familles. Dans la première il n'y en a que trente, et dans la seconde vingt-cinq. Il y en a une quatrième dédiée à S. Michel, où il n'y a des peintures qu'au devant du sanctuaire, n'y en ayant point au-dedans à cause qu'elle est fort pauvre, quoiqu'elle ait trente familles. Le papas de celle-ci rend au métropolite de Calcédoine trente-cinq piastres. Le caloyer de l'Annonciation en donne vingt. Le papas de S.-Dimitre autant, et celui de S.-Théodore cinquante.

« Je trouvai les papas de ces paroisses bien instruits, et entre autres le caloyer de l'Annonciation, lequel, ayant plus de vivacité et de promptitude à répondre, me dit que l'on gardait le viatique dans le sanctuaire, qui est un lieu à part et séparé du commerce, et que c'était le sujet pour lequel les séculiers n'y venaient point prier; qu'il était seulement destiné pour l'usage des malades, et que hors le temps de la célébration on n'y tenait point de lampe allumée; que Jésus-Christ étant la lumière même n'avait pas besoin de cet honneur extérieur. Mais ces raisons ne me satisfaisant pas, parce que nous ne devons jamais manquer, autant que nous le pouvons, de faire paraître au dehors ce que nous professons dans le cœur, il me répliqua que c'était l'usage. Je lui dis, et à tous les autres, que le peu de respect qu'ils portaient au Saint-Sacrement par la manière dont ils le tenaient dans des boîtes, enfermé dans un sac, était cause que les calvinistes accusaient les Grecs de ne pas croire la présence réelle, et la conversion du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Ils s'écrièrent en disant, que c'était une accusation téméraire, et que l'église d'Orient avait toujours cru, et croyait encore le corps de Jésus-Christ présent réellement dans l'Eucharistie, sous les apparences du pain et du vin. Je leur fis plusieurs questions sur ce divin mystère, et je trouvai leurs réponses uniformes, auxquelles ils ajoutèrent, que ceux qui croyaient autrement étaient des excommuniés. Quantité de paysans qui nous environnaient apportaient beaucoup d'attention à notre entretien. Et lorsque je dis à leurs papas qu'on les accusait de ne pas croire la présence réelle et le changement du pain et du vin, ils remuèrent la tête, et quelques-uns dirent que c'était une fausseté.

« Je m'informai des papas s'ils avaient soin d'instruire leurs paroissiens, les dimanches et les principales fêtes, de ce qu'ils leur enseignaient touchant la Sainte-Trinité, les sept sacrements, et autres choses nécessaires au salut? Ils m'assurèrent qu'ils s'acquittaient à cet égard de leur devoir autant bien qu'il leur était possible et que la tyrannie sous laquelle ils vivaient le leur permettait; qu'ils leur enseignaient que la Trinité consistait en trois personnes, Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le S.-Esprit, qu'il y avait sept sacrements, et qu'il fallait invoquer les saints, et particulièrement la Sainte-Vierge. Ils me dirent aussi que leurs paroissiens communiaient d'obligation à Pâques, et par dévotion aux autres fêtes; qu'il y avait des gens qui apprenaient à leurs enfants à lire, et en même temps leur croyance. Et comme je voulus en interroger un de cinq à six ans, le papas me dit qu'il ne savait encore rien. Je lui demandai s'il ne communiait pas; et m'ayant répondu que oui, je lui fis reproche de l'admettre à ce sacrement sans lui donner aucune connaissance de ce qu'il faisait. Sa réplique fut, qu'étant dans l'état d'innocence, il n'était pas nécessaire de lui donner des instructions dont il n'était pas capable. Ce qui m'obligea de lui dire, que cela était bon à l'égard des enfants de deux ou trois ans, que l'on communiait aussi dans l'église grecque, mais non pas pour ceux qui étaient déjà capables de comprendre quelque chose, et qui étaient bien proches de sortir de l'état d'innocence.

Je m'enquis encore de la visite que leur métropolite faisait dans leurs églises et paroisses, et je trouvai leurs réponses conformes à celles que l'on m'avait faites ailleurs. Enfin m'ayant déclaré qu'ils ne prenaient rien de leurs paroissiens que leur volonté, je les quittai, et m'en retournant je passai dans une petite église dédiée à S. Jean, desservie par des caloyers, mais qui étaient absents. Un valet de la maison me l'ouvrit en absence de ces religieux. Je trouvais que la demi-voûte derrière l'autel répondait suffisamment aux questions que j'avais envie de leur faire. La réalité y étant peinte, puisque l'on y voit Jésus-Christ en chair et figure humaine sur la représentation de l'hostie; la conversion du vin en son sang, tout de même par le moyen du calice qui est tout contre; l'adoration y est aussi enseignée par les anges et les saints qui sont auprès, représentés dans un culte de latrie: ce qui fait bien connaître de quelle manière les Grecs entendent l'institution de la cène figurée au dessus.

« J'observerai toutes ces particularités le 22, et le 23, étant retourné de la visite des papas, je rencontrai dans l'abbaye deux religieux grecs du mont Sinaï, qui faisaient leur quête. Nous parlâmes de plusieurs points qui concernaient le temporel; et étant tombé sur le spirituel, ils me dirent que l'on disait quatre messes tous les jours sur le mont Sinaï, contre la coutume de l'église grecque, qui veut que l'on n'en célèbre qu'une chaque jour; et que le nombre des bienfaiteurs qui faisaient leurs aumônes, afin qu'on priât pour eux, et qu'on les nommât au saint sacrifice, était cause qu'on s'éloignait de la règle générale; qu'à la vérité il n'y avait qu'une messe publique, les trois autres étant particulières, et que la tyrannie des Turcs était encore le sujet pour lequel on n'y prenait pas garde de si près, à cause de la nécessité où ils les réduisaient de se procurer leur subsistance. Je leur demandai d'où vient qu'ils appellent la messe le saint sacrifice, et ce que son archevêque et tous ses religieux, et lui-même en croyaient. Il me dit que c'était le sacrifice non sanglant du corps et du sang de Jésus-Christ institué par lui-même, qui se faisait en mémoire de sa passion. Et sur les objections que je lui fis du pain et du vin qui paraissent visiblement, et d'une présence de vertu, il repliqua qu'après la consécration et l'oraison du S.-Esprit, les substances du pain et du vin étaient tellement changées au corps et au sang de Jésus-Christ, qu'il ne restait plus du pain et du vin que les apparences extérieurs et les accidents, que les Grecs nommaient συμβεβηκότα. Je lui représentai que les calvinistes de France et autres soutenaient que l'église grecque ne tenait pas la présence réelle de Jésus en l'Eucharistie, ni le changement des substances du pain et du vin. S'étant mis à rire comme d'un fait avancé témérairement, il repliqua que ces hérétiques ressemblaient à ceux qui faisaient naufrage, lesquels se servaient de tout ce qu'ils rencontraient pour tâcher de se sauver; mais que malgré leur imagination, la croyance de l'église orientale subsistait, et que par la grâce de Dieu elle subsisterait toujours. Il me parla aussi du nombre des sacrements, qu'il m'assura être de sept; me protestant que ces vérités étaient capitales, et qu'elles étaient crues par son archevêque et tous ses religieux, comme faisant une partie essentielle de la foi orientale. Voilà l'information que j'ai prise de ce bon religieux.

« Le samedi vingt-quatrième je retournai tout droit à Constantinople, d'où je n'étais éloigné que de trente milles, ou dix lieues de France, et j'arrivai à dix heures, étant parti à quatre heures du matin. »

CHAPITRE VI.

Union de l'église grecque avec l'Église romaine sur l'Eucharistie, prouvée par une attestation authentique du patriarche de Constantinople, signée des trois autres patriarches qui l'ont été avant lui, du patriarche d'Alexandrie et de trente-cinq métropolites.

Élection du patriarche Dionysius à présent séant. Liste des patriarches depuis Cyrille Lucar. Lettre de M. de Nointel au roi sur l'attestation de Dionysius.

On doit d'autant plus estimer l'attestation authentique du patriarche de Constantinople que nous produirons ici, que quand il l'aurait refusée, il n'y aurait pas sujet de s'en étonner, les Grecs ne manquant pas de raisons pour ne pas accorder ces sortes d'actes. Il y en a qui s'imaginent qu'on leur fait tort de de-

mander des assurances de leur foi. D'autres craignent que l'on s'en serve pour avancer les prétentions de la cour de Rome. D'autres peuvent appréhender de se brouiller avec les princes protestants, en les condamnant formellement. D'autres n'aiment pas à faire plaisir aux Latins, par la seule aversion qu'ils ont pour eux. Enfin ils peuvent prendre beaucoup d'autres prétextes pour s'en exempter.

Cependant le patriarche nouvellement installé dans cette haute dignité, étant prié par M. l'ambassadeur de donner cette attestation, n'a eu recours à aucune de ces excuses, et ayant cru, au contraire, qu'il devait signaler son zèle pour la vérité de la foi en lui accordant l'acte qu'il lui demandait, il l'a fait de la manière du monde la plus solennelle et la plus authentique, comme on le verra par la lettre que M. l'ambassadeur en a écrite au roi, qui sera rapportée ci-dessous.

Cependant afin que l'on sache quel est ce patriarche, et pourquoi cet acte est signé de quatre patriarches de Constantinople tous vivants, ce qui paraît extraordinaire, on remarquera ici que la tyrannie des Turcs, jointe à l'ambition et à l'avarice de quelques Grecs, est cause de ce désordre. Car le sultan s'étant mis en possession de nommer au patriarcat, quoiqu'il permette au clergé d'examiner et d'élire celui qu'il nomme, et exigeant ensuite de celui qui est élu une grande somme d'argent, pour avoir droit d'exiger souvent cette somme, il prend des prétextes de les déposséder, et de conférer le patriarcat à quelque autre qui lui donne encore de l'argent. Ainsi cette grande charge est souvent exposée à l'ambition et à l'avarice des évêques des autres siéges.

Ces révolutions ont été fort fréquentes depuis quelques années, comme on le peut voir par la liste que nous donnerons ici des patriarches de Constantinople depuis Cyrille Lucar.

Catalogue des patriarches de Constantinople depuis Cyrille Lucar.

Cyrille Lucar 1620. — Grégoire Damasie 1623. — Athanase Batélare 1634. — Cyrille Lucar 1634. — Cyrille de Bérée 1635. — Parthénius-le-Vieux 1639. — Parthénius-le-Jeune 1644. — Johannicius 1646. — Parthénius-le-Jeune 1650, *pour une seconde fois.* — Johannicius 1651, *pour une seconde fois.* — Paysius 1654. — Parthenudi 1656, *étranglé.* — Gabriel 1657. — Parthénius 1657. — Clément 1662. — Dionysius, *pour une seconde fois*, 1666. — Méthodius 1667. — Parthénius, *pour la troisième fois.* — Dionysius, *évêque de Larisse*, 1671.

Parthénius, qui gouvernait cette église avant Dionysius, a été chassé du patriarcat d'une manière assez canonique, ayant été convaincu d'exactions immenses sur les églises, tant par les métropolites que par les principaux Grecs qui ont demandé sa déposition; et pour la manière dont Dionysius a été élu, on la verra dans l'extrait d'une lettre de M. l'ambassadeur que nous insérerons ici.

Extrait d'une lettre de M. l'ambassadeur de Constantinople, ce 16 novembre 1671.

« Le visir étant résolu de chasser Parthénius après une preuve si positive de ses démérites, fit venir devant lui les évêques, pour savoir d'eux s'ils ne souhaitaient pas qu'il leur rendît Méthodius. Mais l'ayant prié de leur accorder Dionysius (1), ce ministre les fit avertir que ne voulant pas leur dernier patriarche, il n'était pas juste de leur donner celui qu'ils désiraient; mais qu'il valait mieux prendre un milieu, en élevant à la dignité patriarcale Dionysius (2), à présent archevêque de Larisse, auquel Méthodius avait donné sa démission. Il n'en a pas fallu davantage pour sa désignation, qui a été rendue publique par le coftan qu'il a reçu du grand-visir. C'est ainsi que sans paraître dans le commencement, il a recueilli le fruit du travail des autres, qu'il s'est appliqué par la voie ordinaire. Il est digne de ce rang, et il pourra s'y maintenir par son crédit, qui est considérable dans le sérail et auprès du visir, qui s'est expliqué de son dessein de ne plus écouter les propositions de changer les patriarches. Par conséquent l'établissement de celui-ci causera à l'Église le bien de lui ôter Parthénius, et lui produira celui de la délivrer de ces changements si fréquents, qui ne font qu'augmenter sa misère et son affliction. »

Denis, *par la miséricorde de Dieu, archevêque de Constantinople, la nouvelle Rome, et patriarche œcuménique.*

« Ce n'est pas une chose indigne de la conduite évangélique, mais au contraire, c'en est une qui lui est très-conforme, d'ouvrir toujours la porte de la doctrine à celui qui frappe, et d'avoir des réponses favorables prêtes à rendre à celui qui témoigne avoir quelque passion de les écouter. Il faut que ceux qui l'ont, comme nous, reçue du ciel, la conservent toujours avec grand soin, puisque nous avons été disposés par l'ordonnance apostolique à nous tenir toujours prêts à en rendre raison à tous ceux qui nous la demandent, à cause de l'espérance que nous avons, le faisant avec douceur et dans une bonne conscience, comme il nous a été ordonné, quoique de nous-mêmes nous ne soyons pas capables de rien dire, ni même de rien penser; mais tournant notre vue vers celui qui a trouvé toutes les voies de la science, et qui les a données à Jacob son serviteur et à Israël son bien-aimé, et tirant la matière de notre réponse des salutaires instructions qui ont été révélées par lui, par son Fils et son Verbe, dans lequel sont tous les trésors de sagesse et de science, et par l'Esprit consolateur, à ceux qui sont dans les véritables sentiments

(1) C'est un Dionysius qui l'avait déjà été avant Parthénius.

(2) C'est un autre Dionysius.

dans lesquels la piété est renfermée comme dans sa demeure ordinaire ; ayant appris à éviter avec grand soin toute parole ou pensée éloignée de la doctrine de Jésus-Christ.

« C'est pourquoi quelques personnes curieuses ayant été poussées, je ne sais comment, à s'enquérir de quelques choses qui nous regardent, et nous ayant fait quelques questions sur des matières ecclésiastiques, désirant de savoir de nous combien notre église d'Orient catholique et apostolique reconnaît de sacrements ; quels sont nos sentiments sur le divin sacrement de l'Eucharistie ; touchant le baptême, s'il est nécessaire aux enfants, avec quelques autres questions sur la même matière ; touchant la dignité épiscopale, si elle est nécessaire à l'Église, et si l'évêque, par un ordre divin, est au dessus des prêtres ; si les hommes et femmes qui embrassent le célibat font une chose contraire aux Écritures, et si l'Église catholique de Jésus-Christ sera toujours visible et infaillible ; sur la vénération des saints, et le culte relatif des images ; sur les jeunes ordonnés et l'abstinence de quelques viandes ; sur quelques livres de l'ancien Testament dont l'autorité est en contestation, Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch et les Machabées ; si nous regardons ces livres comme partie de l'Écriture, ou si nous les rejetons comme supposés par les païens, nous n'avons pas cru pouvoir passer sous silence leurs questions, de crainte d'être, entre autres choses, accusé de négligence ; mais nous les avons jugées dignes d'une prompte et courte réponse que nous faisons dans la pure vérité, autant que le temps plein de plusieurs contre-temps nous l'a permis, pour éviter le reproche qu'on nous pourrait faire de notre silence.

« Pour les sacrements, nous sommes de tout temps en possession de sept, saints et vénérables. Je réponds à la question. Depuis le temps que le saint Évangile nous a été prêché, ils sont tous véritables et nécessaires pour le salut des fidèles. Le premier d'entre eux est le saint baptême, dans lequel est pardonné le péché originel, aussi bien que les péchés actuels, dans ceux qui s'en trouvent coupables, et par lequel étant régénérés, nous sommes de nouveau mis dans la voie de la vie éternelle. Le second est celui du saint chrême, dans lequel nous recevons une force spirituelle, pour pouvoir prêcher avec assurance ce que nous croyons dans le cœur. Le troisième est celui de la sainte communion, dans lequel étant nourris spirituellement, nous sommes conservés, et croissons dans la vie spirituelle. Le quatrième est celui de la pénitence, par lequel étant délivré des péchés actuels, l'homme est rétabli dans les biens que le péché lui avait fait perdre. Le cinquième est celui du mariage, qu'il paraît clairement que l'apôtre a appelé sacrement. Le sixième est celui du saint sacerdoce établi par Jésus-Christ, qui rend participants de la grâce divine, et qui donne l'accomplissement aux autres sacrements. Le septième est l'onction, que nous appelons, εὐχέλαιον, qui a deux effets : l'un de servir à la guérison de l'âme, et l'autre à celle du corps.

Nous croyons et nous confessons sans aucun doute sur le terrible sacrement de l'Eucharistie, que le corps vivant de Notre-Seigneur Jésus-Christ est invisiblement présent par une présence réelle dans le sacrement ; car lorsque le prêtre célébrant dit après les paroles du Seigneur : *Faites ce pain le véritable corps de votre Christ, et ce qui est dans ce calice le véritable sang de votre Christ, les changeant par votre Saint-Esprit,* alors, par l'opération de l'Esprit très-saint, d'une manière surnaturelle et ineffable, le pain est changé réellement, véritablement et proprement au propre corps de Jésus-Christ, et le vin en son sang vivant ; et nous croyons que c'est Jésus-Christ même tout entier qui offre et qui est offert, qui est reçu et distribué à tous, et qui est mangé tout entier d'une manière impassible. Ceux qui le reçoivent dignement sont vivifiés, étant unis à Jésus-Christ même, et ceux qui le font indignement sont condamnés, et se précipitent eux-mêmes dans une perte inévitable. Ce sacrement est digne d'une véritable adoration, parce qu'on y adore avec le même honneur qui est dû à Dieu le corps divinisé du Sauveur Jésus-Christ, et il est offert en sacrifice pour tous les chrétiens orthodoxes vivants et trépassés.

Nous croyons du baptême qu'il est très-nécessaire à tous les enfants absolument, et que c'est par ce moyen qu'ils reçoivent le sceau de serviteurs de Jésus-Christ, et que renonçant à Satan par la bouche de leur parrain, qui est comme leur répondant, ils sont unis à Jésus-Christ pour être purifiés de la tache originelle, et ensuite préservés des filets de l'ennemi. Car un trésor qui n'est point scellé est facilement enlevé par les voleurs, et on surprend sans aucun danger une brebis qui n'est point marquée, dit le grand Basile. C'est par là qu'ils se sont rendus capables de la béatitude ; car celui qui n'est pas régénéré d'en haut ne peut pas jouir du royaume du ciel. Et quoiqu'ils ne soient pas encore parvenus à l'habitude de la foi, néanmoins ils en sont capables par la grâce de Dieu et par la foi de l'Église et de leurs parents.

Sur les questions qui nous ont été proposées touchant le baptême, nous disons que le péché originel est parfaitement effacé dans le saint baptême ; de sorte que s'il arrivait ensuite à quelqu'un de mourir en infidélité, on ne pourrait pas dire qu'il n'aurait pas obtenu la rémission du péché originel, quand il a été baptisé. Nous confessons que celui qui a été une fois justifié et fait enfant de Dieu, peut, après la justification, déchoir de la grâce par infidélité ou quelque autre péché mortel, devenir esclave de Satan et enfant du diable ; car l'action du péché nous éloigne du Seigneur, et fait que nous appartenons au diable, comme dit l'Apôtre. C'est pourquoi, quoiqu'un homme ait été une fois justifié, il ne sait pas néanmoins s'il persévérera jusqu'à la fin dans la justice ; et par cette même raison il ne sait pas quelle fin aura son élection qu'il a reçue par la justification.

puisqu'il peut la perdre, comme il a été dit, et ne pas obtenir la part des élus. C'est pourquoi le bienheureux Pierre nous recommande de rendre notre élection certaine par de bonnes œuvres. *Principalement*, dit-il, *mes frères, ayez soin de rendre votre vocation et votre élection certaine;* et il ajoute ensuite : *Car faisant cela, vous ne tomberez jamais;* et le divin Paul, pour nous rendre plus soigneux, dit : *C'est pourquoi, que celui qui croit être debout prenne garde de tomber.*

« Par ces mêmes paroles on trouve la résolution d'une autre de leurs questions, qui est qu'un homme ayant été premièrement justifié, s'il s'abandonne ensuite à la débauche, aux adultères, aux homicides et à d'autres sortes de crimes, s'il ne revient à lui-même par la pénitence, décheoit entièrement de l'adoption et de la grâce qu'il avait reçue, et se met en état de ne pouvoir acquérir la vie éternelle, parce que la mort est le paiement du péché.

« Sur la nécessité de l'épiscopat dans l'Église, nous disons que le Grand-Prêtre même, qui a pénétré les cieux, *a établi des pasteurs et des docteurs dans l'Église*, comme dit l'Apôtre, *pour la perfection des saints, et l'édification du corps ecclésiastique;* c'est pourquoi, autant que le bâtiment du corps de l'Église est nécessaire, l'épiscopat l'est aussi, puisque par son moyen ce bâtiment s'accomplit; et Jésus-Christ n'est Prêtre jusqu'à la fin des siècles selon l'ordre de Melchisédech, que par les prêtres qui sont établis par son ordre, par le moyen desquels il agit continuellement dans les choses sacrées, et est consacré jusqu'à la fin des siècles.

« Les prêtres ne peuvent être faits et consacrés par aucun autre que par l'évêque, comme dit S. Denis, et personne ne peut être prêtre, qui ne soit appelé à ce ministère par les consécrations hiérarchiques. C'est pour cela que Tite et Timothée furent nécessairement ordonnés évêques par les apôtres, afin qu'ils établissent par les villes des diacres, des prêtres et autres ministres des choses saintes, selon d'autres différents degrés, pour un entier accomplissement du saint ordre qui doit être dans l'Église de Jésus-Christ.

« De là on décide une autre question, qui est que l'évêque, par un ordre divin, est au-dessus des prêtres qui reçoivent la grâce divine par son ministère, et que c'est un ordre qui lui est naturellement soumis; car le moindre étant béni par ce qui est plus excellent, lui est soumis en toute manière.

« Nous ne disons pas que les hommes et les femmes qui ne veulent point se marier, et aiment mieux vivre dans la virginité, fassent quelque chose qui soit contraire aux saintes Écritures; au contraire, ils recevront de Dieu des couronnes plus glorieuses, comme ayant choisi le meilleur chemin de salut, puisque si celui qui se marie fait bien, celui qui ne se marie point fait encore mieux, comme dit l'Apôtre; parce que celui qui n'est point marié n'a soin que des choses qui regardent le Seigneur, pour trouver moyen de plaire au Seigneur; au lieu que celui qui est marié a soin des choses du monde, pour tâcher de plaire à sa femme. C'est pourquoi il est bien meilleur de n'avoir soin que des choses du Seigneur que de se mettre en peine de celles de ce monde, et cette action méritera aussi une plus grande récompense.

« Sur l'Église catholique et orthodoxe de Jésus-Christ, nous disons qu'elle est infaillible, comme étant conduite par son sacré chef Jésus-Christ, qui est la vérité même, et enseignée par l'Esprit de vérité. Il est impossible après cela qu'elle se trompe. C'est pourquoi l'Apôtre l'a appelée la *colonne et le fondement de la vérité.* Elle sera toujours visible, parce qu'il ne manquera jamais d'y avoir des orthodoxes, jusqu'à la fin des siècles. Puisque tous ne dormiront pas, et que néanmoins tous ensemble seront changés, ce que l'Apôtre a dit parlant des fidèles, il est évident que jusqu'à la fin du monde l'Église de Jésus-Christ ne cessera point d'être visible en plusieurs parties.

« Nous honorons les saints qui ont combattu pour Jésus-Christ, et nous les prenons pour nos médiateurs envers Dieu, comme étant ses amis, et ayant un grand accès auprès de lui, demandant par eux le secours de Dieu : ce qui se tire de plusieurs endroits de l'Écriture sainte; et nous pratiquons cela comme une action de piété, qui nous sert à obtenir l'assistance qui nous est nécessaire. Et ce que disent quelques personnes, que rendre honneur à la sainte Mère de Dieu à cause de sa dignité, comme étant plus excellente que les puissances spirituelles, et honorer les saints, c'est diminuer l'honneur de Jésus-Christ, nous pensons que c'est un raisonnement ridicule; car la manière de vénération est fort différente, et ne diminue en aucune manière l'adoration et le culte souverain de latrie qu'on rend à Jésus-Christ.

« Nous croyons aussi que les prières des prêtres et des hommes vertueux et leurs oraisons sont fort agréables à Dieu; nous les recherchons toujours avec dévotion : ce que nous apprenons dans plusieurs endroits de l'Écriture-Sainte. Et nous entendons Paul même, destiné dès le ventre de sa mère à la prédication de l'Évangile de Dieu, qui dit aux Romains : *Secourez-moi par les prières que vous ferez pour moi envers Dieu.* Il dit la même chose écrivant aux Éphésiens et aux Hébreux.

« Outre cela nous conservons avec grand soin la coutume très-pieuse et très-utile de la vénération des saintes images, comme étant en usage dès le temps des apôtres, selon l'histoire ecclésiastique. Et comme nous ne rendons pas aux images un honneur de latrie, mais relatif, n'arrêtant pas notre pensée à la matière ou aux couleurs, nous nous en servons pour nous souvenir des originaux à qui nous en rapportons tout l'honneur.

« Sur les jeûnes, nous confessons que l'Église peut ordonner des jeûnes et abstinences de quelques viandes, comme on sait qu'ils s'est toujours observé parmi nous, et que tous les chrétiens sont pu-

rifiés par les jeunes établis; que pour lors, non seulement nous nous abstenons de manger, mais aussi de différentes sortes de nourriture, de poissons, de fromage et autres semblables : ce qui a été fort bien ordonné pour la mortification des passions charnelles, pour une disposition à la prière, et une humiliation très-utile.

« Pour les livres de l'Écriture, nous en trouvons divers catalogues dans les canons apostoliques et les saints conciles de Laodicée et de Carthage, en exceptant les Constitutions de Clément, que le second canon du sixième concile rejette, parce qu'elles ont été corrompues par les hérétiques, comme chacun le peut voir et apprendre des livres qui sont mis au nombre de ceux que l'Église reçoit. Et tous les livres de l'ancien Testament qui ne sont pas compris dans le dénombrement des saintes Écritures, ne sont pas pour cela entièrement rejetés comme païens et profanes; mais on les appelle bons et vertueux, et ne doivent pas être entièrement négligés. Nous répondons ces choses pour le présent comme en abrégé à ceux qui nous ont interrogés. Elles déclarent notre piété avec une simplicité pacifique, et serviront de preuve certaine et convaincante des sentiments orthodoxes que nous avons; de sorte qu'on ne peut plus douter de tout ce que nous avançons, qui ne peut aussi être contesté par ceux qui nous veulent imposer des sentiments éloignés de notre créance. Écrit dans la maison patriarcale de Constantinople l'an 1672, au mois de janvier, indiction 20.

DENYS, *par la miséricorde de Dieu, archevêque de Constantinople, la nouvelle Rome, et patriarche œcuménique.* — PAYSIUS, *ci-devant patriarche de Constantinople.* — DENYS, *ci-devant patriarche de Constantinople.* — MÉTHODIUS, *ci-devant patriarche de Constantinople.* — PAYSIUS *d'Alexandrie.* — BARTHÉLEMI *d'Héraclée.* — MÉTROPHANE *de Cyzique.* — MÉTHODIUS *de Nicée.* — JÉRÉMIE *de Calcédoine.* — GRÉGOIRE *de Césarée, en Cappadoce.* — NÉOPHYTE *de Nicomédie.* — GABRIEL *de Philopolis.* — ANTHIME *de Paros.* — CYRILLE *de Serre.* — JOACHIM *de Rhodes.* — THÉODORET *de Lacédémone.* — MACAIRE *de Dryste.* — MÉLÉTIUS *de Sophie.* — ANTHIME *d'Athènes.* — JACQUES *de Larissa.* — DANIEL *d'Euripe.* — CALLISTE *de Corinthe.* — BARTHÉLEMI *de Naupacte,* etc. — DANIEL *de l'ancienne Patras.* — EUGÈNE *de Christianopolis.* — ZOZYME *de Mélétine.* — CORNÉLIUS *de Corcyre.* — MÉTROPHANE *de Barri.* — DANIEL *d'Anchiale.* — GÉRASIME *d'Amasée.* — MÉLÈCE *de Thessalonique.* — JOACHIM *de Bérée.* — JEAN *de Trébizonde.* — THÉOPHANE *de Mésimbre.* — LAURENT *de Proïlave.* — DANIEL *de Vidonie.* — LAURENT *de Monembasie.* — GRÉGOIRE *de Didymotyque.* — DANIEL *de Médie.* — GÉDÉON *d'Arnos.* — DAVID DE CALAUNE *et* MÉNOCORE.

« Cet écrit a été composé et écrit de moi, le grand rhéteur de la grande église; et ainsi a été couché sans y rien changer dans le saint livre de la grande église de Jésus-Christ. »

LETTRE DE M. DE NOINTEL AU ROI.

« Sire,

« Ce n'est pas seulement de ceux qui vivent dans la foi catholique du rit romain, que votre majesté est reconnue pour le fils aîné de l'Église et pour son protecteur; car si étendue que puisse être l'Église romaine en plusieurs parties du monde, votre protection, sire, va encore plus loin. Les chrétiens orientaux y recourent de tous côtés comme à un asile assuré; et l'on peut dire que votre majesté est le centre où ils se réunissent en quelque façon au chef, duquel ils sont séparés ou par une nécessité malheureuse, ou par un reste d'opiniâtreté.

« Les ordres, sire, que j'ai reçus de votre Majesté, de prévenir ces chrétiens affligés dans leurs besoins, sont exécutés avec toute la ponctualité qui m'est possible; et parce qu'ils ne s'étendent pas seulement sur le temporel, mais encore sur le spirituel, j'ai cru que je ne devais pas borner le zèle, aussi puissant que secourable, de votre majesté, à donner refuge à des patriarches et des archevêques dans le palais de France à Constantinople; mais qu'il fallait encore les avertir de la prétention d'un ministre calviniste, sujet de votre majesté, lequel soutient dans divers traités que les Grecs, Arméniens et autres communions orientales séparées de l'Église d'Occident, ne croient pas la présence réelle de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans l'Eucharistie, ni le changement réel et substantiel du pain et du vin en son corps et en son sang, et qui s'opiniâtre, sur ce principe, à soutenir que les Orientaux n'adorent point du culte de latrie Jésus-Christ présent réellement dans le Saint-Sacrement.

« J'ai cru, sire, ce point de fait si important, que je n'ai rien oublié pour l'éclaircir; et je puis assurer votre majesté, en lui gardant toute la fidélité que je lui dois, que les Grecs et les Arméniens croient la présence réelle de Jésus-Christ au Saint-Sacrement et la conversion substantielle du pain et du vin en son corps et en son sang, et qu'ils adorent Jésus-Christ présent réellement et invisiblement dans l'Eucharistie. J'ai assisté à leurs cérémonies et à leurs Liturgies, où cette vérité paraît dans un éclat invincible, et les patriarches, archevêques et évêques, les prêtres, les gentilshommes et les particuliers, et même les papas et les peuples à la campagne me l'ont certifiée avec exécration contre ceux qui leur imputaient une autre croyance, les traitant de calomniateurs et d'hérétiques.

« Il n'est pas même un homme du clergé qui osât faire paraître un sentiment contraire, quand il l'aurait. Et lorsque j'ai demandé des attestations aux patriarches grecs, il m'ont dit que les anciens Pères de leurs églises, les conférences par lettres du patriarche Jérémie avec des luthériens d'Allemagne, les synodes tenus contre une prétendue profession de foi de Cyrille Lucar, la confession orthodoxe de l'Église d'Orient, le livre d'Agapius et plusieurs autres traités faits du

temps de Cyrille Lucar, étaient autant de preuves incontestables de cette vérité, et que l'imagination contraire d'un particulier, destituée de tout fondement, ne les engageait pas d'assembler un synode pour le désabuser. Il n'ont pas laissé de me fournir plusieurs pièces de conséquence, et entre autres une profession de foi sur les points dont ils diffèrent des Latins, donnée par un de leurs docteurs, et enregistrée dans le livre de la grande église de Constantinople, dont j'ai fait certifier la copie par le patriarche et plusieurs prélats et officiers (1). J'ai même obtenu des attestations du patriarche général des Arméniens et de celui de Constantinople (2). J'en ai eu des principales villes de l'Archipel. J'y ai ajouté le témoignage de la plupart des ambassadeurs et représentants qui sont en cette Porte. Celui d'Angleterre et son ministre m'ont avoué expressément que les Grecs croyaient la présence réelle et le changement des substances, mais qu'ils ne pouvaient à présent le témoigner par écrit. Le résident des États m'a confessé que c'était lui-même qui avait apporté de Hollande la confession orthodoxe, où elle avait été imprimée. Les personnes les plus considérables du pays après ces messieurs n'ont pas hésité de servir de témoins.

« Et enfin le patriarche Dionysius, avec trois autres qui l'ont précédé dans la même dignité, et celui d'Alexandrie et trente-six métropolites, se sont assemblés, et ont déterminé un acte synodal, qui est dans le livre de la grande église, où le point de l'Eucharistie et plusieurs autres étant expliqués, ils font voir clairement quelle est leur foi.

« Le patriarche m'en a envoyé un original en bonne forme par trois métropolites et son référendaire, avec prières très-instantes et fort soumises de le faire passer entre les mains de votre majesté; la priant très-humblement de vouloir qu'il soit mis en dépôt dans sa bibliothèque, ou en tel autre endroit qu'il lui plaira d'ordonner, afin que les calomniateurs qui les persécutent, en leur imputant de ne pas croire la présence réelle et le changement des substances, et le devoir de l'adoration à Jésus-Christ présent réellement dans l'Eucharistie, y lisent leur condamnation.

« Ceux qui m'ont porté ces paroles, ayant eu grand entretien avec moi, je prends encore la liberté d'en faire tenir une relation à votre majesté.

« Elle trouvera encore avec ces pièces une attestation du patriarche grec d'Antioche, et une de celui des Cophtes, qui est celui des Abyssins. Et elle jugera mieux que personne qu'on ne peut, sans une opiniâtreté inexcusable, s'élever contre un si grand nombre d'autorités, lesquelles étant d'elles-mêmes très-fortes, deviendront invincibles lorsqu'elles se trouveront sous la protection de votre majesté, et qu'elle s'en servira pour la gloire de l'Église. Vous en êtes, sire, le fils aîné. Ainsi sa défense regardant particulièrement votre majesté, me servira d'excuse si j'interromps ses grandes occupations, et de moyen pour lui prouver le zèle et le profond respect avec lequel je suis, sire, de votre majesté le très-humble, très-obéissant et très-fidèle serviteur et sujet,

« OLIER DE NOINTEL.

« A Péra lès Constantinople, le ..... juillet 1672. »

(1) Elle est imprimée dans la *Réponse générale* (part. I^re^ de notre 1^er^ vol.).

(2) C'est-à-dire du patriarche arménien de Constantinople. Voyez la *Réponse générale*, vol. 1.

CHAPITRE VII.

Union de l'église grecque avec l'Église romaine sur l'Eucharistie, prouvée par l'attestation des églises de Mingrélie, de Géorgie et de la Colchide.

Nous avons remarqué dans le premier tome de *la Perpétuité* (l. 2, c. 2), en faisant le dénombrement des provinces soumises au patriarcat de Constantinople, que la Mingrélie en faisait partie, et que les Géorgiens, qui avaient un patriarche particulier et indépendant, suivaient néanmoins la doctrine et la discipline de l'église grecque. Il était difficile de le prouver autrement que par le témoignage des historiens, qui en parlent de la sorte. Et le peu de commerce que l'on a dans ces pays si écartés était tout lieu d'en espérer des attestations particulières. Néanmoins les soins de M. l'ambassadeur de Constantinople ont surmonté cet obstacle, et on en a reçu depuis peu deux, écrites en caractères géorgiens et en langue géorgienne : l'une de l'archevêque de Mingrélie, qui s'appelle catholique; l'autre d'un évêque de ces quartiers-là. Comme elles ne contenaient l'une et l'autre que la même chose, le traducteur les a jointes dans sa traduction. Si M. Claude faisait difficulté d'y ajouter foi sur ce que c'est un missionnaire italien, il peut avoir recours à l'original, et chercher quelqu'un qui entende et qui lise la langue géorgienne.

ATTESTATION DES ÉGLISES DE MINGRÉLIE, COLCHIDE, GÉORGIE.

Explication des évêques du Levant, de la Colchide, Géorgie, Mingrélie, Goriesse, et autres nations orientales, qui vivent dans la religion chrétienne, contenant les sentiments de ces nations sur le sacrement de l'Eucharistie et d'autres articles de foi.

« Ils tiennent premièrement que du temps de Moïse on immolait seulement des bœufs et des brebis, et qu'on n'offrait à Dieu que des sacrifices et des holocaustes de bêtes; mais que depuis l'Incarnation et l'avénement de Jésus-Christ on n'offre plus le sang des boucs et des veaux, mais le sang de Jésus-Christ sous l'espèce du pain et du vin, et que tous les jours, à la messe, les prêtres sacrifient dans le sacrement de l'Eucharistie le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Que celui-là est infidèle, anathème et indigne du nom de chrétien, qui ne croit pas que dans le sacrement de l'Eucharistie la substance du pain et du vin ne demeure plus, à cause des paroles prononcées par le prêtre; qu'il faut croire qu'a-

près la consécration du prêtre la substance du pain et du vin est transsubstantiée au vrai corps et au sang de Jésus-Christ, né de la Vierge Marie, qui a souffert, a été crucifié et est ressuscité. Que ce sacrement a été institué par Jésus-Christ en la cène du Seigneur, dans la grande semaine, étant à table avec ses disciples. Que Jésus-Christ a dit et qu'il est de foi que quiconque mange ce pain vivra éternellement; et au contraire que quiconque ne mange pas cette chair, mourra, et n'est pas digne de Jésus-Christ.

« Ils déclarent de plus que non seulement les prêtres et les prélats, mais tous les primats, tant réguliers que séculiers de la région orientale des nations de la Géorgie, Mingrélie et autres, qui sont chrétiens de vie et de mœurs, croient sincèrement et fermement tout ce que doivent croire tous bons et parfaits chrétiens sur le sacrement de l'Eucharistie; savoir que la substance du pain est détruite après la consécration du prêtre, et qu'elle est transsubstantiée au vrai corps et au sang de Jésus-Christ, et que les prêtres l'offrent lui-même pour les vivants et pour les morts, célébrant tous les jours des messes en faveur des défunts. Ils ont aussi une grande vénération pour ce corps et ce sang; et dans la célébration de la messe, ils l'adorent et le révèrent avec une grande dévotion.

« Ils rendent grand honneur aux reliques des saints, et ont soin de les placer avec beaucoup de respect aux lieux honorables de leurs églises. Dans leurs afflictions et dans leurs maux, ils invoquent sans cesse le secours de la bienheureuse Vierge Marie, de S. Pierre et de S. Paul, et de tous les apôtres; de S. Michel, archange, et particulièrement de S. George, leur patron. Dans leurs maladies ils ont beaucoup de confiance aux saints qu'ils invoquent, à l'assistance desquels ils ont immédiatement recours en leur offrant des présents, comme des cierges et autres choses. Ils leur brûlent de l'encens, et leur font des vœux et des promesses pour en obtenir leur guérison. Outre l'adoration et la vénération qu'ils ont pour les saints, ils observent dans l'année des jeûnes à leur honneur, car ils jeûnent à l'honneur des apôtres S. Pierre et S. Paul, et en celui de la bienheureuse Vierge Marie, quinze jours avant la fête de son assomption.

« Ils ont tous les ans quatre jeûnes : le grand, qui est le carême; celui de S. Pierre et S. Paul; celui de l'Assomption de la sainte Vierge, et le dernier au temps de l'Avent de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Celui-ci est de quarante jours, et ils s'acquittent de tous avec beaucoup de rigueur. Ils observent ces quatre jeûnes, parce qu'ils les reconnaissent établis par les quatre patriarches de Constantinople, d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem; et tout ce qui vient d'eux, ils le suivent ponctuellement.

« *Donné à Mingrélie dans la région de la Colchide en Orient, l'an* 1672 *au mois de décembre.*

« Ce qui est dit ci-dessus fait voir ce que contiennent véritablement et constamment les attestations écrites en caractères géorgiens, qui ont été très-fidèlement traduites, et justement expliquées par moi Joseph-Marie Zampio, clerc régulier, missionnaire, et je jure que cela est la vérité. »

Voici ce que M. de Nointel a fait écrire au bas des attestations géorgiennes.

Au bas de la première :

« Nous Charles François Olier de Nointel, conseiller du roi en ses conseils, en sa cour de parlement de Paris, et ambassadeur pour sa majesté très-chrétienne à la Porte ottomane, certifions à tous qu'il appartiendra que le P. Zampio, théatin, résidant en Mingrélie, nous a envoyé l'attestation qui est de l'autre part; nous assurant que, pour satisfaire à nos requisitions, le chef des évêques de cette province, surnommé le Catholique, l'ayant composée et écrite en caractères géorgiens, l'avait aussi authentiquée de son paraphe, représenté par une main tenant une croix, dans lequel se trouve écrit, Hilarion, qui est son nom. C'est ce que nous confirmons par notre signature, le sceau de nos armes et le contre-seing de notre premier secrétaire.

« *Donné à notre palais sur le canal de la Mer-Noire, le ... septemb.* 1673.

« Olier de Nointel, ambassadeur pour sa majesté très-chrétienne à la Porte ottomane.

« Par mon dit seigneur, le Picard. »

Et au bas de la seconde :

« Nous Charles François Olier de Nointel, conseiller du roi en ses conseils, en sa cour de parlement de Paris, et ambassadeur pour sa majesté très-chrétienne à la Porte ottomane, certifions à tous qu'il appartiendra, que le P. Zampio, théatin, résidant en Mingrélie, nous a envoyé l'attestation qui est de l'autre part; nous assurant que pour satisfaire à nos requisitions, l'un des évêques de cette province l'ayant composée et écrite en caractères géorgiens, l'avait aussi authentiquée de son paraphe. C'est ce que nous confirmons par notre signature, le sceau de nos armes, et le contre-seing de notre premier secrétaire.

« *Donné à notre palais sur le canal de la Mer-Noire, le.... septemb.* 1673.

« Olier de Nointel, ambassadeur pour sa majesté très-chrétienne à la Porte ottomane.

« Par mon dit seigneur, le Picard. »

CHAPITRE VIII.

Union de l'église grecque avec l'Église romaine sur l'Eucharistie, prouvée par les attestations du vicaire apostolique, des résidents de plusieurs états, et de la communauté des Pérotes. Lettre de N. de Nointel, ambassadeur de sa majesté très-chrétienne.

Comme il n'est nullement croyable que des personnes qui sont dans de grands emplois publics veuillent renoncer à leur honneur et à leur conscience, pour attester publiquement une fausseté dont il serait aisé de les convaincre, M. de Nointel a jugé avec raison que le témoignage des résidents de divers

états, et autres personnes considérables qui sont à Constantinople, quoique catholiques, serait de grand poids à l'égard de tous les gens de bons sens, puisque leur qualité les mettant à couvert du soupçon de pouvoir manquer de sincérité dans une affaire de cette nature, et étant parfaitement informés du fait dont il s'agit, par le séjour qu'ils font à Constantinople, ils ont tout ce que l'on peut justement demander en des témoins. C'est pourquoi il n'a pas négligé de tirer d'eux des attestations authentiques, que nous insérerons dans ce chapitre.

Attestations de M. Ridolphi, vicaire apostolique, résidant à Constantinople.

« F. Andreas Ridolphi, Dei dono et Apostolicæ Sedis gratiâ, episcopus Calaminæ, vicarius apostolicus, et suffraganeus patriarchalis Constantinopoli.

« Annosâ consuetudine à nobis cum Græcis habitâ, magnâve curâ et solertiâ quid eorum Ecclesia credat perquisitione consideratâ, sinceram *martyriam* universis et singulis præstamus, ipsam ea omnia credere quæ ab aliquibus heterodoxis livido ore in controversiam revocantur. Primò vivum corpus Vindicis nostræ salutis in cruce suffixum, quodque post analypsim ad cœlum sedet ad dexteram Patris, modo invisibili, verè et realiter esse præsens in Eucharistiâ, affirmare. Secundò, panem et vinum, peractâ à leiturgo consecratione, transmutari à propriâ substantiâ in veram substantiam Christi, ità ut solùm accidentia et species exteriores panis et vini remaneant, edocere. Tertiò, Eucharistiam esse holocaustum, cùm pro omnibus viventibus, tùm pro defunctis ordinatum ab auctore sacramentorum, nobisque ab apostolis traditum, tenere. Quartò, in Eucharistiâ corpus Christi integrum manducari, impassibiliter sumi, offerri, et latriæ adoratione venerari, astruere. Quintò, Ecclesiam habere facultatem indicendi jejunia et abstinentiam à cibis, credere. Sextò, Christi sectatores Deiparam Virginem exorantes, sanctosve qui in cœlo existunt precibus ferientes, absque minimâ Redemptoris offensâ id præstare, contendere. Septimò, sanctos honore illis debito prosequendos ac celebrandos, eorumve exuvias, lipsana et reliquias in veneratione habendas, profiteri. Octavò, divorum imagines relativè reverendas esse, sentire. Nonò, episcopos divinâ ordinatione, cæteris sacerdotibus inferioris hierarchiæ præcellere, hosque ab ipsis antistibus solùm ordinari, prædicare. Decimò, episcopatum in Ecclesiâ Christi esse necessarium, pro aris et focis defendere. Undecimò, Ecclesiam catholicam, idque ad ultimam seculi conflagrationem, semper visibilem fore et infallibilem, asseverare. Duodecimò, septem esse sacramenta. Decimò tertiò et ultimò, libros Tobiæ, Judith, Sapientiæ, Ecclesiastici, Baruch, Machabæorum, esse partes sacræ paginæ, toto annuere capite.

« In quorum fidem manu propriâ subscripsimus, et sigillum nostrum apposuimus.

« Datum Galatæ apud Sanctum Franciscum nostræ residentiæ, calendis augusti anno Domini millesimo sexcentesimo septuagesimo primo.

« Andreas Ridolphi, *episcopus Calaminæ.* »

Attestation de M. Casimir Visochi, résident de Pologne à la Porte.

« Nos Franciscus Casimirus de Visochâ Visochi, eques sanctissimi sepulcri Hierosolymitani, pincerna Socachoviensis, secretarius aulicus, et ablegatus sacræ regiæ majestatis Poloniarum et reipublicæ ad Portam ottomanam.

« Cùm per experientiam, et colloquia sæpiùs habita cum primatibus et prælatis Ecclesiæ Græcæ, aliisque, tam in Poloniâ, in cujus permultis ditionibus fovetur ac protegitur ritus Græcus, quàm etiam in his partibus, ubi jam à longo tempore commoramur, fide dignis hominibus certissimâ notitiâ sciamus, quid Græci de religione christianâ unà cum Latinis teneant, quidve non teneant; facimus plenam et indubitatam fidem quibuscumque quorum interest christianis aut catholicis Romanis, Calvinianis, aut Lutheranis, Ecclesiam Græcam quæ sequuntur supra Eucharistiam et alia capita unà cum Romanâ firmiter credere, nempe:

« Primò, vivum corpus Jesu Christi crucifixi qui in cœlum ascendit, quique ad dexteram Patris sedet, realiter in Eucharistiâ invisibiliter adesse. Secundò, panem et vinum consecratoriis à sacerdote verbis ore prolatis, ex propriâ suâ substantiâ in veram et propriam Jesu Christi substantiam, ita esse commutata, ut nihil ampliùs remaneat præter accidentia et species exteriores panis et vini. Tertiò, Eucharistiam esse holocaustum pro vivis et mortuis à Christo institutum, et per traditionem ab apostolis transmissum. Quartò, Jesu Christi corpus totum in Eucharistiâ impassibiliter sumi ab eo qui illud recipit, sacrificio incruento offerri, atque supra omnia ut Deum adorari. Quintò, Ecclesiam habere auctoritatem statuendi jejunia, cibosque quosdam prohibendi. Sextò, Christianos qui suis precibus, DeiparæVirginis, sanctorumque qui beatas sedes incolunt, auxilium implorant, debitum Jesu Christo Servatori honorem nihil imminuere. Septimò, sanctos honorari et celebrari debere. Octavò, honorem relativum eorum imaginibus aut reliquiis deberi. Nonò, episcopos superiores esse sacerdotibus qui ab ipsis episcopis solum characterem sacerdotalem recipiunt. Decimò, episcopatum in Christi Ecclesiâ esse necessarium. Undecimò, Ecclesiam catholicam esse, semperque futuram visibilem et infallibilem. Duodecimò, esse septem sacramenta. Denique libros Tobiæ, Judith, Sapientiæ, Ecclesiastici, Baruch et Machabæorum, esse partes Scripturæ sacræ.

« In fidem quorum hùic testimonio subscribere voluimus, et apponi curavimus nostrum sigillum et contra signum nostri primi secretarii.

« Datum Constantinopoli die septimâ septembris, anno Domini millesimo sexcentesimo septuagesimo primo.

« Franciscus Casimirus Visochi, ablegatus.

« Ex mandato præfati illustrissimi domini,

« Franciscus de Vart, secretarius. »

Attestation de M. Quirino, résident de la république de Venise à la Porte.

« Noi Giacomo Quirino, cavabliere, per la serenissima republica di Venezia bailo alla Porta ottomana, essendo di nostro ordine il dragomano Grillo andato da Dionysio presentemente patriarca di Constantinopoli, da Methodio uno de' suoi predecessori, e da molti altri metropoliti Græci, per informarsi s'habbino alcuna opposizione alli sequenti tredeci articoli, ci riporto, che essi, senza alcuna difficoltà e francamente risposero, che confermano et tengono per indubitati, e di fede, i medesimi articoli; indi noi assicurati di questa verità, facciamo ampla e indubitata fede a qualsivoglia christiano, tanto cattolico romano, che di qualsisia setta o religione, come la chiesa græca crede.

« 1° Che il corpo vivo di Giesu Christo crocifisso, che salì al cielo, e che siede alla destra del Padre, è veramente presente nell' Eucharistia invisibile. 2° Che il pane ed il vino doppo la consecrazione, sono commutati dalla propria sostanza loro, nella vera e propria sostanza di Giesu Christo; di modo che restano solamente gli accidenti, e le specie esteriori del pane e del vino. 3° Che l'Eucharistia è olocausto per i vivi e per i morti, ordinato da Giesu Christo, e datoci per tradizione dalli apostoli. 4° Che il corpo di Giesu Christo nell' Eucharistia tutto si mangia impassibilmente da chi lo riceve, s'offerisce senza uccidere, e come Dio sommamente s'adora. 5° Che al Chiesa ha autorità d'ordinare digiuni, e proibire alcuni cibi. 6° Che li christiani i quali pregano la Vergine Maria e i santi non diminuiscono l'honore dovuto a Giesu Christo. 7° Che si devi honorare i sancti e celebrare la lor festa. 8° Che i vescovi per ordinazione divina non solo soprastanna a gli altri sacerdoti, ma soli conferiscono loro il carattere sacerdotale. 9° Che l'episcopato sia necessario nella Chiesa di Christo. 10° Che la Chiesa cattolica è et sarà sempre visibile et infallibile. 11° Che i sacramenti sono sette. 12° Che gli libri di Tobia, Giudith, Sapienza, Ecclesiastico, Baruch e Maccabei sono parte della sacra Scrittura.

« In fede di che abbiamo sottoscritto la presente di nostra propria mano, e munita con il nostro sigillo.

« Data in Pera di Constantinopoli il 5 gennaro 1672.

« Giacomo Quirini, *can. bailo.*

« *Locus sigilli.*

Bernardo Nicolazi, *secretario.* »

Attestation de M. Fieschi, résident de la république de Gênes à la Porte.

« Noi Sinibaldo Fieschi, residente per la serenissima republica di Genova appresso la Porta ottomana, per l'esperienza che abbiamo di molti anni in queste parti, e per la pratica e conversazione da noi avuta con primati della chiesa græca, patriarchi, metropoliti, ed altri; facciamo piena et indubitata fede dinanzi a qualsivoglia christiano, o cattolico romano, o calvinista, o luterano, qualmente la chiesa Græca crede.

« 1° Che il corpo vivo di Giesu Christo crocifisso, che salì al cielo, e che siede alla destra del Padre, è realmente presente nell' Eucharistia, invisibile. 2° Che il pane ed il vino, fatta dal sacerdote la consecrazione, sono commutati dalla propria sostanza loro, in vera e propria sostanza di Giesu Christo, di modo che restano solamente li accidenti, le specie esteriori del pane e del vino. 3° Che l'Eucharistia è olocausto per i vivi, e per i morti, ordinato da Giesu Christo, e datoci per tradizione dagli apostoli. 4° Che il corpo di Giesu Christo, nell' Eucharistia tutto si assume impassibilmente, da chi lo riceve, s'offerisce senza uccidere, e come Dio sommamente s'adora. 5° Che la Chiesa ha autorità d'ordinare digiuni, e proibire alcuni cibi. 6° Che gli Christiani che pregano la Vergine Deipara, e gli santi quali sono nel cielo, non diminuiscono l'onore dovuto a Giesu Christo. 7° Che si deve honorare gli santi, e celebrare la lor festa. 8° Che relativamente dobbiamo riverire l'imagini de' Santi. 9° Che gli vescovi per ordinazione divina soprastanno a gli altri sacerdoti, e da loro si fanno degni della grazia. 10° Che l'episcopato sia necessario nella Chiesa di Christo. 11° Che la Chiesa catholica sarà sempre visibile e infallibile. 12° Che sono sette sacramenti. 13° Che gli libri di Tobia, Giudith, Sapienza, Ecclesiastico, Baruch e de' Maccabei, sono parte della Scrittura.

« In fede di che abbiamo sottoscritto, e fatto apponer il nostro sigillo e contrasegno del nostro primo secretario.

« Data in Galata di Constantinopoli, nel palazzo della nostra solita abitazione, li 13 agosto 1671.

« *Locus sigilli.*

« Sinibaldo Fieschi, *del ordine del prefato illustrissimo, Michel' Ang°, del nostro secretario.*

Attestation des ambassadeurs de la république de Raguse à la Porte.

« Noi Marino Bernardo di Caboga, et Giorgio secondo Bucchia, ambasciatori alla Porta ottomana per l'illustrissima et eccellentissima republica di Ragusi, avendo piena notizia per pratica, et informazione da molti predecessori nostri, e per un comercio continuo con li sudditi dell' imperio ottomano, e con li principali delle sette christiane, che si professano, e particolarmente della Greca dichiaramo a tutti quanti che falsamente le vien imputato d'esser inviluppata in molti punti nelle heresi di Calvino, e per rintuzzar questa calunnia facciamo indubitata fede che questa Chiesa crede come noi catholici.

« 1° Che il medesimo corpo vivo di Giesu Christo crocefisso che salì al cielo, e che siede alla destra del Padre, è veramente presente nell' Eucharistia invisibile. 2° Che il pane ed il vino, fatta la consecrazione,

sono veramente mutati dalla propria sostanza loro, alla sostanza del corpo e sangue di Giesu Christo, di maniera che non restano più che le specie et le apparenze del pane e del vino. 3° Che il corpo di Giesu Christo nell' Eucharistia si mangia tutto impassibilmente da chi lo riceve, sia bono o sia cattivo, e che come Dio sommamente s'adora. 4° Che l'Eucharistia è un vero sacrifizio ordinato da Giesu Christo, e datoci per tradizione dagli apostoli. 5° Che la Chiesa ha autorità di ordinare delli digiuni, e proibire certi cibi. 6° Che la Vergine e li santi che sono nel cielo debbano esser invocati, e ch' invocandogli non diminuisce l'onor dovuto a Giesu Christo. 7° Che dobbiamo onorare li santi e le loro reliquie. 8° Che relativamente debbiamo onorare le loro imagini. 9° Che sono sette sacramenti della Chiesa. 10° Che gli vescovi per instituzione divina soprastanno a gli sacerdoti, e che da loro si fanno degni della grazia. 11° Che l'episcopato è necessario nella Chiesa. 12° Che la Chiesa sarà sempre visibile e infallibile. 13° Che li libri di Tobia, Giudith, Sapienza, del' Ecclesiastico, Baruch e Maccabei sono parte della Scrittura sacra.

« In fede di che noi autentichiamo et attestiamo questa vera dichiarazione col nostro proprio pugno, e la sigilliamo col nostro proprio sigillo.

« Data in Andrinopoli li 14 ottobre 1671.

« *Locus sigilli.*

« Marino Bernardo di Caboga, Giorgio secondo Bucchia, *ambasciatori.* »

Attestation de la communauté des Pérotes.

« Noi che componiamo la communità di Pera, essendo informati qualmente certi eretici vogliono metter in dubbio la fede della chiesa Greca, intorno alla reale presenza di Giesu Christo nel santissimo sacramento dell' Eucharistia, la transsustanziazione del pane e del vino nel suo sangue, l'adorazione che gli è dovuta, l'invocazione de' santi, e gli sette sacramenti, abbiamo stimato che sarebbe necessario per sodisfar al richiedere dell' illustrissimo et eccellentissimo signore Carlo Francesco Olier, marchese di Nointel, ambasciatore di sua Maestà christianissima alla Porta ottomana, di dichiarar e palesar quel ch'intorno a questa materia è di nostro conoscimento.

« Per il che senza ingerirci di parlare da theologi, ma per esplicare solamente quel che sappiamo di quelli articoli di fede, che sono della dottrina famigliare, attestiamo e certificamo a tutti quanti che toccherà christiani, ovvero cattolici romani, calviniani, o luterani, come i Greci, se ben separati dalla Chiesa romana, nulladimeno credono fermamente com'essa gli infra specificati articoli. 1° Che Giesu Christo è realmente, se ben invisibilmente, presente nel santissimo sacramento dell' Eucharistia. 2° Che il pane ed il vino, doppo la consecrazione, sono cambiati dalla propria loro sostanza, nella vera e propria sostanza del corpo e sangue di Giesu Christo, di modo che restano solamente gli accidenti e le specie esteriori del pane e del vino. 3° Che indispensabilmente siamo obbligati d'adorare Giesu Christo in questo sacrosanto misterio. 4° Che l'invocazione de' santi è legittima. In somma che nella Chiesa sono sette sacramenti.

« Ecco quanto sappiamo certissimamente intorno alla conformità della fede greca colla romana toccante gli soprascritti articoli, si per l'abito continuo, e la prattica ordinaria che abbiamo con gli detti Greci separati della Chiesa di Roma, come per gli colloqui da noi spesse volte avuti colli primati e prelati della Chiesa sopra accennata. Sono ancor' alcune delle nostre mogli, lequali essendo rimase nel rito greco adorano Giesu Christo, nel santissimo sacramento della Eucharistia, e non fanno difficoltà nessuna di sentire la messa celebrata secondo il rito romano.

« Noi parimente incontrandonci in villa, senza scrupolo veruno, assistiamo alle liturgie greche, ed adoriamo nelle loro Chiese Christo realmente sotto le specie del pane e del vino. Facciamo fede di più, che l'abbiamo visto portar dalli papassi loro a' nostri amici greci ammalati per viatico, e riceverlo da loro con somma venerazione e riverenza, e che giornalmente si vedono li Greci invocar la Vergine madre di Dio, e gli Santi, e che leggendo gli loro catechismi si ritrova la loro dottrina conforme a tutte queste verità sopra accennate, le quali i Greci insegnano tutte, com'anche che sono sette sacramenti, di modo ch'essendo testi oculari, se ben amici siamo di quelli che sono accusati di contraria opinione, crediamo nulladimeno che il nostro testimonio sarà irreprehensibile, poichè ha per fondamento la verità; dalle quali soprascritte ragioni spinti e mossi non facciamo difficoltà o scrupolo veruno, di dare sottoscrivere questa præsente dichiarazione fatta in Pera di Constantinopoli al secondo di novembre 1671.

« Georgio Draperiis, *priore della communità di Pera, affermo quanto di sopra.* — Domenico Perone, *sottopriore della communità, affermo quanto di sopra.* — Francesco Testa, *consigliere, affermo quanto di sopra.* —Antonio Perone, *consigliere, affermo*, etc. — Antonio Grillo, *affermo quanto di sopra.* — Nigoroso di Negri, *consigliere*, etc. —Jo. Abram, *fontana l'affermo.*—Tommaso Navone, *consigliere*, etc. Antonio di Negri, *l'affermo.* — Ffancesco Dane, *consigliere*, etc. — Lorenzo Summa, *l'affermo.* — Tommaso Gerachi, *consigliere*, etc. — Pasqua Navone, *affermo* ut supra. —Giuseppe d'Andrea, *consigliere*, etc. —Giov. Battista Fornetti, *affermo* ut supra. — Francesco di Negri, *consigliere*, etc. — Jo. Christophoro Tarsia, *affermo di sopra.* — Bernardo Baroni, *consigliere*, etc. — Pietro Cuper, *affermo di sopra.* »

Extrait d'une lettre de M. l'ambassadeur.

Ce 15 novembre 1671.

« L'opiniâtreté dans laquelle le ministre Claude s'est engagé mal à propos, me faisant appréhender qu'il ne veuille pas se rendre à toutes ces preuves, je ne néglige aucune de celles que je crois capables de

le convaincre. Ainsi, comme la dispute roule sur un fait, et qu'on a coutume d'éclaircir ces sortes de contestations par des informations dont les témoins sont d'autant plus croyables que leur intégrité et leur qualité les élève davantage et les met au dessus de tout soupçon, j'ai cru que les dépositions de messieurs les représentants qui sont ici ou à la Porte méritent une croyance entière. Vous verrez ce qu'en dit M. l'internonce de Pologne. Le résident de Gênes, de la maison de Fieschi, est le second témoin. Il est considérable par lui-même et par sa naissance, pouvant compter dans sa famille des papes, des cardinaux et des évêques en grand nombre. Les ambassadeurs de Raguse, dont la république est tributaire de sa hautesse, pourraient seuls retrancher toute difficulté, par la raison du grand commerce qu'ils ont dans cet empire. Vous lirez avec plaisir la manière dont ils s'en expliquent, en attendant que je vous fasse tenir une attestation du nouvel ambassadeur de Venise, le défunt ayant été prévenu de la mort lorsqu'il m'en voulait donner une. J'en attends aussi de la part de M. le résident d'Allemagne : et si M. l'ambassadeur d'Angleterre, qui est convenu de la vérité de la croyance des Grecs, comme je vous l'ai mandé, me tient la parole qu'il m'a donnée, vous recevrez la déclaration qu'il m'en donnera.

« Voilà, ce me semble, des pièces bien authentiques. Mais en voici encore d'autres qui sont bien précises. Il y a ici un vicaire, patriarche latin, nommé M. Ridolphi, qui y fait sa résidence depuis quelques années. C'est un homme éclairé, qui s'est instruit à fond de la doctrine des Grecs pour écrire contre eux, et qui a déclaré nettement ce qu'il sait des articles qu'on lui a donnés de ma part. J'ai joint à toutes ces preuves une information de dix-neuf témoins, qui sont sujets du grand-seigneur. Ils descendent d'anciennes familles, et sont nommés *les Pérotes*, comme étant les principaux de Galata et de Péra. Leurs ancêtres ont obtenu une capitulation particulière pour eux du sultan qui prit Constantinople. Enfin la continuelle habitude qu'ils ont dans le pays, leurs alliances avec les Grecs séparés de l'Église romaine, et la qualité d'un d'entre eux de premier drogman d'Angleterre, rendent leur témoignage irréprochable. »

CHAPITRE IX.

Union de l'église grecque avec l'Église romaine sur l'Eucharistie, prouvée par le peu de difficulté que les Grecs font de communiquer avec les catholiques romains, en même temps qu'ils excluent absolument les calvinistes.

Cette uniformité de sentiments sur l'Eucharistie et sur la plupart des autres points fait une telle impression sur l'esprit et des catholiques romains et des Grecs, qu'elle efface quelquefois la mémoire des différends qui sont entre ces églises, et les porte à recevoir les sacrements les uns des autres, comme on le pourra voir par les extraits des lettres de M. l'ambassadeur de sa majesté, que nous produirons dans ce chapitre.

Extrait d'une relation de M. l'ambassadeur, sur le sieur Tarsia.

« Le témoignage du sieur Tarsia mérite d'être distingué des autres avec lesquels il a signé (1), puisqu'il a joint à ses bonnes qualités-là la patience dans les tourments, dont il a été bourrelé jusqu'au moment de rendre l'âme. On l'a attaché sur une croix de fer; on lui a retourné les pieds par derrière jusqu'à la tête ; on lui a fait boire d'une certaine eau. Toutes ces cruautés exercées à trois diverses fois, et durant longtemps, étaient pour l'obliger de découvrir la personne qui était ici de la part des Vénitiens, s'il avait de l'argent, et qui étaient les espions qui leur donnaient les avis. Il a souffert toutes ces tortures sans rien déclarer. Et l'on peut juger de leur violence, puisqu'ayant été exercées en l'année 1646, il en souffre encore à présent. Non seulement sa constance, son âge avancé et sa probité le rendent digne de foi, mais encore sa propre expérience de quelques-uns des articles en question. C'est pourquoi il m'en a donné une attestation particulière, qui prouve que les Grecs administrent le viatique aux mourants après qu'ils se sont confessés ; qu'ils prient Dieu pour le repos de leurs âmes, qu'ils les enterrent en terre sainte, et qu'ils ne font pas de difficulté de rendre les Latins participants de tous ces avantages.

« Vous y verrez aussi le sentiment qu'en ont les prêtres latins mêmes. Le chapelain de Raguse n'ayant pas voulu de nouveau administrer le Saint-Sacrement au malade qui était le fils de Tarsia, vous verrez qu'il est enterré dans l'église grecque de S. Dimitre d'Andrinople; et vous apprendrez, par une relation que je vous envoie d'un voyage que j'ai fait dans quelques paroisses et monastères des Grecs en Asie, et dans les îles des Princes, que dans l'une de celles-là, Edouard Barton, ambassadeur d'Angleterre, est enterré ; mais qu'il est hors de l'église et de l'enclos de l'abbaye proche la porte, et que le cimetière est d'un autre côté. »

Attestation du sieur Tarsia sur la mort de son fils, communié par les Grecs, et enterré dans leur église.

« Io infra scritto attesto come il quondam sig. Leonardo Tarsia mentre per interprete si trovava in Andrinopoli appresso V. eccellentissimo Ballarino, cancelliere grande della serenissima republica de Venezia, è stato ferito dalla peste, che in quel tempo faceva gran strage in quella città, et che doppo frette giorni avendo reso l'anima sua a Dio, il suo corpo è stato con pompa accompagnato dalli orti delli rappresentanti, et da tutti gli Greci principali d'Andrinopoli insino alla chiesa greca di San-Dimitri, dentro la quale è stato sotterrato vicino l'altare maggiore, e fatte dalli religiosi greci l'essequie le solite funerali

(1) C'est qu'il a signé l'attestation des Pérotes, comme on a vu ci-dessus.

preghiere per l'anima del defonto, coll'appendere al di sopra della sua sepoltura una lampada d'argento la quale sempre è accesa per la commemorazione dell' anima sua, e col ponere sopra il suo tumulo una gran pietra con lettere latine e greche in honore della sua virtù, nascità e condizione.

« Io infra scritto attesto anco che per non aver l'eccellentissimo Bellarino, capellano, il sopra acennato sig. Leonardo Tarsia essendosi confessato a un papasso greco ricevuta da lui l'assoluzione, et il sacro viatico portatogli dal sopradetto papasso, il quale subito che fu entrato nella casa fece la sacramentale fonzione. Doppo vi è andato all'ammalato il capellano delli serenissimi Ragusei, e non essendo arrivato a tempo, et intenduto esser stata fatta la fonzione da mano del papas greco, gli diede l'ultima assoluzione; dichiarando però il detto sig. Leonardo Tarsia in scritti al detto eccellentissimo cancelliere grande che avant'iddio e il mondo confessava morire vero cattolico et apostolico romano, raccommandando alla sua protezione il vecchio padre e la sua carissima madre. Constantinopoli a dì 12 novembre 1671.

« Jo. Christophoro Tarsia, *padre del sopradetto defonto, affermo* ut supra. »

Extrait d'une lettre de M. l'ambassadeur de Constantinople, sur la mort de Tetera, chef des Cosaques.

Je vous dirai par une espèce de préliminaire, et pour diversifier, que le grand-seigneur ayant accordé son étendard à quelques-uns des Cosaques, au préjudice des capitulations de la Pologne, Dorozenko, qui le reçut, se voyant chef des rebelles, ne songea qu'à se conserver dans ce poste. Ainsi craignant que Tetera, qui lui avait quitté la place pour se retirer dans un monastère en Moldavie, ne l'eût fait par faiblesse, et pour mieux chercher les moyens de se rétablir, il le fit prendre, et l'envoya au grand visir, en l'accusant de trahir les intérêts de sa hautesse, pour établir l'autorité de sa majesté polonaise. Le visir ayant entretenu ce nouveau captif, en fut fort satisfait; il lui donna un logement où il paraissait libre avec ses domestiques; et l'on croit qu'il le conservait pour le substituer à Dorozenko en cas de besoin. Mais ses desseins ont été renversés par sa mort. Comme il vit qu'elle approchait, il fut combattu du désir de rendre publique sa profession de catholique romain, en désavouant la profession grecque qu'il avait fait paraître à l'extérieur jusqu'alors. Mais la crainte que, revenant en santé, cette action ne nuisît à sa fortune, l'obligea de conserver sa qualité de disciple caché de la véritable Église; c'est pourquoi il crut qu'il devait prendre un milieu, qui même a été approuvé par des catholiques romains, évêques et religieux, et par les principaux grecs de l'église; ce fut de se confesser à un franciscain, et professer tous les points de la croyance apostolique et romaine; de déclarer qu'il y voulait mourir, et qu'il renonçait à tous sentiments de rebellion contre son roi : ce qu'il déclara, non seulement à son confesseur, mais encore au résident de Pologne. Mais comme il voulait recevoir le viatique, il l'envoya demander à l'église grecque, et mourut dans sa communion.

« L'on aurait pu fort bien le communier en notre manière, quoiqu'en l'une et en l'autre ce soit le même corps de Jésus-Christ. Et sans doute il était bien temps au moins, au moment de la mort, de quitter tout déguisement. Et il n'y pouvait plus avoir de prétexte pour le continuer. La vérité en cette occasion ne devait point être mise en balance avec des avantages temporels, d'autant plus que Tetera avait fait une donation de cent mille écus aux jésuites de Varsovie, et qu'apparemment il lui restait peu de chose à ménager.

« Vous connaîtrez néanmoins, par cette histoire, que les Grecs tiennent la transsubstantiation et la réalité du corps de Jésus-Christ, puisqu'un particulier qui confesse, dans le cœur, la croyance catholique romaine ne fait pas difficulté, au moment de sa mort, de recevoir cet auguste sacrement, consacré par un grec schismatique, et séparé de notre Église; puisqu'il l'a reçu du consentement des religieux romains et qu'il lui a été apporté avec un respect et une adoration qui n'appartiennent qu'à Dieu. »

Extrait d'une autre relation.

« Les Grecs ne font pas difficulté d'assister à nos messes, quoiqu'ils n'aient point d'empressement pour y venir. Ils envoient même leurs enfants et leurs femmes à confesse à nos religieux, et pour en être instruits. Mais les catholiques, trouvant leurs Liturgies trop longues, n'y vont point, si ce n'est par curiosité. Vous saurez néanmoins qu'à Smyrne les Latins avaient coutume d'aller un certain jour en procession dans l'église des Grecs, ce qui se faisait publiquement avec la croix, les cierges et les prêtres; mais, comme il arriva du désordre, on a cessé cette cérémonie; ce qui n'empêche pas les Grecs de venir dans notre église. La nuit du vendredi-saint ils y viennent en procession, et y font leurs prières. »

CHAPITRE X.

Union de l'église grecque avec l'Église romaine, sur l'Eucharistie, prouvée par une lettre de Nectarius, patriarche de Jérusalem, au patriarche d'Alexandrie, et par le témoignage du même patriarche d'Alexandrie touchant les Moscovites.

La lettre que nous allons produire est toute d'un autre genre que les actes que l'on a insérés jusqu'ici dans ce livre, et elle mérite une réflexion particulière. Elle n'est pas d'un Grec ami des Latins, mais d'un homme qui paraît très-envenimé contre eux. Il est si peu porté à la complaisance pour eux, que l'on voit que, sans sujet, il traite avec les derniers outrages celui qui avait demandé une profession de la foi des Grecs. Et cependant avec toutes ses préventions il ne laisse pas de marquer, aussi fortement qu'on saurait le faire, le consentement des deux églises sur la transsubstantiation et la présence réelle.

Copie de la lettre du bienheureux patriarche de Jérusalem, Nectarius, au bienheureux seigneur Paysius, patriarche d'Alexandrie.

« Nous avons reçu par deux fois des lettres de votre béatitude, dont les unes étaient pour nous recommander de certaines personnes arrivées ici pour la vénération des saints lieux, les autres sur différents sujets contenaient, entre autres choses, quelques articles touchant le frère Lazare de la congrégation des capucins (1), dont le premier est, qu'il demande une confession de foi par écrit de votre sainte main, pour témoigner les sentiments qu'a l'église orientale sur les saints et sacrés mystères. Le second, qu'il doit par cette confession convaincre un luthérien demeurant en France, et qui tourmente les papistes, prétendant que l'église d'Orient n'est point d'accord avec les Latins sur le sujet des sacrements. Le troisième, que ce luthérien a entre les mains une confession de foi originale, à ce qu'il dit, de Cyrille, autrefois patriarche de Constantinople (2). Et il semble que cette confession soit ces articles calvinistes qui ont troublé toute l'Église, et qui sont attribués audit Cyrille, qui pour lors était patriarche œcuménique. Le quatrième, que, comme il dit, les autres patriarches ont pour ce sujet envoyé chacun en France leur confession de foi.

« Commençant donc par le dernier, nous finirons par le premier, allant à rebours avec ceux qui ne savent pas marcher droit.

« Nous répondons donc à ce dernier avec assurance, n'ayant pas plus d'envie de nous délivrer des desseins malicieux et de la langue impudente de ce Lazare (3), que de le convaincre publiquement de mensonge sur ce sujet, afin que votre béatitude puisse connaître clairement les sophismes frauduleux avec lesquels les Latins qui viennent à nous tâchent de nous surprendre. Qu'il dise ce bon homme de Lazare qui sont ces patriarches; en quel temps, en quel lieu et en quelle manière ils ont fait ce qu'il dit; si c'est celui de Constantinople, ou d'Antioche, ou de Jérusalem, en quel temps et en quelle ville; s'ils se sont assemblés tous trois avec leurs synodes, ou si chacun en particulier a écrit et envoyé cette confession; qu'il en montre les originaux ou au moins les copies : mais il ne peut en aucune manière rien montrer de ces choses. Seulement il veut faire passer pour véritables des choses qui n'ont jamais été, et qui ne sont pas même venues dans la pensée des patriarches; et ne pouvant montrer la vérité par des preuves de fait, il tâche de nous tromper par des paroles. Non, divine et sacrée tête; non, vos confrères les patriarches, qui sont dans les mêmes sentiments que vous, n'ont point donné aux Latins des confessions de foi par écrit, le menteur qui avance cette fausseté en dût-il crever. Car si cela était arrivé dans le temps de notre patriarcat, comment l'aurions-nous pu ignorer, puisqu'il me semble que nous faisons quelque figure dans l'église d'Orient? Si cela est arrivé devant notre patriarcat, nous n'avons jamais entendu parler de cette action, ou plutôt de cette fiction; car c'est véritablement une fiction et un jeu plein de dissimulation et d'hypocrisie que tout ce qu'a dit Lazare (1).

« Vous vous êtes donc fort prudemment délivré de ces fourbes en écrivant cette confession si orthodoxe et si bien conçue, en la leur montrant, mais ne la leur donnant point, pour les affliger davantage en rendant leurs fourberies inutiles.

« Et quant à ce qu'on dit que ce luthérien, pour passer du quatrième article au troisième, se sert de la Confession de Cyrille, cela ne nous a point touchés, ni ne nous touchera jamais : premièrement, parce que plusieurs sont en peine si elle est véritablement de Cyrille, ou si c'est l'ouvrage de quelque hérétique qui ait voulu autoriser son hérésie du nom de Cyrille; secondement, quand même Cyrille aurait été dans cette opinion, conformément à laquelle il aurait donné une telle Confession, il ne s'ensuit pas que toute l'église d'Orient ait suivi ses sentiments, puisque quand même d'autres papes et patriarches ont été hérétiques, ils n'ont pas attiré à leurs hérésies toutes les églises qui leur étaient soumises, au contraire ils les ont rejetées et condamnées synodiquement; troisièmement, si quelqu'un a assez d'imprudence pour dire que Cyrille a composé cette Confession au nom de toute l'église d'Orient, et que pour cela on demande si toute l'église d'Orient s'est laissée aller au sentiment de Cyrille; c'est une chose qui paraît fort inutile, après plusieurs apologies manifestes que les Orientaux ont publiées en divers temps depuis la mort de Cyrille, parlant et écrivant pour réfuter la Confession de Cyrille, et donner des preuves de la foi orthodoxe que nous professons, et de notre sentiment sur les saints sept sacrements de l'Église.

« La première pièce est le tome synodique fait en Moldavie sous le duc Jean Basile Boibunda, Parthénius-le-Vieil étant patriarche de Constantinople (2). Car les deux vénérables patriarches Nicéphore d'Alexandrie et Théophane de Jérusalem étant allés en Moldavie, on parla de cette Confession attribuée à Cyrille, et des articles qu'elle contenait, et tous les ayant déclaré hérétiques, et entièrement différents du véritable sentiment de l'église d'Orient, ledit duc Basile ayant un zèle ardent pour l'église orientale, demanda qu'ils fussent rejetés synodiquement, et qu'on prononçât anathème contre ceux qui étaient

(1) Ce capucin avait demandé apparemment cette profession de foi sur les mémoires envoyés en Orient au commencement de cette contestation.

(2) Les Grecs ne demeurent pas d'accord que Cyrille fût auteur de ces articles.

(3) Ce patriarche était-il un des Grecs latinisés de M. Claude?

(1) Il fait allusion au mot δρᾶμα, d'action, qui signifie aussi une pièce de théâtre.

(2) Confession de Cyrille, condamnée synodiquement en Moldavie.

dans ces sentiments, ce qui fut fait, car alors le patriarche de Constantinople, Parthénius, envoya deux deux députés, dont l'un était Porphyre, évêque de Nicée, qui n'ignorait pas les belles-lettres, et Mélèce Syrique, théologien et prédicateur de l'Évangile, pour approuver le livre que les Russes avaient composé de la foi orthodoxe, eux-mêmes l'ayant demandé ; ce fut pour lors que fut fait ce tome synodique. Ces deux patriarches dont nous avons parlé, les députés du patriarche de Constantinople, et plusieurs autres personnes considérables s'étant assemblés, et ayant été porté à Constantinople, il y fut confirmé par tout le sacré synode des archevêques et des clercs et ensuite imprimé par le soin et la libéralité du duc Basile, et envoyé dans toute l'église d'Orient, et tous les Orientaux le reçurent avec respect, comme étant délivrés par son moyen d'un mauvais soupçon (1).

« Mais aussi depuis la publication de ce tome nous avons plusieurs autres personnes qui ont écrit en particulier sur les sacrements, et, pour dire en un mot, qui ont combattu généreusement ces articles hérétiques.

« Le premier est George Corésius, homme très-orthodoxe, attaquant et renversant les hérétiques comme un capitaine fort courageux, qui dans plusieurs endroits de ses ouvrages insère, par manière d'incident, des discours sur les sacrements, selon le le sentiment de l'église orientale. Et outre cela il en a donné en particulier un ouvrage complet, intitulé *Des Sacrements* (2). De tous lesquels le religieux Grégoire, protosyncelle de la grande église, et son véritable disciple, a composé un petit traité particulier des Sacrements, ramassant de la bouche de son maître, comme d'une source, ses sentiments, qu'il a fait imprimer à Venise, et qu'il a ramassés dans un petit livre commode pour celui qui le voudra lire, qui est à la vérité fort court, mais clair et aisé à comprendre, parce qu'il est écrit en langue vulgaire. Ces deux docteurs n'avaient, comme je pense, aucun autre dessein que de montrer que l'église orientale n'a pas des sentiments semblables à ces articles hérétiques, mais qu'elle soutient fortement la foi orthodoxe sur les Sacrements, qu'elle a reçue des Pères de toute antiquité.

« Outre ceux-là, celui dont nous avons parlé un peu auparavant, et qui est mort fort heureusement, Mélèce Syrigus, a composé un grand ouvrage contre les mêmes articles, et pour dire la vérité, plus étendu et plus clair que les autres, les réfutant et renversant mot à mot et selon les expressions et selon le sens, et les détruisant comme une toile d'araignée. Il expose aussi notre piété et nos sentiments orthodoxes sur les saints sacrements. Il confirme ce qu'il dit par des démonstrations très-exactes, qu'il appuie par quantité de témoignages des anciens docteurs de l'Église, et résout en même temps plusieurs contradictions difficiles qui semblent se trouver dans les paroles de ces saints docteurs. Cet ouvrage, ayant été composé si exactement par Mélèce, fut premièrement recherché par des jésuites qui étaient pour lors à Galata, qui l'ayant jugé orthodoxe, promirent de le faire imprimer à leurs dépens, si l'auteur du livre, disaient-ils, voulait en effacer quelques paroles qui déplaisent aux Latins ; car celui-ci reconnaissant seulement sept conciles généraux par un nombre déterminé, ceux-ci voulaient qu'il dît, sans déterminer aucun nombre précis, les saints conciles généraux, afin qu'il parût reconnaître ceux qu'ils ont assemblés en leur particulier, et qu'ils ont intitulés conciles généraux. Mais ce prédicateur des véritables sentiments de l'église d'Orient, et ennemi de tous les hérétiques, n'y voulut consentir en aucune manière, estimant qu'il valait mieux ne donner pas la moindre occasion de calomnier à ceux qui sont prêts à en inventer, que de faire imprimer son propre ouvrage ; car il ne parlait ni n'écrivait pas, comme plusieurs font, par l'envie de paraître, mais par le soin qu'il avait de la vérité. Mais quoique le livre soit demeuré jusqu'à présent sans être imprimé, il s'en trouve néanmoins plusieurs exemplaires particuliers.

« Voilà ce que nous avons à dire touchant les articles, soit qu'ils soient de Cyrille, soit qu'ils n'en soient pas, qu'ils sont faux, et qu'ils ont été non seulement rejetés synodiquement comme différents de notre véritable sentiment, mais aussi que plusieurs des nôtres, comme nous avons déjà dit, ayant écrit particulièrement pour les réfuter, ont découvert à tout le monde les véritables sentiments de l'église orientale sur les sacrements.

« Touchant le second article, que Lazare sache là-dessus que si les calvinistes et les luthériens disputent avec les Latins sur les sacrements, ils ont tort de demander notre témoignage. Qu'ils soient auparavant d'accord avec nous sur tous les dogmes de la foi, et qu'ils se réunissent ; pour lors ils trouveront en nous non seulement des témoins, mais des personnes de même opinion, et qui combattent la même cause. Mais il est manifeste que les calvinistes et les luthériens ne sont point d'accord avec nous en plusieurs choses, non plus qu'en la matière des sacrements, par ce qu'ils disent eux-mêmes ; car ils reconnaissent quelques sacrements, mais non pas comme nous, et ne mettent pas les autres au nombre des sacrements. Les Latins assurent que nous sommes d'accord avec eux, quoique nous ne trouvions pas en toutes choses cette conformité qu'ils prétendent, car dans les uns ils diffèrent en la matière et la manière dont le prêtre demande l'avénement de la grâce à haute voix et en d'autres seulement dans cette forme d'invoquer la grâce sanctifiante.

« Si donc les Latins et les luthériens se combattent les uns les autres, qu'ils combattent ; car l'hérésie

(1) Il parle de l'impression du synode de Parthénius, qui se fit en Moldavie par l'ordre du duc.
(2) C'est l'auteur du Catéchisme cité dans la *Réponse générale* (ci-dessus, vol. 1).

des luthériens et calvinistes est sortie de l'Église latine, et il n'est pas temps de dire à quelle occasion. Mais nous dirons seulement que les Latins ont plus de raison que nous d'entreprendre cette guerre contre eux, et de rappeler ceux qui ont été autrefois de leur Église, j'entends de l'Église de Rome. Qu'ils nous laissent donc conserver en repos les bons sentiments que nous avons, car à chaque jour suffit son mal.

« Le premier article est celui de tous qui nous a semblé le moins supportable; c'est pourquoi nous l'avons laissé le dernier, de peur de manquer de force dans la suite, étant accablé de sa pesanteur; car qui est ce moine Lazare, pour demander si impudemment à votre béatitude, vous qui êtes pape et patriarche d'Alexandrie, et, comme j'ai montré, avec tromperie et dissimulation, une Confession de foi; ce que le pape de Rome n'a obtenu que lorsqu'il l'a demandé dans une pressante nécessité (1).

« Au nom de Dieu, divine et sacrée tête, ne vous laissez pas persuader par celui-ci ni par aucun autre semblable, quand ils vous demanderaient par écrit l'oraison dominicale; car ils ne viennent pas avec sincérité, mais avec dissimulation, afin que s'attachant à quelque petit mot tel que ce soit, car ils sont grands observateurs des mots; ils médisent de ce qui nous regarde.

« Que si véritablement ils désirent apprendre dans quels sentiments notre église sainte et orthodoxe est sur les sept saints sacrements, conseillez-leur de lire nos anciens docteurs, qui ont traité des sacrements dans leurs ouvrages, dont le premier est Denis l'Aréopagite, dont les ouvrages passent pour être semblables aux écrits apostoliques, et avec lui son interprète le grand Maxime, et après lui Siméon de Thessalonique. Je laisse les autres SS. Pères qui ont écrit quelque chose touchant les sacrements en différents endroits de leurs ouvrages, que l'église d'Orient suivant tous, et ayant toujours la vue arrêtée sur eux, comme sur une règle fort droite, elle ne s'est jamais écartée du droit chemin.

« A l'exemple de ceux-là, cet homme admirable, Gabriel de Philadelphie (2) a composé un petit traité des Sacrements en langue vulgaire, afin qu'il fût intelligible aux personnes les plus simples. Tous ceux-là ne sont-ils pas des témoins irréprochables, et des prédicateurs qui font retentir partout l'opinion que nous avons sur les sacrements?

« Que si Lazare vous presse encore, disant: Cela est vrai, et je ne puis pas y contredire; mais ce petit ouvrage de Cyrille, comme nous avons dit ci-dessus, a fait concevoir un grand soupçon à tous les Occidentaux, que vous autres Orientaux ne vous fussiez laissés aller à l'opinion de Cyrille; car il assure que cette confession est l'opinion de l'église orientale; si, dis je, cet importun Lazare avance ces choses, commandez-lui de lire exactement les livres dont nous avons parlé, le tome fait en Moldavie (1), le livre de Grégoire protosyncelle et la Réfutation de la Confession de Cyrille, faite, comme nous avons dit, par Mélèce Syrigus; car ils servent d'apologie suffisante et très-accomplie à toute l'église d'Orient contre ceux qui nous veulent calomnier.

« Que si votre modestie lui en veut donner une entière certitude, faites-lui voir le livre imprimé qui est intitulé: *Confession orthodoxe de l'église catholique et apostolique d'Orient;* car il déclare toute la foi orthodoxe de l'église d'Orient, et netre sentiment sur les saints sacrements y est expliqué nettement. Chacun peut apprendre par le commencement de cette lettre, à quelle occasion ce livre a été fait et autorisé par toute l'église d'Orient, et s'il est orthodoxe, en remercier particulièrement le très-sage et très-pieux et orthodoxe seigneur Panaiotti, premier interprète des empereurs d'Orient et d'Occident. Car ce livre, ayant été imprimé par ses soins et diligences, a été distribué gratuitement à tous ceux qui en ont voulu, par l'ordre de cet homme pieux. Comme je ne savais pas si vous en aviez chez vous, je vous en envoie deux exemplaires, dont l'un est relié et l'autre ne l'est pas, afin qu'il en demeure un chez vous, et que vous donniez l'autre au bon Lazare, et qu'il ait par ce moyen une confession de foi de nous autres Orientaux.

« Pardonnez-moi, divine et sacrée tête, si j'ai parlé si longtemps; car on ne devrait pas faire autrement que de convaincre fort au long la tromperie et finesse de cet homme. Je vous prie donc de ne me pas juger indigne d'une réponse à ce que je vous ai mandé au mois de mars 1671.

« Nectarius, *ci-devant patriarche de Jérusalem.* »

Extrait d'une lettre de M. l'ambassadeur de Constantinople du 26 mars 1672, contenant la confirmation de la lettre ci-dessus imprimée, et un témoignage authentique du patriarche d'Alexandrie sur la foi des Moscovites.

« Paysius, patriarche d'Alexandrie, auquel était adressé l'original de la lettre de Nectarius, a reconnu la copie que je vous ai envoyée pour lui être entièrement conforme, à l'exception de quelques fautes d'écriture, et il a promis de lui-même, lorsqu'il serait à Alexandrie, d'en donner l'original à M. le consul de France, pour me le faire tenir. Il s'est aussi engagé, sur ma prière, de feuilleter ses mémoires, lorsqu'il serait chez lui, pour en tirer une relation exacte de tout ce qui s'est passé à son voyage de Moscovie, où il assista à la condamnation du patriarche de cet état. On lui a demandé cependant quelle était la croyance des Moscovites sur le mystère de l'Eucharistie. A quoi il a répondu que leur église faisait partie de la Grecque, qu'ils croyaient la présence réelle et la tränssubstantiation, et que le Saint-Sacrement porté pour viatique

(1) Il paraît par là que les Grecs n'aiment pas à donner des attestations.

(2) Louange de Gabriel Philadelphie.

(1) Ce tome fait en Moldavie est le synode de Parthénius contre Cyrille, qui y fut reçu et imprimé.

aux malades, étant rencontré dans les rues, l'on mettait la tête contre terre en signe d'adoration de latrie, et il nous a remis, pour une instruction plus circonstanciée de ce point et de plusieurs autres, au récit qu'il m'en enverra. »

CHAPITRE XI.

Union de l'église grecque avec l'Église romaine, prouvée par la décision de quelques points, envoyée de Constantinople en Moscovie.

L'acte que nous produirons dans ce chapitre est encore d'un autre genre que les autres; car il n'a pas été fait en vue de notre contestation, ni dans la pensée qu'il pût être vu par les catholiques romains. C'est une décision de plusieurs difficultés théologiques, que le patriarche de Constantinople a envoyée à l'église des Russes, comme on l'apprendra de l'extrait d'une lettre de M. l'ambassadeur que nous mettrons ici.

Extrait d'une lettre de M. l'ambassadeur de Constantinople.

« Ce 12 octobre 1670.

« Je ne sais si vous avez été instruit de l'éclaircissement que j'ai eu avec un officier de l'église patriarcale, très-habile homme, qui me paraît bon théologien, qui sait très-bien les langues grecque, latine, italienne et turque, et qui est fort éclairé dans les sentiments de l'église orientale, dans la connaissance du gouvernement turc, et encore plus dans la médecine, qui est sa profession. Il a de la vivacité et du fonds pour s'expliquer en beaucoup de sciences; il fait paraître ses sentiments avec une très-grande facilité et netteté d'expression, et ce qu'il en dit est toujours très-solide, si l'on en excepte le trop grand attachement à quelques uns de ses sentiments, qui divisent l'église grecque d'avec nous. C'est ce qui lui a attiré la mauvaise volonté de la plupart des Latins. Il a aussi des ennemis parmi les Grecs, et si les premiers l'accusent d'être un schismatique zélé, les autres ne font pas difficulté de l'accuser de calvinisme.

« J'en croyais quelque chose sur l'impression que l'on m'en avait donnée. J'ai voulu depuis m'en éclaircir avec lui; et prenant le biais de lui demander son sentiment sur l'Eucharistie, j'ai vu qu'il y répondait en catholique romain, à l'exception de la qualité du pain levé et de l'oraison. Il m'a répondu de même sur tous les autres points principaux propres aux calvinistes; et après avoir su de moi sincèrement et de bonne foi que l'on me l'avait dépeint pour un autre qu'il ne paraissait alors, m'ayant été indiqué pour être un sectateur de Calvin, il s'en défendit par une protestation fort expresse, que c'était une calomnie dont il était redevable à ses ennemis, et il en accusa le docteur Cigala, et son frère le médecin.

« Il m'assura qu'il n'y avait eu qu'un nommé Corydale qu'on ait soupçonné légitimement de calvinisme, et me pria très-instamment d'effacer l'opinion qu'on avait voulu m'insinuer, me protestant qu'on ne lui pouvait pas faire une plus grande injure. Il me promit aussi, pour son entière justification, de me donner la copie d'un écrit synodal qu'il avait dressé par ordre de Méthodius, et que ce patriarche envoya en Russie, fortifié de sa signature et de celle de Nectar et de Dozithée, son neveu et successeur au patriarcat de Jérusalem. Il contient des réponses sur plusieurs points, entre lesquels celui de l'Eucharistie est bien expliqué, ainsi que je l'ai vu par la version latine qu'il m'en a donnée, et que je vous envoie aussi bien que l'original grec. Il ne croit pas qu'il y en ait rien dans le livre de la grande église, parce qu'en ce temps-là on ne voulait pas qu'il y demeurât aucune preuve d'un commerce avec les Russes. Enfin c'est une pièce de conséquence passée entre des Grecs du même rit; car ceux de Russie qui sont divisés de l'Église romaine, voulant être éclaircis de plusieurs articles qui formaient des disputes entre eux, et ceux qui sont unis au rit latin que l'on nomme même en grec, *uniani*, ils eurent recours à leur patriarche de Constantinople, qui leur répondit en la manière que vous verrez. »

Extrait de quelques décisions de l'église de Constantinople, envoyées aux Russes.

QUARTI QUÆSITI SOLUTIO.

« Quartò quæritur utrùm deceat unam et ejusdem honoris adorationem exhibere Christo, ut Deo et ut homini. Et hìc etiam curiosi scrutatores et malitios deceptores audenter Patribus adversantes, dividunt ac discerpunt in Christo naturas, et si conjunctæ sint inconfusè, indicibilibus et Deo soli notis vinculis unionis, et subsistentes in unitate personæ, discindentes alteram ab alterâ, altercantur de adoratione, qualisnam alteri sejunctim sumptæ debeatur; et divinæ quidem latriam offerunt, humanæ verò hyperduliam. Sed nos talem novationem in suspecto habentes ac veriti, unâ adoratione Christum colimus. Per unionem enim in personâ Filii divinæ et humanæ naturæ et quæ maximè dissitæ sunt, proprietates non minùs quàm nomina invicem communicantur, ut theologi dicunt, ratione mutuationis. Unde homo Deus dicitur, et Deus homo, nedùm dicamus discerni modum adorationis. »

QUINTI QUÆSITI SOLUTIO.

« Quintò quæritur utrùm animæ sanctorum post emigrationem ex hâc vitâ, videant Deum ad faciem, et ejus beatitate fruantur, peccatorum verò statim abeant in ignem æternum; an omnes expectent communem resurrectionem, ut illæ quidem unà cum corporibus coronentur, hæ verò damnentur. Patrum itaque traditioni parentes, confitemur, non absque corporibus animas accipere promissionem, ut divina testatur doctrina, ne sine corpore præmium sumant, quod unà cum corpore meruerunt: sed tamen gaudent usque ad resurrectionem corporis, in locis lucidis, plenis gaudio et consolatione, expectantes illud dictum : *Venite, benedicti Patris mei*, etc. Si verò

nostra Ecclesia his canit ut jam fruentibus in regno cœlorum, hoc ex more facit poetæ futuris utens ut præsentibus; similiter animæ peccatorum haudquaquàm statim rapiuntur in ignem æternum. Quid enim in illo paterentur, cùm immateriales sint? Sed in timore et dolore in inferno cruciantur, terribilia verba timentes : *Abite à me, maledicti,* etc. »

OCTAVI QUÆSITI SOLUTIO.

« Perficitur Eucharistiæ mysterium per actionem Spiritûs sancti invocati à sacerdotes orante et dicente : *Dimitte Spiritum tuum super nos et super proposita ista dona, et fac panem quidem istum honorabile corpus Christi tui, quod verò in hoc calice est honorabilem sanguinem Christi tui, mutans Spiritu sancto tuo.* Per hæc enim verba mutatur panis in perfectum verè corpus Christi, et vinum in perfectum verè sanguinem Christi, ut nuda relinquatur species panis, et nuda species vini sine ipsorum substantiâ, Christo tanquàm institutore dicente : *Hoc est corpus meum,* etc.; *Hic est sanguis meus.* Sacerdos verò ut administrator per modum supplicis invocet sanctum Spiritum, ad transformationem propositorum donorum, fidens Domini verbis quæ ad verbum ad hunc finem recitat. »

SOLUTIO DECIMI.

« Tandem quærebatur utrùm particulæ à sacerdote Deo ante immaculatum sacrificium oblatæ, mutentur in corpus Christi. Quidam igitur recentiorum præter Ecclesiæ consuetudinem sacrificant particulas, quæ ad honorem sanctorum et memoriam fidelium offeruntur. Nos verò acquiscentes traditioni amatorum Christi Patrum, neque intentionem habemus consecrandi has particulas in sacrâ Liturgiâ, neque ex his fidelibus communicantibus præbemus; sed tantùm ut panem sanctificatum honoramus, et tanquàm particulas sanctificationem à corpore Christi per approximationem mutuatas, et ordinum cœlestium vicem gerentes colimus, nequaquàm tamen ut corpus Domini adoramus. »

CHAPITRE XII.

Union de l'église grecque avec l'Église romaine sur l'Eucharistie, prouvée par la réponse d'un Grec à M. Claude.

Tout ce qu'il semble qu'on puisse désirer de plus sur le sujet de ces attestations des Grecs, est qu'ils eussent répondu de la même sorte à des questions qui leur auraient été faites par des calvinistes. Et peut-être que nous aurions bien de quoi satisfaire le monde en cette matière, si M. Claude voulait bien nous faire part de toutes les nouvelles qui lui sont venues d'Orient. Mais comme on ne le voit pas disposé à avoir cette complaisance pour nous, il trouvera bon que l'on tâche à y suppléer, en insérant ici la lettre qui lui a été écrite par un Grec qu'il avait consulté, par lui ou par ses amis, dont on a eu copie par un canal qui ne lui peut être suspect. Elle fait voir au moins qu'on ne lui peut pas reprocher avec justice de ne s'être pas mis en peine d'obtenir des attestations des Grecs, et que ce n'est pas sa faute s'il n'en a point à produire. Je ne pense pas qu'il soit besoin de l'avertir qu'il aurait tort de vouloir tirer avantage de ce que toutes les citations de ce Grec ne sont pas exactes, puisqu'il sait bien qu'il ne s'agit pas ici de l'érudition ou de l'exactitude des Grecs, mais de leur foi.

« *Illustrissimo ac præstantissimo viro domino Joanni Claudio, reformatæ Parisiensis ecclesiæ pastori, Marcus Donus Cretensis salutem et dilectionis affectum.*

« Cùm ad me delati fuissent articuli quidam descripti, ut fertur, ex latere dominationis tuæ illustrissimæ, in quibus quæritur quid sancta mater nostra orientalis Ecclesia sentiat de transsubstantiatione panis et vini in sacramento Eucharistiæ, operæ pretium duxi ejus sententiam patefacere, et quibus nititur fundamentis describere, ut qui eadem profitentur credere quæ ipsa sancta Ecclesia, ad illius unitatem advolent et concordiam.

« Notum sit itaque tibi, præstantissime vir, quòd totus Oriens consentientem habens et Occidentem credidit semper et credit à primis Ecclesiæ incunabulis, *panem et vinum verè et physicè transsubstantiari in corpus et sanguinem Christi depositâ primâ substantiâ*, et hanc transsubstantiationem tenet inter articulos fidei necessarios, adeò ut nemini liceat eam ignorare, aut in dubium revocare, aut penitùs rejicere. Hanc autem fidem habuit à Christo, et post successionem ab apostolis et à patribus primitivæ Ecclesiæ, qui columnæ fuerunt et fundamentum orthodoxiæ græcanicæ. Et quòd hoc fateatur patet ex facto : quemcumque enim de hoc sacramento interrogaveris, statim tibi affirmabit hanc μετουσίωσιν, in quo edoceri potes à cardinibus et sacerdotibus sanctæ nostræ Ecclesiæ, qui neminem permittunt participem fieri sanctissimi corporis et pretiosissimi sanguinis, nisi priùs hanc edat confessionem, quæ prolata primò pro simplicibus à sacerdote, profertur quoque de verbo ad verbum ab iis qui ad mysticam cœnam accedunt, ut unusquisque noscat non solùm, sed fateatur apertè mysterium : Πιστεύω, Κύριε, καὶ ὁμολογῶ (verba sunt Chrysostomii), ὅτι σὺ εἶ ἀληθῶς, id est, tu qui es in calice, et observet tua quàm maxima virtus, illud (ἀληθῶς) quod non jam typum, sed veritatem significat ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὁ ἐλθὼν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι ὧν πρῶτος εἰμὶ ἐγώ ἔτι, πιστεύω ὅτι τοῦτο αὐτό ἐστι τὸ ἄχραντον σῶμα καὶ τοῦτο; id est, quod est in calice αὐτό ἐστι τὸ τίμιον αἷμα σου, et qui credit ipsum corpus esse, et ipsum sanguinem, non credit certè panem esse et vinum (1). Ex quibus clarè constat sanctam nostram Ecclesiam hanc transsubstantiationem firmiter credere. Si enim qui est in calice, est verè, et non typicè, Filius Dei, et quod in eodem ipsum corpus et sanguis, profectò non est panis nec vinum, quia hoc esset absurdum omnium maximum.

(1) Profession de foi de la réalité, que tous les Grecs font en communiant.

« Quòd verò sic semper crediderit probatur inexplicabili conjecturâ, quia hæc fides non fuit de novo introducta in Ecclesiâ Dei (1). Omnes enim novitates, quæ sanctam turbârunt Ecclesiam, habuerunt proprios auctores, ut nos docent historiæ. At hujus fidei nullus è neotericis fuit auctor. Ergo hanc novit ab antiquitate. Quòd si quem habetis hujus vos auctorem, ostendite et in pristinam orthodoxiam redibimus. Nec fas est calumniari quemquam patriarcharum nostrorum, vel Romanorum pontificum, cùm talis calumniæ nulla constare possit probatio. Extant enim integra monumenta antiquitatis, extant historiarum annales, in quibus tale quid nec legimus unquàm nec vidimus.

« Nec nobis objicias concilium Tridentinum, in quo nec interfuimus, quòd criminamini, ut definierit hanc μετουσίωσιν. Quòd enim credimus non habemus ab aliis, sed è contra, cùm in Oriente ortum habuerit fides et veritas, et propagata fuerit ab Oriente per universum terrarum orbem (2). Nec tamen mihi suadeo definitum fuisse, ut novum dogma in illo concilio; sed renovatum potiùs ut vetus, quemadmodùm multa alia; cujus et evidens constat probatio; Romana enim Ecclesia nunquàm à nostrâ discrepavit in hoc articulo. Ergo sic ipsa quoque ab initio credidit. Cùm itaque sic se res habeat ut talis fidei nullus neotericorum sit auctor, aut vos ut neoterismum antiquitatem damnatis, cujus vix extat initium (3).

« Ut autem innotescat tibi veritatis hujus origo, scias quòd non est nova ista contentio, sed ortum habuit ipsius Christi temporibus, qui de illâ quid esset constituit. Cùm enim Salvator noster dixisset Judæis : *Panis quem ego dabo vobis, caro mea est,* dictum illi interpretati pro verâ et physicâ carne (in quo non aberrârunt), et impossibile hoc existimantes, ut vos modò injuriam non parvam inferentes divinæ omnipotentiæ, *quomodò,* dixerunt inter se, *potest iste dare nobis suam carnem ad manducandum?* Christus autem eorum increpans incredulitatem, et ostendens divinitatis suæ omnipotentiam : *Nisi manducaveritis* (subdidit) *carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Ac si diceret : Vos non creditis me posse dare vobis ad manducandum veram meam et physicam carnem. Ego autem dico vobis, non solùm possibile hoc, apud me, sed et necessarium vobis ad salutem. Ideò præcipio ut eâm carnem manducetis, quam vos asseritis impossibile. Ne quis putet nunc Christum præcepisse Judæis, ut carnem suam comederent mysticè. Præcepit enim ut illam manducarent, quam ipsi asserebant non posse eum dare ad manducandum. Et cùm de verâ et physicâ hæsitarent, eam ipse præcepit ut manducarent. Aliter præceptum Christi non consonaret eorum hæsitationi. Jussit itaque Christus, id eos facere, quod opinabantur impossibile, quod et necessarium ait. Cùm enim caro Christi sit vivificatrix et vita, hinc fit ut qui veram carnem non comedit, non habeat vitam.

« Unde et os aureum sanctæ nostræ Ecclesiæ, in hujus textûs explicatione hom. 47, cùm id fieri posse negarent, non solùm non impossibile, sed et necessarium asserit. At quid ostendit non impossibile? Id sanè dixerit unusquisque, quod ipsi asserebant impossibile, nempe dare illis suam veram carnem ad manducandum, non mysticam; de illâ enim non hæsitabant Judæi. Hanc ergo eos manducare cùm existimarent de genere impossibilium, ostendit ille possibile.

« Ex prædictis itaque sic argumentatur sancta nostra Ecclesia : Istam carnem præcepit Christus ut manducarent Judæi, de quâ ipsi hæsitabant; sed hæsitabant de verâ et physicâ; ergo illam præcepit ut manducarent. Item : Illud Christus dixit possibile quod Judæi impossibile; sed physicam suam carnem dicebant impossibile eos manducare. Ergo illam dixit Christus eos manducare possibile.

« Christus ipse in suâ cœnâ mysticâ sanctis suis præcepit apostolis, dicens, Λάβετε, φάγετε, τοῦτο ἐστὶ, non σῶμά μου, sed cum articulo demonstrativo τὸ σῶμά μου, quod *ipsum corpus,* non jam corporis typum significat. Et en hujus μετουσιωσέως auctor; non quis patriarcharum nostrorum, nec alius purus homo, sed Christus ipse homo dominicus et deificus, qui cùm spopondisset nobiscum esse usque ad consummationem seculi, hoc quoque instituit sacramentum, ut in illo adimpleretur promissum et sponsio.

« Hanc edoctus à magistro doctrinam Jacobus apostolus, orat in Liturgiâ ut panis convertatur in corpus, et vinum in sanguinem. *Fac,* inquit, *hunc panem corpus sanctum Christi tui, et hunc calicem pretiosum sanguinem Christi tui.* At quomodò potest fieri corpus, nisi transsubstantietur in illud? Nisi dicatis panem ejusdem esse divinitatis cum Verbo, quod caro factum est sine mutatione, quod ipsa damnaret impietas. Ideò duo illa nunquàm occidentia Ecclesiæ nostræ lumina Basilius et Chrysostomus, ut non objiceres duas esse in sacramento naturas, panis nempe et corporis, planiùs exponentes mentem Apostoli, addiderunt et ipsi in suis Liturgiis : Μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. Ac si dicerent : Nemo hæsitet in sacramento Eucharistiæ panem esse et corpus, ut in Verbi Incarnatione divinitas et humanitas. Ibi enim factum est sine ullâ mutatione; hìc cum mutatione unius naturæ in aliam.

« Nec dicas illam mutationem esse statûs, quia mutatio statûs non transmutat unum in alterum. Omnis enim mutatio, ait Philosophus, 5 Physicorum, cap. 2, t. 7, et ex quodam in quiddam, id est, in quiddam quod non sit idem cum quodam, quod patet ex subsequentibus. Aliud enim prius significat (ait ibi idem Philosophus), aliud posterius. Ergo aliud panis, aliud corpus; et si aliud et aliud, quomodò idem?

(1) Argument de *la Perpétuité* employé par ce Grec.

(2) Le concile de Trente n'a rien défini de nouveau sur ce point.

(3) Jamais les deux églises n'ont eu de différend sur la transsubstantiation.

« At quis unquàm dixit quòd mutat statum transmutari in aliud? Nam et qui creatur imperator mutat quidem tatum, ut et qui deponitur, non propterea dicitur transmutari in aliud. Unde si panis transmutatur in corpus, non mutat quidem statum, sed ipsam substantiam.

« Et si quæras quæ sit ista transmutatio? Dico non esse jam de non subjecto in subjectum, cùm non sit generatio (divisio est Philosophi), nec de subjecto in non subjectum, cùm non sit corruptio. Reliquum ergo est ut sit de subjecto in subjectum, id est, de uno in aliud; et sic dicimus quòd desinens panis esse panis, transmutatur in corpus. Talis enim est natura hujus mutationis, id est, ut desinat res esse quod erat, et incipiat esse quod non erat, vel quòd amittat proprium esse, et in alterius transeat. Aliter posterius non significaret aliud à priori, et sicut frigidum transmutatum in calidum, et nigrum in album, desinunt esse nigrum et frigidum, sic et panis cùm transmutatur in corpus.

« Nec officit quòd nec evangelistæ, nec apostoli, nec Patres usi fuerint verbo μετουσιοῦσθι, nec voce μετουσιωσέως. Hæc enim non fuerunt in usu apud auctores græcos, ut nec apud Latinos *transsubstantiari* vel *transsubstantiatio* (1). Ideò per æquipollentes voces et eumdem significantes effectum explicaverunt clarè suam sententiam. Antiquitas enim pro verbo *transsubstantiatio* utebatur verbis *facio, verto, transmuto,* εἰμὶ, γίγνομαι, μεταβάλλω, μεταποῖω, et aliis similibus, quod probatur ex veteri et novo Testamento. Legimus enim in Genesi, cap. 19 : *Respiciens uxor ejus post se, versa est in statuam salis,* ἐγένετο στήλη ἁλὸς. Et in Exodo, cap. 7 : *Tolle virgam tuam, et projice eam coram Pharaone, et vertatur in colubrum,* καὶ ἔσται δράκων. *Tulitque Aaron coram Pharaone virgam, quæ versa est in colubrum,* καὶ ἐγένετο δράκων. Et in Evangelio Joannis, cap. 3 : *Ut autem gustavit architriclinus aquam vinum factam,* ὕδωρ οἶνον γεγενημένον. Et in Liturgiâ prædictorum sanctorum : Μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. Quæ omnia si integrè explicaveris, non aliter sanè evolves, quàm unum subjectum transsubstantiatum esse in alterum. Quòd si per defectum hujus neotericæ vocis, non credis panis transsubstantiationem in corpus, ergo nec supradictas de quibus nunquàm hæsitavit Ecclesia. Et sicut in iis, cùm non attendatur vocula, sed effectus et operatio, creditur transsubstantiatio, sic et in sacramento Eucharistiæ attendendus effectus, et prædicanda unius substantiæ in aliam transmutatio, cùm per transmutationem intellexerit semper transsubstantiationem Ecclesia, ut patet ex ejus fide et confessione. Unde qui μεταβολὴν admittit et μεταποίησιν, secundùm interpretationem Ecclesiæ, à quâ nemini licet deflectere, transsubstantiationem negare non poterit. Daretur enim causa in actu operandi sine effectu, quod implicat. Habes itaque hanc transsubstantiationem à Christo, à primo auctore. Habes eamdem et ab apostolis, ut probatum est. Videamus jam quid de hâc crediderint eorum successores et Patres primitivæ Ecclesiæ, à quibus vos non puto decidere.

(1) Plusienrs mots équivalents au mot de transsubstantiation parmi les Grecs et les Latins.

« Qui Ephesi convenerunt Patres virtute quidem sapientiæ et sanctimoniâ præclarissimi, et hujus dogmatis interpretes præstantissimi, hæc habent de hâc materiâ in epistolâ ad Nestorium, ex quibus clarè patet quænam fuerit eorum sententia. *Necessariò igitur et hoc adjicimus. Annuutiantes enim, sicut secundùm carnem mortem unigeniti Filii Dei, id est, Jesu Christi, et resurrectionem ejus, et in cœlis ascensionem pariter confitentes, incruentam celebramus in ecclesiasticis sacrificiis veritatem.* Et hìc non dicunt ipsi typum, ut vos creditis, sed veritatem. Et quantùm distat typus à veritate, tantùm ab eâdem vestra opinio; quod dictum sit pace vestrâ, fratres charissimi. *Sic etiam ad mysticas benedictiones accedimus, et sanctificamur participes sancti corporis, et pretiosi sanguinis Christi omnium nostrûm Redemptoris effecti, non ut communem carnem percipientes, quod absit, nec ut viri sanctificati, et ut Verbo conjuncti secundùm dignitatis unitatem, aut sicut divinam possidentis habitationem, sed ut vivificatricem, et ipsius Verbi propriam factam.* Considerentur integrè, quæso, hæ voces, nam omnes diluunt difficultates. *Vita enim naturaliter ut Deus existens, quia propriæ carni unitus est, vivificatricem eam esse professus est, et ideò quamvis dicat nobis : « Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, » non tamen eam ut hominis unius ex nobis existimare debemus : quomodò enim juxta suam naturam vivificatrix esse caro hominis potest? sed verè propriam ejus factam, qui propter nos Filius hominis, et est et vocatur.* Quid his clarius? quid lucidius? Manducamus, inquiunt tot Patres sanctissimi, veram Christi carnem; et si veram, ergo non mysticam, neque panem; vera enim caro veram substantiam carnis significat. Et quomodò verum panem comedens poterit veram carnem comedere, nisi unum transsubstantietur in alterum?

« Chrysostomus homiliâ 45 in Joannem : *Hoc Job significabat de servis, qui suum amorem præ se ferentes dicebant : « Quis daret nobis ut suis carnibus impleremur? » Quod et Christus fecit, ut majori nos charitate astringeret, et ut suum in nos ostenderet desiderium, non se tantùm videri permittens desiderantibus, sed et tangi et manducari, et dentes carni suæ infigi, et desiderio suo omnes impleri.* Infigunturne dentes mysticæ carni, an veræ et physicæ? Et in eâdem in dicto Christi : « *Panis quem ego dabo vobis caro mea est;* » *cùm enim in petendo cibo instarent, et patribus suis datum memorarent, et manna tanquàm magnum quiddam laudarent, omnia illa figuram et umbram fuisse, rerum ante veritatem præsentem ostendit.* Vides quòd iste panis non est figura corporis Christi, sed ejusdem corporis veritas. In homiliâ quoque 83 in Matth. : *O quomodò dicunt : Vellem formam et speciem ejus, vellem vestimenta ipsa, vellem calceamenta videre! Ipsum igitur vides, ipsum tangis, ipsum comedis.*

Vestimenta ejus desideras videre, ipse vere seipsum tibi tradit, non ut videas solùm, verùm etiam ut tangas et in te habeas. Ac si diceret, quæ magis probant corpus Christi : Vestimentane, an ipsum videre, tangere et comedere, et si tu vides, tangis et comedis; quid vestimenta quæris? Visus autem corporis, tactus et comestio, nonne corpus ipsum testantur, et veritatem ejus affirmant?

« Nyssenus quoque hæc et ille in eâdem hypothesi in sermone de Catechumenis, cap. 37 : *Rectè quidem credimus verbo Dei sanctificatum panem in corpus Christi transmutari* (μεταποιεῖσθαι), verbo græcanico. Ex quo infero quòd si panis ille transmutatur in corpus, desinit esse panis. Non potest enim idem manens, transmutari in aliud, ut ex dictis probavimus.

« Damascenus quoque in 4 libro de Eucharistiâ : *Corpus verè divinitati unitum, quod ex sanctâ Virgine corpus, non quòd ipsum assumptum corpus de cœlo descendat, sed quòd ipse panis et vinum vertuntur in corpus et sanguinem Dei.* Et ne quis confugiat ad interpretationes ad placitum, et typum versionem illam existimet, clariùs explicat suum sensum inferiùs : *Non est typus,* ait, *panis et vinum corporis et sanguinis Christi. Absit; sed ipsum Domini corpus deificum, cùm ipse Dominus dixerit :* Hoc EST, *non typus corporis, sed* CORPUS, *et non typus sanguinis, sed* SANGUIS.

« Quòd si in quâ allegatis epistolâ, quæ non est apud nos, asserit ἀντίτυπα τοῦ κυριακοῦ σώματος, intelligendus est ante sanctificationem panis. Sic enim ipse in eodem interpretatur ἀντίτυπα. *Si quidam autem, ἀντίτυπα corporis et sanguis Domini, panem et vinum, ut divus dixit Basilius, non post sanctificationem dixerunt, sed ante sanctificationem oblationis.* Ex quo evidens patet hujus sancti doctoris sententia, nempe panem et vinum non esse ἀντίτυπα, ut vos modò asseritis, sed ipsum verum corpus et sanguinem. Et ut modum non quæras hujus transsubstantiationis : Sufficiat, inquit, tibi audire, quòd per Spiritum sanctum.

« Sanctus quoque Ambrosius, Lucifer et ipse in primitivâ Ecclesiâ de Sacramentis ait : *ante verba Christi, calix vino et aquâ est plenus; ubi verba Christi operata fuerunt, sanguis efficitur qui plebem redemit. Ante benedictionem verborum alia species nominatur; post consecrationem corpus Christi verè significatur.* Et in oratione ante missam dicendâ : *Domine Deus, ubi caro tua in veritate sumitur, ubi sanguis tuus in veritate bibitur,* etc. Et in primo de Viduis : *Antequàm consecretur panis est, ubi verò verba Christi accesserunt, corpus Christi est.* Et seipsum clariùs explicans, ne illud (esse) quis interpretaretur pro typo, ait in Matthæum : *Christus assumpto pane qui confortat cor hominis, veritatem corporis sui repræsentavit.* En itaque veritas quæ typum omnem evertit.

« Ex his testimoniis, ut reliqua præteream, brevitatis gratiâ, cùm sint innumera, manifesta, patet sanctorum Patrum sententia, quòd scilicet verum sit corpus, non typicum seu mysticum, ut asseritis, in quo non parùm mihi affert admirationis vestra opinio. Nam vel possibile creditis hoc apud Deum, vel impossibile. Si primum, cur tantùm contenditis, et vos ipsos sejungitis à sanctâ Ecclesiâ? Si secundum, cur potentiorem prædicatis naturam ipso auctore naturæ? Natura enim ipsa transsubstantiat panem in substantiam comedentis, ut probat magistra rerum experientia. At quid horum putatis majus omnia creare ex nihilo, an panem in corpus convertere? Et si quod majus divinitati conceditis, cur quod minus negatis? Audi super hoc ipsum Ambrosium in 4 de Sacramentis : *Si tantùm valuit sermo Eliæ ut ignem de cœlo deponeret, non valebit sermo Christi ut species elementorum mutetur?* (Pondera quòd non mutatur status elementorum, sed species). *De totius mundi operibus, legisti : Quia ipse dixit et facta sunt, ipse mandavit et creata sunt. Sermo igitur Christi qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quæ sunt mutare in illud quod non sunt?* Et ne statûs mutationem ut sophista induceres, subdit : *Non enim minus est novas rebus dare formas, quàm mutare naturas.* Si Deus ergo mutat non statum naturæ, sed ipsam naturam in aliam, quomodò natura transmutata eadem remanebit et in suâ primâ substantiâ? At hoc captu perdifficile dicis. Mihi verò difficiliùs videtur transmutare naturam et conservare eamdem in transmutatione. Hoc enim apertè repugnat et implicat. Nam si Verbum transmutaretur in carnem, non esset ampliùs Verbum, quia transmutatio importat conversionem prioris substantiæ. Sed si propter difficultatem non credis, ergo nec Trinitatis, nec Incarnationis mysteria, ut longè difficiliora intellectui nostro, et propter hoc magis credendum, non inquirendum : *Fides enim non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum;* et fides nostra non comprobatur syllogismis et rationibus, sed seipsâ, et Dei miraculis. Unde :

« *Quod non capis, quod non vides,*
« *Animosa firmat fides.*

« *Beati* enim *qui non viderunt et crediderunt.* Portentosum videtur mysterium, quia divinitatis est, non humanitatis, et obsistit sensui, quia supernaturale est. Hæc enim divinorum natura, ut non cadant sub sensu et intellectu nostro.

« Ut jam ad vestros veniamus articulos, scias ecclesiam græcam credere, quod asseris credere romanos Pontificios in 1, 2 et 3 articulo. Hanc enim fidem, ut et omne bonum habuerunt à nobis, præter quod illis imputas, nempe diabolum posse sanctissimo corpori illudere, atque abuti ad maleficas artes et scelera patranda (1); hoc enim apud nos non est inter articulos fidei necessarios, qui et pio potiùs silentio quoque talia commendare suevimus, quàm jurgiosis dialogis. Rodi verò à muribus illud deificum corpus vel manducari ab impiis et à canibus, hoc nullam affert divinitati injuriam. Si enim Deus ubique est fatendum, esse quoque in ventribus animalium, sed sicut sol per impuritates transiens, et in iis perma-

(1) M. Claude n'avait pas oublié de leur faire les plus étranges questions.

nens non inquinatur, neque polluitur, sic nec solis Creator et omnium Opifex (1).

« Quartum quoque credit sancta Ecclesia. Neque inquirit omnipotentiam Dei, cui omnia tribuit, quonam modo servet accidentia sine subjecto, asserens hoc mirabile divinitatis esse, cui et mirabiliora possibilia sunt. Et qui non totum tribuit sensui facili negotio, elevabitur ad cognitionem et fidem supernaturalium. Legimus enim in libris Sapientiæ, c. 16, quòd qui manna comedebant, omnes attingebant sapores prout quisque voluerit. Audi Scripturam hanc veritatem docentem : *Pro quibus angelorum escâ nutrivisti populum tuum, et paratum panem de cœlo præstitisti illis sine labore, omne delectamentum in se habentem, et omnis saporis suavitatem. Substantiam enim tuam et dulcedinem tuam quam in filios habebas ostendebas, et deserviens uniuscujusque voluntati, ad quod quisque volebat convertebatur.* Quòd si de conversione saporis in saporem interpretatus fueris, non aberraveris à veritate, et est sapor carnis in mannâ et aliorum comestibilium sine re saporatâ. Qui ergo hoc mirabile perpetratus est, ut qui manna comederent panis experientur delectamentum, carnis saporem, et cujuscumque alterius substantiæ, ut quisque voluerit, sine substantiâ rei sapidæ, cur non valebit efficere ut comedens corpus suum, panis attingat saporem, licèt absit panis substantia? At qui ipsam quoque contemplatur naturam, non supernaturale hoc factum conspiciet. Si enim quantitatem rosarum in thalamo tuo posueris, deinde illas extraxeris vel consumpseris, sensus tamen sine re odoratâ perjucundum illum odorem percipiet; quod et in thure patet et thymiamate et cæteris olidis. Quid mirum ergo si panis odor in corpore conservatur sine ejus substantiâ? Hæc sanè videtur portentosa doctrina, cùm plus tribuat naturæ quàm Deo, et creaturæ quàm Creatori. Ideò ut impia à nostrâ sanctâ damnatur Ecclesiâ.

« Quintum pariter credit; et quoad sextum adorat corpus in Eucharistiâ, adoratione latriæ, deificum enim est.

« Quod habes in septimo, non est in usu apud nos circumferre corpus sanctissimum per plateas et vicos, magnâ sequente populorum catervâ. Non damnatur tamen quod pietate fit in honorem et gloriam Dei.

« Quod quæris in octavo, qui credit panem converti realiter in unum corpus Christi, credit quoque Deum ipsum esse substantialiter Creatorem cœli et terræ, et docet substantiam illam panis sanctificari, quam fideles sumunt ore corporeo, esse eamdem illam particulam materiæ, quam sanctæ Trinitatis secunda persona Verbum Patris assumpsit in veritatem personæ per unionem hypostaticam.

« Quoad nonum abhorret Ecclesia nostra ab illâ doctrinâ, quam docent reformati, nempe illud idem quod secundùm suam naturam panis est, mysticè et secundùm gratiam sanctificationis, esse corpus. Credit enim corpus esse non mysticè, sed verè et physicè, adèò ut per transmutationem substantiæ panis esse desinat. *Transmutationem enim pro transsubstantiatione accipimus* (1).

« De sanctissimo patriarchâ Cyrillo concive meo et conterraneo, cùm orthodoxus natus sit ex orthodoxis parentibus, nunquàm quod scribis audivi de ejus sententiâ (2). At nec illum numerat sancta Ecclesia inter sanctos et martyres, licèt virtute, doctrinâ et probitate morum polluerit. Sin autem ille aliter quàm Patres sui crediderit, damnatur profectò ejus doctrina et fides tanquàm hæretica. Vale ad multos annos, ut deprecor, illustrissime domine, et Spiritus veritatis qui ex Patre procedit, dirigat te in viam salutis, corpusque Domini nostri Jesu Christi custodiat animam tuam in vitam æternam. Amen.

« *Ex arce Zacynthi, die* 21 *maii* 1672. »

(1) Questions ridicules qui ne sont bonnes qu'à épouvanter des enfants.

(1) Voilà sans doute un faux Grec, selon M. Claude. Mais le mal est qu'il n'en trouve point de vrais, et que son église grecque, composée de ces véritables Grecs, est une chimère qui ne fut jamais que dans sa tête.

(2) Les sentiments de Cyrille Lucar peu connus des Grecs. On laisse à juger si M. Claude aura été fort satisfait de cette réponse.

CHAPITRE XIII.

Union de l'église grecque avec l'église romaine, prouvée par l'aveu de ceux de la religion prétendue réformée, qui sont à Constantinople.

Comme la contestation que nous avons eue en France avec les ministres sur le sujet de la créance des Grecs, a été rendue célèbre à Constantinople par les attestations qu'on y a demandées, et qu'elle a servi d'entretien aux catholiques et aux protestants qui y sont, on sera peut-être bien aise de savoir de quelle manière ceux qui sont dans les sentiments de M. Claude à l'égard des dogmes, parlent à Constantinople de sa prétention touchant la créance de l'église grecque; et c'est ce qu'on verra par l'extrait de deux lettres de M. l'ambassadeur que nous insèrerons ici.

Extrait d'une lettre de M. l'ambassadeur.

Ce 9 février 1672.

« Je crois que vous ne serez pas fâché d'apprendre quelques traits de la bonne foi des ministres calvinistes qui sont ici; vous en avez vu un échantillon par ce qui se passa entre moi et le ministre d'Angleterre à l'église patriarcale.

« J'en ai appelé depuis à M. l'ambassadeur d'Angleterre. J'avais dîné avec lui, et ne voyant point son ministre, je lui dis en riant que je croyais qu'il me fuyait. Il me répliqua qu'il avait été malade à l'extrémité, et que seulement de ce jour il commençait à être hors de danger. Nous entrâmes en conversation sur le fait des Grecs.

« Il me protesta qu'il était si fort persuadé que les Grecs croyaient la présence réelle et la transsubstantiation, qu'il ne ferait pas difficulté de m'en

donner une attestation, sans la crainte qu'il aurait qu'en le faisant, on ne le fît passer en Angleterre pour catholique, ce qui lui nuirait extrêmement. Lui ayant répondu que je serais bien fâché de lui nuire, et que je me contenterais quant à présent de la déclaration qu'il me faisait, il me promit de lui-même d'écrire à messieurs de l'Académie de Londres la croyance des Grecs de la présence réelle et de la transsubstantiation. M. l'ambassadeur d'Angleterre s'était déjà expliqué des raisons qui l'empêchaient de me donner l'attestation qu'il m'avait promise, et il l'avait fait en des termes plus forts, en marquant, ainsi que je pense vous l'avoir mandé, que s'il la donnait, ce serait le moyen de lui faire perdre son emploi, et qu'étant de retour, la disgrâce qu'il encourrait auprès de son archevêque lui porterait un très-grand préjudice. C'est ce qui m'a été rapporté par une personne tierce, qui s'est entremise pour soulager M. l'ambassadeur d'Angleterre de la peine où il se trouvait de ne pouvoir exécuter sa parole, et qui désirait pourtant avec passion que je n'eusse pas lieu de me plaindre de lui.

« J'ai cru que ces aveux de considérations politiques et d'intérêts humains, pour ne pas déclarer une vérité après s'y être engagé, valaient bien une attestation formelle. C'est pourquoi j'ai voulu vous en instruire, et vous avertir aussi que les excuses de M. l'ambassadeur sont des inventions de son ministre. En voici encore d'autres qui sont de lui ou de celui de Hollande, dont j'ai vu des effets en la personne du sieur Pestalorri, chef des marchands allemands, qui réside à Constantinople depuis trois ans. Il est calviniste, homme de considération, tant par lui-même que par les grandes correspondances qu'il a par tout le monde. Il a de la probité et de l'intelligence. Et ainsi, tant par toutes ces raisons que parce qu'il a été en France où il croyait avoir entendu le prêche du ministre Claude, suivant qu'il me l'a dit, j'ai cru que je pouvais m'informer de lui de la croyance des Grecs sur les points en question. Je lui ai déclaré la raison qui m'obligeait à cette recherche. Je lui ai même montré les attestations que j'avais déjà, et je l'ai prié de me donner une déclaration de ce qu'il en savait, ou de ce qu'il en saurait après s'en être informé. Il me promit de le faire, me disant que pour un plus grand éclaircissement il irait voir le patriarche des Grecs, et il ajouta que j'avais déjà de quoi confondre le ministre Claude, et qu'il ne comprenait pas pourquoi il s'était engagé dans cette contestation. Il me pria ensuite de lui donner un mémoire des articles ; et comme il l'eut lu avec plus de réflexion, il me représenta qu'ils étaient tous contre la croyance de sa religion. Je lui remontrai qu'il ne s'agissait pas de leur vérité, mais bien de savoir si les Grecs les croient. Cette réponse l'ayant satisfait, il se retira.

« Il a demeuré huit jours sans que j'aie entendu de ses nouvelles, et enfin il m'a fait prier instamment de l'excuser, s'il ne pouvait satisfaire à ma juste demande. Il est convenu que s'étant informé d'un métropolite grec, homme habile, de la vérité de tous les articles en question, il l'avait assuré que les Grecs croyaient, comme les Romains, savoir la présence réelle, la transsubstantiation, l'invocation des saints, les sept sacrements et les autres; mais qu'il ne pouvait en donner aucune attestation, le péril où il s'exposerait en fournissant des armes aux ennemis de sa propre croyance étant trop grand. Il dit qu'allant, par exemple, à Paris, le ministre de Charenton et Claude lui-même, s'il se trouvait dans la fonction, lui refuserait la participation à la cène, sous prétexte qu'il aurait attesté un fait qui lui serait contraire. Il a dit de plus qu'il n'en faudrait pas davantage pour lui causer un grand scandale, et lui procurer même l'inimitié de ses parents, et qu'il ne serait pas raisonnable qu'il s'engageât dans ces extrémités. On lui a représenté qu'on ne lui demandait pas l'attestation des points en question, comme d'une chose qu'il sût de science certaine, mais comme l'ayant apprise d'un métropolite, et même du patriarche, s'il voulait s'en informer de lui. Il a répliqué que l'un ne lui serait pas moins périlleux que l'autre, et que, quoiqu'il sût bien la vérité, il ne pouvait néanmoins la déclarer par écrit, et qu'il y aurait même de l'entreprise à lui de le faire, puisqu'il ne tient ici aucun rang de personne publique, et qu'il se trouverait le seul de sa religion qui l'aurait fait, les Anglais et les Hollandais demeurant dans le silence. On a insisté, en lui représentant que le devoir de sa conscience ne s'accordait pas avec la conduite qu'il tenait en cette rencontre, mais on n'a pu le fléchir.

« Je laisse le champ libre à toutes vos réflexions, sur la manière d'agir de ces messieurs les ministres, qui emploient une espèce d'excommunication pour fermer la bouche à ceux qui veulent déclarer la vérité. Il n'y a point de doute qu'ils ne soient les auteurs de ces craintes et de ces considérations politiques, puisque ceux qui s'en servent n'y songeaient pas dans le commencement, et qu'ils ne s'en sont servis qu'après coup. »

Extrait d'une autre lettre.

« Vous saurez que le ministre de M. l'ambassadeur d'Angleterre m'étant venu voir, je lui ai montré l'attestation synodale et plusieurs autres. Je lui ai fait lire les paroles qui concernent l'Eucharistie, et il est convenu positivement de la croyance que les Grecs ont de la présence réelle et de la transsubstantiation. Il s'étonne même de l'opiniâtreté à disputer ce fait de la part du ministre Claude, et il prétend qu'il n'y a aucun mémoire venu d'Angleterre qui lui ait pu donner lieu de le faire avec quelque fondement.

« Voilà comment parlent ces messieurs à Constantinople ; et comme l'on ne croira pas aisément que M. Claude et les ministres de France n'en soient avertis, puisque s'adressant comme il fait à des Grecs de Crète, ils n'auront pas négligé d'écrire à Constantinople même, et à des gens qui sont liés d'intérêt entre eux, il faut, ou que ces ministres, qui sont à

Constantinople, trompent M. Claude, ce qui paraît peu vraisemblable, ou que M. Claude ne les croie pas et ne veuille pas se détromper, ou que, quelque détrompé qu'il soit, l'engagement où il est le porte à soutenir jusqu'au bout, contre sa conscience, ce qu'il a témérairement avancé. »

CHAPITRE XIV.

Union de l'église grecque avec l'église latine, prouvée par ce qui est arrivé au sujet du terme de transsubstantiation, *inséré dans la Confession orthodoxe. De quelle sorte cette Confession a été imprimée en Hollande aux dépens des États.*

La Confession orthodoxe de l'église d'Orient est une pièce si authentique et si décisive dans le différend que nous avons avec M. Claude, que j'ai cru qu'on serait bien aise de savoir pourquoi elle se trouve imprimée en Hollande ; d'autant plus que le récit de ce qui est arrivé sur le sujet de cette Confession donnera lieu d'éclaircir un endroit du livre de M. Claude, où il rapporte une lettre d'un nommé Basire, qui assure que le mot de *transsubstantiation*, inséré dans un catéchisme grec, a été censuré par les Grecs. Les lettres de M. l'ambassadeur, que j'insérerai ici, éclairciront parfaitement ces deux points.

Extrait d'une lettre de M. de Nointel, ambassadeur de sa majesté très-chrétienne à la Porte.

« Le quinzième de février, un de mes amis m'a rapporté qu'ayant dîné avec M. le résident de Hollande, et la conversation étant tombée sur la religion des Grecs, on avait parlé du livre intitulé : *Confession orthodoxe de l'église catholique et apostolique d'Orient*, comme étant justificatif de sa croyance de la présence réelle et de la transsubstantiation.

« M. le résident découvrit l'origine de l'impression de ce livre ; car il lui dit que M. Panaiotti ayant envoyé l'exemplaire en Hollande pour y être imprimé à ses frais, messieurs les États n'avaient pas voulu qu'on prît de son argent, et que pour gagner ses bonnes grâces, ils l'avaient fait imprimer à leurs propres dépens avec un très-grand soin, et qu'ils en avaient confié plusieurs caisses à leur résident, pour en faire présent à M. Panaiotti.

« Voilà la manière dont ce seigneur hollandais s'est expliqué, et je crois qu'il aurait donné un de ces livres à celui qui lui parlait, s'il ne lui avait pas répondu qu'il en avait un.

« C'est une chose admirable, non pas que ce livre ait été imprimé en Hollande, puisque tout s'y imprime indifféremment par le désir du gain, mais que l'impression s'en soit faite par l'autorité publique, gratuitement et avec tant d'exactitude. Il est vrai que le désir d'acquérir l'amitié de M. Panaiotti y a contribué. Mais l'on peut croire aussi que comme sans une considération aussi forte que celle-là, messieurs les États n'auraient jamais consenti à fournir des armes contre eux-mêmes, Dieu a permis qu'ils y fussent comme forcés par des vues temporelles, afin que le remède fût rendu public par ceux mêmes qui avaient contribué au mal. Le résident de Hollande, nommé Cornélius Aga, avait corrompu Cyrille Lucar. Il en avait tiré une profession de foi calviniste, sous le nom de l'église d'Orient. Il avait donné à ceux de sa secte un moyen d'éloigner d'eux le reproche de singularité dont ils sont accusés ; et comme il ne se pouvait vanter tout au plus que d'avoir un patriarche et quelques évêques participants à son hérésie, il commettait une fausseté, et faisait une injure à l'église d'Orient, en lui imputant l'opinion d'un patriarche et de quelques particuliers. Cette manière d'agir était d'autant plus injuste, qu'il savait bien que son argent avait fait parler ces messieurs comme il avait voulu. Ainsi il était raisonnable que la réparation en fût authentique. Deux synodes tenus à Constantinople, l'un par Cyrille de Bérée, et l'autre par Parthénius-le-Vieil, ont rejeté avec anathème cette profession de foi mercenaire : mais comme si des actes de cette importance n'eussent pas suffi, il a fallu que la condamnation de ces principaux articles calvinistes ait été réduite en forme de catéchisme.

« Car c'est pour ce sujet qu'en l'année 1642, sur la requisition de l'église de Russie, le livre intitulé : *Confession orthodoxe de l'église catholique et apostolique d'Orient*, a été approuvé de tous les patriarches. On y voit la présence réelle, la transsubstantiation, l'invocation des saints, les sept sacrements, et le culte des images établis nettement. Et parce qu'il semblait inutile, s'il n'était imprimé, on a songé au moyen de le mettre entre les mains de tout le monde par l'impression.

« Il n'y a point d'imprimerie grecque à Constantinople. Celles qui se pourraient trouver en Valachie ou en Moldavie ne sont pas assez correctes. Il y aurait eu du danger à se pourvoir en Moscovie. Ceux de l'Église latine n'auraient peut-être pas voulu consentir à imprimer un livre qui ne contient pas des sentiments catholiques touchant la procession du Saint-Esprit, et quelques autres points.

« Ainsi il ne restait plus que les protestants ; et je ne doute point que Dieu n'ait permis la rencontre de toutes ces difficultés, afin qu'on se trouvât dans la nécessité de se servir des Hollandais, et qu'ils réparassent ainsi en quelque sorte l'injure qu'ils ont faite à l'église d'Orient. Et comme leur résident y avait donné lieu, qu'il l'avait tramée, et qu'il y avait employé son industrie et son argent, on ne peut pas désirer une réparation plus expresse qu'un désaveu de ses calomnies par ses supérieurs, qui font imprimer à leurs dépens un livre qui découvre la fausseté qu'avait avancée leur résident. Il avait corrompu le patriarche et quelques particuliers par argent, et ses maîtres sont forcés, par une conduite admirable de Dieu, de se servir de leur argent pour rendre public le contraire d'une profession de foi toute vénale.

« Il prétendait cacher une vérité de fait par des vues tout humaines, voulant autoriser à quelque prix que ce fût une chose qui favorisait sa religion ; et d'autres

vues humaines contraignent messieurs les États de désavouer leur ministre. Enfin c'est leur résident même qui découvre ce mystère, sans en être autrement sollicité, et qui, de lui-même, est entré dans ce détail pour satisfaire à une curiosité générale de son ami

« Toutes ces réflexions sont assez fortes ; mais il faut revenir à l'entretien de M. le résident, dans lequel on n'a pas oublié de parler aussi des Arméniens. Après qu'il eut demandé ce qu'il en était, et qu'on lui eut répondu qu'à l'égard des cérémonies, elles approchent fort des nôtres; que pour la croyance, ils avaient de grandes hérésies, mais qu'ils tenaient la présence réelle et la transsubstantiation, il s'étonna de ce dernier point, et demanda s'il était bien véritable. On lui en certifia la vérité, et ce fut ce qui finit la conversation.

« Le 4 de mars j'ai ordonné à Fontaine d'aller chez M. le résident de Hollande, le remercier de ce qu'il m'avait envoyé son secrétaire avant son voyage de Smyrne, et lui offrir ses services à la Porte où je le dépêchais. Il l'a prié de ma part, qu'il me voulût bien faire le plaisir de me donner un des livres qui étaient intitulés : *Confession orthodoxe de l'église catholique et apostolique d'Orient*, et de me dire comment l'impression s'en était faite, et par quelle raison il se trouvait saisi de quelques-uns de ces exemplaires. M. le résident ayant témoigné m'être très-sensiblement obligé de ma civilité, a assuré Fontaine que lui et tout ce qui se trouvait dans sa maison était à mon service, et il lui a donné deux des livres que je désirais, en lui disant que c'étaient les seuls qui lui restaient, et que pour leur impression Desbrosses, qui était ici secrétaire de messieurs les États en-l'année....., n'y ayant point alors de résident, fut recherché par le sieur Panaiotti, pour faire imprimer en Hollande un manuscrit de catéchisme qu'il lui donna écrit à la main, se déclarant d'en vouloir faire les frais; que ce secrétaire en ayant informé messieurs les États, ils le firent imprimer à leurs dépens; qu'il leur en coûta quatre mille francs pour en remplir des caisses où il y avait plusieurs exemplaires.

« M. le résident ajouta qu'ayant été nommé en ce temps-là pour venir à Constantinople y résider pour messieurs les États, il lui fut ordonné par eux de se charger de ces caisses, et d'en faire présent au sieur Panaiotti; qu'il y avait même une douzaine et demie d'exemplaires reliés à la hollandaise, dont il lui en présenta douze, et que pour les six autres, il n'en avait plus que les deux qu'il venait de me donner. »

Extrait d'une lettre de M. l'ambassadeur de Constantinople.

Ce 29 septembre 1671.

« J'ai parlé au patriarche Méthodius de la lettre de l'Anglais nommé Basire; je lui ai demandé si le mot de *transsubstantiation*, inséré dans le catéchisme qu'il m'avait envoyé par l'archevêque d'Andrinople, imprimé à Venise en 1635, et composé par Grégoire Jéromonaque, avait été censuré.

« Il a répondu qu'il n'avait point de connaissance qu'on eut jamais publié aucune censure contre cette parole, en quelque lieu qu'elle se trouvât. Mais qu'il se souvenait fort bien d'une histoire arrivée sur ce sujet, touchant le même terme qui est dans la Confession orthodoxe de l'église d'Orient; voici comme il l'a racontée :

« Lorsque Parthénius tenant le siége de Constantinople voulut approuver la Confession orthodoxe de l'église d'Orient, il assembla ses métropolites et les officiers de l'église, pour régler les prétentions de Corydale, qui soutenait qu'il en fallait retrancher le terme de μετουσίωσις. On lui enjoignit de dire ses raisons, et comme il était grand philosophe, et qu'il possédait assez bien les langues latine et grecque, il s'expliqua avec toute l'adresse et la subtilité qu'il put. Il remontra que non seulement cette parole ne se trouvait point, ni dans les Pères grecs, ni dans les conciles œcuméniques, mais qu'elle était contrefaite sur celle de *transsubstantiation*, forgée par les Latins, et que si les Grecs la recevaient, ils donneraient lieu à leurs adversaires de se glorifier qu'ils les suivaient dans une chose qui était de leur invention.

« Cette manière de parler n'étonna point Syrigue. Il était grand théologien, et intéressé à défendre la vérité du livre qu'il avait rédigé; et ce qui l'y portait davantage, c'est qu'il paraissait dans l'intention de Corydale qu'il n'en voulait pas seulement aux paroles, mais qu'il avait pour but de détruire le sacrement même. C'est pourquoi, souhaitant qu'il s'en déclarât, il lui demanda l'explication du mot *metousiosis*.

« N'osant biaiser, il fut obligé de dire qu'il marquait le changement d'une substance à une autre. Mais il n'eut pas sitôt achevé de prononcer ce discours, que toute l'assemblée lui répartit d'un commun consentement que l'Église ne prenait pas tant garde aux mots qu'à leur signification; et qu'ainsi le terme de *transsubstantiation*, marquant pleinement le changement de la substance du pain et du vin, en la substance du corps et du sang de Jésus-Christ, n'était pas plus des Latins que des Grecs; puisque, de l'aveu même de Corydale, il désignait si bien la croyance de l'église d'Orient. Ce fut ainsi que Syrigue fut déclaré le vainqueur, et qu'il lui fut permis, et à ceux qui le voudraient, de se servir de cette parole.

« Méthodius m'a assuré de la vérité de cette histoire, comme ayant été témoin de toutes ces particularités, parce qu'il assista à l'assemblée où elles se sont passées en l'année 1641; il était dans ce temps-là supérieur des prêtres d'une église de Galata; et comme il s'est souvenu de ceux qui s'y trouvèrent, il m'a dit que les métropolites étaient Pacôme de Calcédoine, Parthénius d'Andrinople, Daniel de Serres, Grégoire de Larisse, Anthyme de Cyzique, Cyrille de Nicomédie, Joannicus d'Héraclée, Macarius de Tornoue; et que les officiers de la grande église étaient Lascaris, grand logothète, Philippe de Chypre, proto-

notaire, Georges, ecclésiarque, Nicolas, petit logothète.

« Vous voyez bien que celui qui était l'auteur de cette opposition approchait fort du calvinisme; mais vous en serez convaincu, quand vous saurez une histoire dont l'on m'a assuré la vérité, et qu'il ne sera pas malaisé de justifier, comme vous le verrez par les circonstances qui suivent.

« Les patriarches de Constantinople étant obligés de venir tous les ans, un dimanche de carême, officier en l'église de Chrisopii, dédiée à la Vierge, et située à Galata; et Parthénius-le-Vieil, satisfaisant à cette vieille coutume, il arriva que Corydale fit une raillerie fort téméraire sur l'Eucharistie. Ce fut en parlant à un religieux qu'il rencontra, cherchant de certains poissons nommés des seiches, qui seuls sont permis aux Grecs pendant le carême. Comme il le vit assez en peine, parce qu'il n'en trouvait point, il lui reprocha qu'il se fatiguait inutilement, et que s'il voulait prendre un vieux soulier qui était auprès de lui et le bénir, il se changerait en seiches, aussi bien que le pain et le vin après la consécration étaient changés au corps et au sang de Jésus-Christ.

« Le religieux ne répondit rien, mais étant retourné au palais patriarcal avec plusieurs autres, que le patriarche y avait menés pour les traiter, il demanda à Méthodius, à présent déposé du siége, si la bénédiction pouvait faire d'un soulier un poisson, comme la consécration faisait du pain et du vin le corps et le sang de Jésus-Christ. Mais la réponse étant que c'était une impiété de parler de la sorte, et une grande hardiesse de faire une telle raillerie en présence du patriarche; le religieux, qui l'avait fait exprès, afin d'être entendu, dit que Corydale était l'auteur de cette profanation.

« Il réussit dans son dessein; car le patriarche étant instruit de la chose, s'informa le lendemain de quelques métropolites et officiers qu'il assembla, de ce qu'ils pensaient d'un homme qui aurait tenu un discours de cette nature. Leur sentiment fut qu'il ne pouvait être moins que calviniste. Ainsi l'on fit venir Corydale qui était alors dans la maison patriarcale; on l'interrogea s'il avait dit ces paroles, dont le religieux l'accusait, et parce qu'il le nia en présence de son accusateur, et qu'il n'y avait point de témoignage suffisant pour une entière conviction, on l'obligea seulement de faire un écrit sur ce sujet, par lequel il déclarait que si on pouvait le convaincre d'avoir avancé une telle profanation, il voulait se condamner lui-même à se retirer de Constantinople. C'est une condamnation qu'il n'a pas seulement prononcée, mais qu'il a exécutée depuis, par sa retraite dans la Morée, voyant bien qu'il n'y avait que trop de preuves qu'il adhérait au calvinisme.

« L'acte de cette déclaration est inséré dans la grande église, et je ferai mes diligences pour l'avoir, afin que la preuve soit authentique, et que vous voyiez au juste les termes qu'on a exigés de Corydale; mais quand je ne pourrais pas l'avoir, il me semble qu'étant appuyé sur le récit d'un homme présent qui a été patriarche, et qui m'a fait cette histoire par occasion, la vérité est suffisamment établie.

« Vous connaîtrez encore mieux l'esprit de Corydale, quand vous saurez qu'il a étudié à Padoue en philosophie, sous le premier régent de l'université de cette ville, nommée *Il Cremonino*, qui est mort, comme je crois, et dont les écrits, qui attaquaient l'immortalité de l'âme, ont été censurés par la sacrée congrégation. Il ne faut donc pas s'étonner qu'un disciple instruit dans cette école se soit séparé de son église, qu'il se soit attaché à des opinions nouvelles, plutôt par intrigue que par aucune croyance qu'il en eût; car s'il a été capable de croire son âme mortelle, il y a grande apparence qu'il n'avait point d'autre religion que son intérêt. Quoi qu'il en soit, on l'accuse d'avoir travaillé conjointement avec le ministre Léger à la profession du calvinisme, qui a paru sous le nom de Cyrille Lucar.

« Cette histoire éclaircit un endroit de M. Claude, où il rapporte la lettre d'un Anglais nommé Basire, qui contient ces termes : *Je sais qu'un certain moine, du nombre de ces faux Grecs, avait fait glisser le terme de* transsubstantiation *dans sa catéchèse que j'ai vue à Constantinople; aussi fut-il pour cela même censuré par les mêmes Grecs.* (M. Claude, 3e Réponse, p. 163.)

« On avait cru d'abord que le catéchisme dont ce Basire voulait parler, était celui de Grégoire, qui contient en effet le terme de *transsubstantiation*.

« Mais comme il ne paraît point qu'on ait jamais fait aucune opposition à ce catéchisme, il y a toute sorte d'apparence que ce discours regarde la Confession orthodoxe, dont M. Claude attribue la composition à Mélétius Syrigus, qui était en effet député de l'église de Constantinople, au synode qui se tint en Moldavie en 1643.

« Et par là on peut apprendre quelle créance on doit avoir pour les mémoires des calvinistes; car cette prétendue censure n'est autre chose que l'opposition téméraire d'un seul calviniste caché, qui fut solennellement condamnée par les évêques grecs. Ainsi ces véritables Grecs se réduisent à un seul homme, complice de Cyrille Lucar, disciple d'un athée, et qui désavoue néanmoins le calvinisme par une déclaration expresse. »

CHAPITRE XV.

Seconde impression du livre de la Confession orthodoxe. Approbation nouvelle du patriarche de Constantinople. Original de cette Confession envoyé au roi en grec et en latin. Article de l'Eucharistie en latin.

On en était justement à l'impression de ces actes et attestations de l'église grecque, lorsque le secrétaire de M. l'ambassadeur étant arrivé de Constantinople à Paris, pour apporter à sa majesté la ratification des traités conclus avec la Porte, a apporté en même temps les originaux de plusieurs attestations authentiques, que les patriarches d'Orient avaient prié M. l'ambassadeur de faire présenter au roi, pour

la justification de leur foi, contre les calomnies des ministres calvinistes. Il y avait parmi ces attestations un manuscrit magnifiquement relié, dont le sieur Panaiotti faisait présent à sa majesté, pour être conservé dans sa bibliothèque, et servir à jamais de témoignage de la foi de l'église d'Orient.

Ce manuscrit est l'un des originaux de la Confession orthodoxe. Il est signé par le patriarche de Constantinople, par plusieurs évêques et divers officiers de l'église de Constantinople. Mais au lieu que les exemplaires imprimés ne sont que grecs, ce manuscrit est grec latin, le latin n'étant pas moins original que le grec.

On y a mis à la tête une nouvelle approbation de Dionysius, qui marque que le sieur Panaiotti en a fait faire une seconde édition, à la prière de ce patriarche, et que ce seigneur en a distribué de même gratuitement les exemplaires dans tout l'Orient. Voici cette attestation.

« *Denis, par la miséricorde de Dieu, archevêque de Constantinople la nouvelle Rome, et patriarche œcuménique.*

« Ceux qui s'appliquent continuellement, et qui font leur étude journalière des saints livres, en retirent assurement un fruit de salut très-considérable. Car elle est comme un chemin où on ne se peut tromper, qui conduit d'une manière surnaturelle ceux qui courent droit à la gloire éternelle, et qui leur donne une heureuse fin; puisque, selon l'Écriture, celui-là est heureux qui s'occupe nuit et jour dans la loi du Seigneur.

« C'est pourquoi, considérant que la lecture de cette doctrine orthodoxe peut être fort utile, qui, ayant été composée il y a quelques années par des docteurs orthodoxes, approuvée, reçue et confirmée par les vénérables patriarches qui nous ont précédé, et imprimée quelque temps après par les soins, le travail, et au dépens du très-sage et très-orthodoxe Seigneur Panaiotti, premier drogman des empereurs d'Orient et d'Occident, notre très-cher fils spirituel, plein de piété et d'un zèle divin, avec une sagesse extraordinaire, on en a distribué gratuitement des exemplaires de tous côtés aux chrétiens, pour l'utilité commune; et que tous les exemplaires ayant été employés à cette distribution qui en a été faite, plusieurs personnes qui demandent tous les jours avec empressement une pièce si utile, n'en peuvent avoir; nous avons cru qu'il était de notre devoir de veiller à cela, et de solliciter ce même Seigneur de suppléer à ce défaut, par sa bonté ordinaire, et d'y remédier par une seconde impression; lui représentant qu'il s'acquerrait par-là une réputation, non seulement égale à celle qu'il a déjà par toute la terre, et qui n'est ignorée de personne; mais une meilleure et qui la surpasse de beaucoup, qui est celle par laquelle les belles actions deviennent immortelles. Et comme il a un zèle ardent, et une passion très-grande du bien public, il n'a pas négligé notre conseil; mais au contraire, il l'a aussitôt exécuté avec l'aide de Dieu, et par une seconde impression, a donné de nouveau aux fidèles un nombre considérable de livres; rendant ainsi un service important à celui qui en était l'auteur, en ne laissant pas obscurcir son ouvrage. Car le sieur Mélétius Syricus, docteur de la grande église, a travaillé avec beaucoup de soin, par ordre du patriarche et du Synode, à revoir et à mettre en ordre ce présent livre. C'est pourquoi, chrétiens orthodoxes, recevant ce livre de la doctrine orthodoxe favorablement, comme pieux et utile aux âmes, rendez-en graces à ce commun bienfaiteur, et conservez-le sans en négliger jamais la lecture salutaire; car on trouve la vie éternelle dans la méditation des saintes Écritures, laquelle je souhaite que nous acquérions tous en Jésus-Christ Notre-Seigneur, à qui soit gloire dans tous les siècles. Ainsi soit-il. L'an 1672, au mois de juillet, indiction 5.

« Seing du patriarche,

« Denis de Constantinople. »

Mais comme cet original est en grec et en latin, j'ai cru que s'il était inutile de rapporter le texte grec, qui, étant en langue vulgaire, serait entendu de peu de personnes, il ne le serait pas de rapporter ici en latin ce qui y est dit de l'Eucharistie, qui a déjà été cité en français dans la *Réponse générale*. (Voyez ci-dessus, part. 1 du vol. 1.)

Quæstio CVI.

Quodnam sit tertium mysterium? Reponsum.

Est Eucharistia, sive corpus et sanguis Christi Domini sub specie panis et vini, et realis præsentia. Hoc sacramentum excellit aliis, et magis conducit saluti animæ nostræ. In hoc enim sacramento omnis gratia et bonis Christi fidelibus manifestatur et præsentatur.

Dans la question suivante.

Animadvertendum est ut sacerdos habeat talem intentionem, quòd ipsa vera substantia panis et substantia vini transsubstantientur in verum corpus et sanguinem Christi, per operationem Spiritûs sancti, cujus invocationem facit tum temporis ut perficiat mysterium hoc orando et dicendo: Mitte Spiritum sanctum in nos et in hæc præposita dona, et fac hunc panem pretiosum corpus Christi tui; quod autem est in hoc calice pretiosum sanguinem Christi tui, transmutans per Spiritum tuum sanctum. Statim enim ad hæc verba fit transsubstantiatio, et transsubstantiantur panis in verum corpus Christi et vinum in verum sanguinem Christi, remanentibus solùm speciebus visibilibus; et hoc fit secundùm divinam dispositionem propter duo: primò, ne videamus corpus Christi, sed credamus illud esse propter verba prolata à Christo Domino: Hoc est corpus meum; *et:* Hic est sanguis meus, *plusquàm sensibus nostris. Si quidem pro hoc promisit nobis beatitudinem dicens: « Beati qui non vident et credunt! » Secundò, quia natura humana abhorret usum vivæ carnis, et quoniam debet homo uniri Christo Domino per communionem carnis Christi Domini et sanguinis Christi Do*

mini. Ne igitur abhorreret, constituit Dominus dare carnem suam et sanguinem suum in esum et potum sub speciebus panis et vini. De quo divi Damascenus et Gregorius Nyssenus fusiùs disputant.

De exhibendo honore qui debetur huic mysterio tanquàm ipsi Christo.

Quemádmodùm sanctus Petrus de illo ore omnium apostolorum dixit : « Tu es Christus Filius Dei viventis; » ita et nos dicimus cultu latriæ : « Credo, « Domine, et confiteor quòd tu es Christus Filius Dei « vivi. » Est etiam id mysterium sacrificium pro vivis et defunctis iis qui in spe resurrectionis mortui sunt, quod sacrificium ad extremum judicium non cessabit.

Il y a à la fin du manuscrit un acte de légalisation de M. l'ambassadeur, qui rend témoignage de la vérité de ce que j'ai rapporté. En voici les termes.

« Nous Charles François Olier de Nointel, conseiller du roi en ses conseils, en sa cour de Parlement de Paris, et ambassadeur pour sa majesté très-chrétienne à la Porte ottomane, certifions et attestons que le présent manuscrit latin et grec, intitulé la Confession orthodoxe de l'église d'Orient, nous a été mis entre les mains par le sieur Panaiotti, premier interprète de la Porte, qui nous ayant assuré qu'il servirait puissamment à établir la vérité du livre du même titre, imprimé par ses soins, puisqu'il en est l'un des originaux, et que les signatures originales des patriarches s'y trouvent, nous a priés, par le zèle de venger son église des outrages qu'on lui fait, de faire en sorte que sa majesté ait la bonté de l'agréer, pour la confusion de ceux qui en voudraient douter. Et comme il s'est fait un point de conscience et d'honneur, à l'imitation des patriarches et prélats de son église, de mettre le fait contesté dans toute l'évidence possible, il nous envoya l'année passée une approbation de ce même livre, par le patriarche Denis, tenant alors le siége de Constantinople, que nous avons mise à la tête de ce manuscrit. Toutes ces vérités étant constantes, nous ne faisons pas difficulté, afin que personne n'en doute, de les confirmer par notre signature et sceau de nos armes, et le contre-seing de notre premier secrétaire.

« Donné à notre palais, sur le canal de la Mer-Noire, le 11 septembre 1673.

« Olier de Nointel, ambassadeur pour
« sa majesté à la Porte ottomane.

« Par mon dit seigneur, Le Picard. »

CHAPITRE XVI.

Union de l'église grecque avec l'Église romaine sur l'Eucharistie, prouvée par l'acte synodal fait par le patriarche de Jérusalem et toute son église contre les calomnies des calvinistes.

Quelques considérables que soient les actes qui ont été produits jusqu'ici, ont peut dire que celui dont nous allons rapporter l'extrait a quelque chose qui mérite d'être particulièrement considéré. C'est un patriarche qui y parle avec grand nombre d'autres évêques, qui entreprend lui-même la défense de l'église orientale, et qui ne le fait pas seulement en rendant témoignage de sa foi, et en condamnant les calvinistes, mais aussi en éclaircissant les principaux faits dont ils ont prétendu abuser, et principalement ce qui regarde Cyrille Lucar. On y voit le peu de fondement de l'avantage que les calvinistes ont voulu prendre des articles qu'ils avaient tirés de lui; la dissimulation perpétuelle de Cyrille; combien l'église orientale a toujours été éloignée de participer à ses erreurs, et enfin la vérité des deux synodes tenus contre lui, que M. Claude a traités de supposés, par une témérité dont il y a peu d'exemples.

Tout cela est contenu dans un livre manuscrit adressé à sa majesté même par le patriarche de Jérusalem, pour être mis en sa bibliothèque, où ceux qui le voudront voir le peuvent faire.

Extrait du Traité synodal composé par le patriarche de Jérusalem, et par son synode, intitulé : Bouclier de la foi orthodoxe; *ou Apologie contre les hérétiques calvinistes, qui accusent l'église d'Orient d'avoir des sentiments semblables aux leurs sur Dieu et les choses divines : composée par le synode de Jérusalem, sous le patriarche Dosithée. Le prologue ne contient autre chose que l'entrée du discours : vers la fin il y a ceci :*

« Nous étant donc assemblés, par la grâce de Dieu, pour la dédicace de la sainte église de Bethléem, lieu de la naissance, selon la chair, de Jésus-Christ notre Sauveur et notre Dieu, que le Seigneur a permis qu'on rebâtît dans ces temps misérables de persécution, et qu'il fût donné, embelli de nouveau, aux véritables enfants de l'église catholique par toute la terre; s'étant trouvé avec nous plusieurs prêtres, religieux et autres chrétiens venus en dévotion des extrémités de la terre; nous avons cru que nous devions dire en abrégé notre sentiment sur les choses dont on accuse l'église apostolique, notre mère nourrice, afin de rendre manifeste à tout le monde la foi que Notre-Seigneur a laissée par tradition, que les apôtres ont prêchée, que les SS. Pères ont gardée, et que l'imposture des adversaires soit reconnue d'une manière convaincante.

« Il faut donc savoir que ces hérétiques, ne sachant point les opinions de l'église orientale sur Dieu et les choses divines, l'accusent exprès, pour tromper par-là les plus simples; car s'étant déjà séparés des Occidentaux, et ayant ensuite renoncé à toute l'Église, ils sont évidemment convaincus d'être hérétiques, et même les principaux chefs des hérétiques; ayant non seulement introduit des dogmes nouveaux et ridicules, si on peut néanmoins appeler dogmes, de pures fables; mais n'ayant aucune communion avec l'Église.....

« L'église d'Orient n'a point d'autre sentiment et d'autre doctrine que la parole de Dieu, crue de la manière qu'il faut, et expliquée par les SS. Pères d'une manière pieuse, et les traditions que les apôtres

ont laissées de bouche, et que les Pères ont gardées jusqu'à nous. Au lieu que les hérétiques, s'arrêtant, comme il leur est ordinaire, à leur propre sentiment, sont sourds, et ne reviennent point au bon chemin. Mais de peur que le temps ne nous manque, si nous rapportions les passages de l'Écriture et des anciens Pères sur ce sujet, nous nous contenterons de rapporter là-dessus ce qui s'est passé parmi nous.

« Cinquante ans après Luther, Martin Crusius, et quelques autres savants luthériens de Tubingue en Allemagne, envoyèrent des articles de leur hérésie à celui qui gouvernait pour lors de l'église de Constantinople, afin de voir, comme ils disaient, s'ils étaient dans les mêmes sentiments que l'église d'Orient. Ce célèbre prélat leur écrivit trois fois, ayant composé des discours contre eux, ou plutôt des traités dogmatiques, où il réfutait toutes leurs hérésies d'une manière orthodoxe et théologique, et leur enseignait toutes les opinions qui se sont depuis tout temps conservées dans l'église d'Orient; à quoi néanmoins ils n'eurent aucun égard, ayant renoncé à la piété. Le livre est imprimé en grec et en latin à Wittemberg, l'an 1584.

« Devant ce patriarche Jérémie, Jean Nathanaël, prêtre et économe de Constantinople, dans son Exposition de la liturgie, et après lui Gabriel Sévère, archevêque des Grecs de Venise, dans son petit traité des sept Sacrements de l'Église, ont rapporté fort clairement les sentiments de l'église d'Orient.

« Et non seulement ceux-là, mais encore plusieurs autres ont écrit de ce même sujet depuis peu de temps, comme nous le rapporterons quand il en sera temps.

« Il y a six ou sept ans que l'on a imprimé un livre intitulé ; *Confession orthodoxe de l'église orientale,* composé par Pierre, métropolitain de *Kiaibe*, et mis en ordre et éclairci (y ayant quelques endroits qui avaient besoin d'éclaircissement) par Mélèce Syricus, protosyncelle et docteur de la grande église de Constantinople, par l'ordre du concile tenu à *Jasium.* Toute l'église d'Orient la reçut alors et la reçoit absolument. Le très-bon, très-illustre et très-sage Seigneur, le seigneur Panaiotti, drogman bacchi du grand-seigneur, extrêmement zélé pour la piété, l'a fait imprimer conformément à l'original, sans y rien ajouter ou diminuer.

« Puisque nos adversaires savent donc toutes ces choses, et que la plupart de ces livres sont imprimés chez eux, venant après à nous accuser, il est clair, que ce n'est pas qu'ils ignorent notre foi; mais que c'est par une GRANDE IMPUDENCE qu'ils tâchent, pour surprendre les plus simples, de nous attribuer des choses qui ne nous conviennent point.

« Mais on leur peut bien dire, ce qui est vrai, que la vérité est simple, au lieu que le mensonge est tout le contraire.

« Ces pourquoi, ces gens se doutant bien que le mensonge qu'ils avaient fait à plaisir était appuyé sur un fondement pourri, ils ont recours à une autre entreprise très-pernicieuse et aussi mal fondée; car, afin de n'être point convaincus par tout ce qu'il y a de chrétiens en Europe, et pour n'être point condamnés comme des imposteurs publics par ceux d'Orient, ils opposent Cyrille Lucar, natif de Crète, patriarche de Constantinople il y a quarante ans, comme ayant donné une espèce de Confession en dix-huit chapitres, et quatre interrogations, au nom de l'église d'Orient, qui montre que cette église est dans les mêmes sentiments qu'eux. Mais cette invention est aussi facile à détruire, et est aussi impossible que les autres, quoique ce soit la plus grande dont ils se soient avisés. Car on montrera, avec l'aide de Dieu : premièrement, que jamais l'église d'Orient n'a connu Cyrille pour tel que nos adversaires disent qu'il était, et n'a jamais connu ces chapitres comme son ouvrage; secondement, que, supposé même qu'ils fussent de lui, ils les a donnés tout-à fait en cachette, sans qu'aucun des Orientaux, et bien moins de l'église catholique, en eût connaissance; troisièmement, que la Confession de Cyrille n'est point la confession de l'église d'Orient; quatrièmement, qu'il est impossible que les Orientaux aient eu connaissance de cette Confession, ou que le sachant, il est absolument impossible qu'il fussent chrétiens; cinquièmement, que les Orientaux ont toujours eu tant d'horreur de ces chapitres, qu'on a souvent vu Cyrille protester contre, et enseigner le contraire dans l'église, et que seulement à cause qu'il n'avait pas écrit contre ces chapitres, il avait été frappé d'excommunication et d'anathème dans deux conciles fort nombreux.

« CHAPITRE PREMIER. — Tout homme qui voudra agir de bonne foi reconnaîtra absolument que jamais Cyrille n'a été connu dans l'église d'Orient comme étant dans les sentiments des calvinistes; car ayant été patriarche d'Alexandrie après Mélèce, et élu ensuite par le clergé de Constantinople, où il se trouvait alors, il fut transféré à ce siége, sans avoir enseigné dans aucun concile, ni dans l'église, ni dans la maison d'aucun orthodoxe, en un mot ni en public, ni en particulier, ce que les adversaires lui attribuent. S'ils disent que Cyrille ait dit quelque chose de cette nature à quelqu'un en particulier, ou à plusieurs, ils ne savent ce qu'ils disent. Il fallait, s'ils voulaient porter témoignage, ne le pas faire d'eux-mêmes, parce qu'ainsi nous les convaincons qu'ils le calomnient, et que n'ayant point connu Cyrille, ils ne sont point dignes de foi, mais se servir du témoignage de ceux qui ont connu Cyrille, dont il y en a encore dix mille en vie. Ceux qui ne l'ont jamais vu assurent qu'il était dans leur hérésie, et ceux qui l'ont servi pendant l'espace de plusieurs années, et qui ont vu tout ce qu'il faisait, déclarent qu'il n'était point tel.

« 1° On ne voit point aucun écrit de sa main, qui soit suspect, et qui soit conforme à ce que témoignent ses adversaires; 2° non seulement nous avons plusieurs témoins qui confessent que Cyrille professait

publiquement les sentiments de piété, et qui ne lui ont jamais entendu rien dire d'hérétique, mais encore nous avons un grand livre écrit de la main de Cyrille, dans lequel on voit les homélies qu'il a prêchées à Constantinople les dimanches et les jours de fêtes, et qui contiennent des choses tout-à-fait contraires à ces chapitres supposés, dont nous rapporterons quelque chose, pour donner une certaine assurance de ce que nous disons. »

Il y a en cet endroit quelques passages tirés de ces homélies de Cyrille, contraires à ce qui est contenu dans chacun des articles de la Confession de Cyrille Lucar. Voici ceux qui regardent l'Eucharistie.

« *Contre le dix-septième chapitre* de l'Homélie sur le vaisseau agité au milieu des flots.

« Quand vous recevez la communion, que voyez-vous? Du pain et du vin. Ne distinguez-vous pas? Vous voyez un fantôme, si vous n'en regardez pas davantage. Mais si vous ouvrez vos yeux intérieurs, et que vous voyiez le Seigneur, vous reconnaissez-là la chair du Seigneur. Vous voyez aujourd'hui comme les disciples. Ils virent comme un fantôme, et ils virent aussi en vérité. Quand ils virent comme un fantôme, ils furent troublés; quand ils virent en vérité, ils reconnurent, et ils furent consolés, et furent délivrés de la tempête. le navire fut sauvé, et eux avec le navire.

« Dans l'homélie sur l'Évangile des cinq pains : Le Seigneur rompit du pain trois fois; la première dans la cène mystique en S. Luc (c. 27), où il nous ordonna de recevoir la puissance infinie de la Divinité dans la transsubstantiation du pain, ὅτι ἡμᾶς ἔπεισε κατελάβειν ἄπειρον δύναμιν, τῆς Θεότητος ἐν τῇ μετουσιώσει τοῦ ἄρτου. »

Chap. II. — *Le chapitre second prouve que si Cyrille est supposé être l'auteur de ces chapitres, il les a faits en cachette, sans que personne des Orientaux en eût connaissance.*

« Le premier chapitre est clair, par ce que nous avons dit. On prouve celui-ci par quelques autres choses incontestables; car s'ils les avait faits publiquement, il s'en serait suivi nécessairement trois choses, entre autres : premièrement, qu'ils eussent été signés par les prélats et autres ecclésiastiques qui demeuraient avec lui, qui demeurent toujours avec le Patriarche, et qui font tout avec lui. (L'ancienne Rome les appelle cardinaux.) Mais les accusateurs ne le peuvent montrer en aucune manière : car aucun des prélats et ecclésiastiques ne connaissent ni n'ont signé ces chapitres, et n'en ont même jamais entendu parler à Cyrille. Secondement, ils eussent été transcrits dans le livre de la grande église, et cette copie eût été signée par les mêmes qui avaient signé l'original; car tout écrit concernant la foi ou quelque autre affaire ecclésiastique, qui est fait par le patriarche et passe pour un acte synodique et dressé par délibération synodale, est inséré comme tel dans ce livre. Mais les chapitres qu'on dit être de Cyrille ne sont point tels, puisque non seulement on ne les a point insérés dans ce livre, mais encore parce qu'il n'y a que fort peu d'évêques et d'ecclésiastiques qui jusqu'ici en aient eu connaissance, tant s'en faut que le peuple en ait aucune. Troisièmement, il faudrait qu'ils eussent été transcrits dans le livre par quelqu'un des ecclésiastiques. Mais au contraire, aucun des ecclésiastiques ne les a transcrits dans aucun livre de la grande église ni aucun autre; comme, au contraire, on voit les actes synodiques et les autres concernant la foi, principalement les actes du seigneur Jérémie contre les luthériens, qui sont couchés dans le grand livre avec le nom de l'ecclésiastique qui les a écrits, qui est Théodore Zygomale le grand rhéteur. La vérité de ce que nous disons paraîtra de là claire comme le soleil; car si Jérémie écrivant en particulier aux luthériens, et non synodalement, mais lui seul, afin de rendre ce qu'il écrivait digne de foi, et hors de toute repréhension, crut en devoir mettre une copie dans ce livre et les faire signer ensuite par le grand rhéteur, comment Cyrille, faisant une confession et parlant au nom de l'église d'Orient, n'a-t-il pas eu soin de les faire transcrire dans ce livre, ni de les faire signer par aucun des prélats ou ecclésiastiques, ni par aucun autre? Cela fait voir qu'elle a été faite en cachette.

« Chap. III. — Il est aussi évident que cette Confession de Cyrille ne peut être la confession de l'église d'Orient, et que personne ne le peut dire sans être fou, et tâcher de contredire les choses les plus évidentes; car si ce Cyrille était, comme on dit, assurément et véritablement hérétique, qu'il ait composé ces dits chapitres, et qu'il ait enseigné des choses en public, et qu'il en ait cru d'autres dans son cœur, il a écrit et cru contre sa conscience et non pas contre l'église d'Orient, qui est protégée par le Saint-Esprit. Que les adversaires ne tirent donc point avantage d'un trompeur et d'un vrai athée, puisqu'on peut ainsi appeler un homme qui se joue de Dieu, ayant dans le cœur d'autres sentiments que ceux qu'il confessait de bouche, se jouant dans des choses où il n'y a point de jeu. Que s'il a écrit de la part de l'église d'Orient, qu'est-ce que cela nous regarde? Qu'il rougisse le menteur, aussi bien que tous ceux qui s'arrêtent à ce mensonge évident comme à une vérité.

« Chap. IV. — On peut voir clairement de tout ce qui a été déjà dit, que l'église d'Orient est au-dessus de toutes les calomnies que ses adversaires ont inventées contre elle, et qu'elle n'a jamais fait ou cru ces chapitres de Cyrille, et la doctrine impie qui y est contenue; car elle est fort éloignée de n'être pas fortement appuyée sur la foi des apôtres et des prophètes, et d'être agitée par les vents, comme des nues sans eau, puisqu'elle a pour maître et pour guide le Saint-Esprit.

« Nous disons qu'il est impossible que l'église d'Orient ait cru ce qui est compris dans les chapitres de Cyrille, et que si elle l'avait cru, il serait impossible qu'elle eût paix avec Jésus-Christ. Il paraît

clairement que le premier est vrai; car il fallait que les Orientaux, s'ils étaient tombés dans cette extrémité que leur imposent leurs adversaires, témoignassent leur foi non pas par de simples paroles, mais par des effets : et premièrement il fallait qu'ils donnassent une confession par écrit avec toutes les qualités qui sont marquées dans le troisième chapitre ; secondement, qu'ils renversassent tous les degrés du sacerdoce, et principalement la différence de l'épiscopat avec les autres degrés; de sorte que les évêques ne fussent point distingués des prêtres, comme la Confession de Cyrille, pleine de folie, le fait obscurément entendre. Mais cela n'est point arrivé aux Orientaux, ni cela ne leur arrivera point, avec la grâce de Dieu notre Sauveur, puisque jusqu'à présent les degrés du sacerdoce sont distingués réellement parmi eux. Donc les Orientaux n'ont point ajouté foi à la folie de Cyrille.

« Il fallait aussi qu'ils n'eussent point sept sacrements, et qu'ils ôtassent des églises et oratoires les saintes images; qu'ils ne fissent point le signe de la croix vénérable; qu'ils n'honorassent point les reliques des saints; qu'ils ne leur fissent point de fêtes; qu'ils ne leur chantassent point d'hymnes; qu'ils s'abstinssent des mémoires et bonnes œuvres pour les morts, et de faire l'office des saints mystères, comme veulent les adversaires mêmes.

« Mais jamais les Orientaux n'ont rien fait de semblable ; car non seulement ils confessent simplement qu'il y a sept sacrements, mais ils sont tous les jours sanctifiés par leur moyen ; et non seulement il n'y a pas d'oratoire, mais il n'y a pas même de maison particulière de chrétiens où il n'y ait de saintes images et des signes de la croix vivifiante, qu'ils ont toujours contre les démons, comme une arme à laquelle ils ne peuvent résister. Ils honorent tellement les saintes reliques, que dans toutes les maladies, ils s'en servent comme de médecin, et les honorent comme des serviteurs de Dieu, comme témoignent les livres du *Paracliticon*, *Triodion et Martyrologes*, qu'on chante tous les jours chez eux. Ils ont de si bons sentiments sur les mémoires, que toujours, et principalement chaque samedi et jours de fêtes, ils offrent à Dieu le sacrifice non sanglant pour toutes les âmes des chrétiens vivants et morts, apaisant Dieu par des aumônes et des offrandes. En un mot, les Orientaux sont si peu attachés à la foi de ces chapitres, qu'ils y sont, comme on a dit, directement opposés, ne s'éloignant en rien, non pas même dans les moindres choses, des traditions des apôtres et des Pères. Il est donc impossible que les Orientaux aient connu la Confession de Cyrille.

« Il faut ensuite venir à l'autre partie, qui est que si par hasard il faut accorder que les Orientaux aient jamais cru ce que les ennemis veulent, il est impossible qu'ils soient chrétiens; car il y a trois choses principales qui conviennent nécessairement à celui qui croit : la foi du cœur, exempte de doute pour la justice : la confession de la bouche pour le salut; et le fruit de la foi et de la confession, qui sont les œuvres de la vie chrétienne agréables à Dieu.

« Les Orientaux donc, croyant comme prétend la Confession de Cyrille, ne l'ont pas cru par leurs paroles, ayant jusqu'à présent confessé tout le contraire de ces chapitres.

« Il n'ont pas aussi de ressemblance avec les calvinistes par les œuvres, comme on a dit ci-dessus. C'est donc du cœur seul qu'ils sont d'accord avec les hérétiques, qu'ils ont composé la foi de ces chapitres ; car nous voulons bien faire ces suppositions, qui paraissent peu sérieuses, pour réfuter en cette manière les impertinences des calvinistes. Si cela est vrai, il est impossible qu'ils soient chrétiens, puisque celui qui croit une chose dans le cœur, et qui en confesse une autre de la bouche et par ses œuvres, tel qu'on suppose qu'a été Cyrille, est indigne très-assurément non seulement de la participation avec Jésus-Christ, mais aussi du nom de chrétien ; car ainsi Judas, qui croyait, et qui paraissait un disciple en public, et qui dans le fond était un traître, a été précipité dans le feu éternel.

« Que si pour quelques empêchements les Orientaux n'ont pu communiquer de bouche, ni même par les œuvres, aux calvinistes, au moins ne devaient-ils pas, ayant le cœur de leur côté, s'emporter contre eux d'une manière impitoyable ; mais ils le font d'une telle manière, que le premier dimanche après le 11 octobre, et le dimanche du carême qu'ils appellent ὀρθοδοξίας ils prononcent anathème contre les iconomaques, et ceux qui disent que le pain et le vin de l'Eucharistie ne sont pas réellement et véritablement changés après la consécration au véritable corps et sang de Jésus-Christ, mais par image, similitude, figure, ou métaphore. »

Il y a en cet endroit des anathèmes tirés de ce qui se dit dans les dimanches marqués ci-dessus.

« A ceux qui disent que le sacrifice qui est offert tous les jours par ceux qui ont reçu de Jésus-Christ la puissance de célébrer les saints mystères, n'est pas offert à la sainte Trinité, comme étant en cela contraires aux saints Pères, ANATHÈME TROIS FOIS. »

« A ceux qui écoutent la voix du Sauveur, disant de la célébration des divins mystères qu'il a laissée par tradition : *Faites cela en mémoire de moi ;* mais qui ne prennent pas bien ce mot de *mémoire*, et qu concluent de là que ce sacrifice est différent de celui que le Sauveur célébra lui-même au commencement, et qui le rapportent à celui-là d'une manière figurée et imaginaire, comme rendant vain le sacrement de la divine et terrible liturgie, par lequel nous recevons le gage de la vie future : S. Jean Chrysostôme, ce divin Père, expliquant si bien l'immutabilité de ce sacrifice, et disant dans plusieurs de ses explications sur S. Paul que c'est un seul et un même, ANATHÈME TROIS FOIS. »

Il est dit ensuite que « si quelque chose eût empêché l'église d'Orient de témoigner extérieurement ce qu'elle avait dans le cœur, ce ne pouvait être que la crainte. Mais qu'il y avait beaucoup de pays, com-

l'Ibérie, la Colchide et Mingrélie, la Moscovie, Russie, Pologne, etc., où il y avait un grand nombre de chrétiens enfants de l'église d'Orient, comme aussi à Venise et dans l'Archipel, dans l'Asie, dans la Perse, qui n'étaient point sujets du grand-seigneur, et qui cependant avaient la même croyance. Que s'il était permis d'être chrétien de cœur seulement, et qu'on pût professer de bouche une autre religion, ils pourraient faire semblant de professer celle des empereurs à qui ils sont soumis; mais qu'au contraire ils souffrent, et ont toujours souffert de grandes persécutions, et la mort même pour la défense de leur foi. »

Ensuite il conclut :

« Puis donc qu'il n'y a rien qui empêche les Orientaux de croire et de confesser ce qu'ils veulent, il est impossible qu'ils aient jamais cru d'autres choses dans leur cœur que ce qu'ils ont témoigné et confessé de bouche. Ils croient seulement et confessent ce qui est cru de toute antiquité par l'Église catholique, pour laquelle il souffrent la mort avec joie, et ainsi sont fort au-dessus des calomnies de leurs adversaires.

« Chap. V. — Non seulement il est impossible que les Orientaux aient jamais été dans les mêmes sentiments que les calvinistes, de quelque manière que ce soit; mais encore, outre ce qu'ils font tous les ans en rejetant les iconomaques, et ceux qui nient les saints mystères, n'ayant de foi que dans leurs paroles, ils ont encore par deux fois été animés du zèle de Dieu tout-puissant dans les synodes tenus contre Cyrille; car Cyrille ayant vécu six ans après l'impression de ces chapitres, et ayant déclaré avec serment qu'il n'en était pas l'auteur, et qu'il ne tenait point la foi qui y était enseignée, enseignant même publiquement dans l'église des choses contraires à ces chapitres; néanmoins seulement à cause qu'il n'écrivit point contre, donnant pour raison de sa conduite ce qui était assez vrai, mais qui était indigne de la bonne opinion qu'un pasteur doit donner de soi, que ces chapitres n'avaient rien qui pût faire croire qu'ils fussent faits par lui, ou qu'ils fussent la confession de l'église d'Orient, et que les Pères avaient défendu d'attaquer des choses de cette nature, quand il n'y avait point de pressante nécessité; on ne se satisfit point de tout cela. Ce n'est pas qu'il ne dit peut-être bien; mais il eût encore bien fait de se souvenir qu'une petite étincelle allume un grand feu... Enfin, Cyrille déclara qu'il n'avait aucune connaissance de ces chapitres. Cependant les Orientaux animés de ce zèle, parce qu'il ne voulut pas écrire contre eux, le considérant comme un traître, prononcèrent deux fois anathème contre lui et ses chapitres, dans deux conciles très-nombreux, parce que les choses qui paraissent pieuses dans ces chapitres, étaient dites exprès pour corrompre adroitement la foi des simples, comme les rochers cachés sous l'eau renversent les vaisseaux.

« Que les adversaires donc ne se glorifient point de Cyrille, car il ne fut point tué injustement, comme ils prennent plaisir de dire, ni pour le nom de Jésus-Christ, mais étant possédé d'une ambition démesurée, que S. Basile a appelée *la maladie de Lucifer*, s'étant intrus par trois fois contre toutes sortes de lois dans le siége de Constantinople, outre la première qui passait pour être légitime, après mille expulsions et vexations des ecclésiastiques, insatiable des choses extérieures, et se servant de l'ambassadeur de Hollande en ses desseins, ce qui le rendit encore plus suspect à l'Église, il souffrit enfin cette mort honteuse. Et étant vrai qu'il est devenu auteur d'une impiété, comme assurent les adversaires, nous ne le reconnaissons pas comme un saint, mais comme un misérable qui n'a aucune part avec Jésus-Christ.

« Nous insérons ici les actes de ces synodes (1) tirés du livre que nous en avons, pour assurance de ce qui a été dit, et que nous sommes en toutes choses dans les mêmes sentiments. »

Ces conciles sont en cet endroit comme dans Allatius (2).

« Ce sont là les choses qui ont été faites contre Cyrille par deux conciles, qui montrent très-clairement la piété de l'église d'Orient. Le dernier fut tenu à *Josium* en Moldavie, sous le Duc Basile Boibunda, et le patriarche de Constantinople Parthénius-le-Vieil, homme vénérable, et qui s'était occupé depuis sa jeunesse dans les choses divines, qui ayant envoyé une lettre synodale à ce concile, l'assemblée crut qu'il suffisait de souscrire et de confirmer la lettre synodale qui leur avait été envoyée de Constantinople, et qu'ainsi on exécutait pleinement ce dont il était question. Et si ce concile ayant combattu les calvinistes et plusieurs autres choses, n'a pas néanmoins prononcé anathème contre Cyrille, non plus que celui de Constantinople par sa lettre synodale, ce n'a pas été pour faire grâce à Cyrille; les saints Pères qui les composaient n'étant pas des hommes qui eussent égard aux personnes, ni qui fussent capables d'honorer les hommes plus que Dieu; mais parce que Cyrille n'avait jamais passé pour calviniste dans l'Église d'Orient, ni pour avoir d'autres sentiments que cette même Église. Ils ne crurent donc pas qu'il fût à propos de prononcer anathème contre un homme qu'ils ne savaient pas clairement mériter cette condamnation, quoique cependant ils l'aient prononcée indifféremment contre l'auteur des chapitres, lequel aussi nous soumettons à d'éternelles malédictions, et que nous reconnaissons être éloigné du royaume du ciel.

« Le premier synode a été fait sous Cyrille de Bérée, patriarche de Constantinople, en présence de plusieurs personnes considérables et vertueuses, et il a anathématisé Cyrille par son propre nom; non pas qu'il le reconnût, ou l'eût jamais reconnu pour héré-

(1) Ce sont les synodes que M. Claude prétend être supposés.

(2) Le dernier concile contre Cyrille fut tenu en Moldavie. Il y en avait au dernier siècle un exemplaire de l'impression même de Moldavie à Saint-Germain-des-Prés. Ce n'est que le concile même de Parthénius qui y fut approuvé synodalement.

tique, mais parce qu'il savait qu'ayant vécu six ans après l'impression de ces chapitres, et qu'ayant su les troubles qui étaient arrivés en Pologne et en Russie aux fidèles de ces pays-là, plusieurs disant que l'église d'Orient était calviniste, après que le patriarche de Constantinople avait fait une telle confession, il n'avait pas voulu écrire contre ces chapitres, quoiqu'il fût prié et pressé de le faire, comme nous avons dit dans le chapitre cinquième. C'est pourquoi se défiant qu'il n'était pas exempt de tromperie touchant la foi orthodoxe, et voyant qu'il ne prenait pas le soin qu'il devait de son troupeau, il prononça nommément anathème contre lui. Nous n'accusons pas ce concile qui a porté une sentence si juste contre lui; au contraire nous l'estimons heureux d'avoir en son temps si bien combattu pour la foi, puisqu'il a eu un assez grand sujet dans son long silence de le punir de cette manière, et pour châtier ainsi le coupable, et pour retenir les autres.

« Et si nous ne prononçons pas anathème contre lui, cependant nous le pleurons, comme ayant par son silence excité une si grande guerre des ennemis de l'Église contre elle. Que si véritablement il a été hérétique et dans des sentiments des calvinistes, et qu'il ne se soit pas converti (car Dieu reçoit tous ceux qui se convertissent à lui, quels qu'ils soient), mais qu'il soit demeuré dans des sentiments hérétiques, nous le soumettons, avec ceux de son parti sans aucune difficulté, à un anathème et excommunication éternelle.

« Chap. VI. — Ce que nous avons dit suffira pour apprendre aux personnes qui sont dans les bons sentiments, et qui aiment la vérité, dans quels sentiments est l'église d'Orient, qu'elle n'a jamais été d'accord avec les calvinistes dans les choses qu'ils ont innovées, ni avec aucuns autres, et qu'elle ne connaît point pour tel celui qu'ils veulent faire passer pour un de leur secte. Mais enfin, pour dissiper et détruire entièrement toutes les pensées qui ont été inventées contre la gloire de Dieu, et pour rejeter entièrement les blasphèmes contenus dans ces fameux chapitres, nous avons cru devoir faire des interrogations et des chapitres égaux en nombre à ceux de Cyrille, dans lesquels il a, comme on suppose, affilé sa langue contre Dieu, et qui leur soient directement opposés; de sorte qu'on les puisse appeler une réfutation et correction des dits chapitres de Cyrille, dont nous garderons l'ordre dans ceux que ferons, afin que chacun des fidèles les puisse comparer et conférer ensemble, et reconnaître facilement la piété de l'église d'Orient, et l'imposture des hérétiques, à quoi nous pourrons, quand il sera besoin, y ajouter ou diminuer d'autres choses qui contribuent à la connaissance exacte de la question. »

Ensuite il y a dans le manuscrit des articles synodaux opposés à ceux de Cyrille, dont voici la lettre qui est à la tête.

« Dosithée, par la grâce de Dieu, patriarche de Jérusalem, à tous qui nous interrogent, et ont envie de savoir quelle est la foi et la religion des Grecs, ou de l'église d'Orient, et quelle est sa créance touchant la foi orthodoxe, au nom de tous les chrétiens qui sont soumis à notre siége apostolique, et de tous les orthodoxes qui viennent en dévotion à cette sainte et grande ville de Jérusalem, avec lesquels l'Église catholique est d'accord en ce qui concerne la foi, à qui il présente cette confession abrégée pour servir de témoignage devant Dieu et devant les hommes. »

DANS L'ARTICLE OU DÉFINITION 15.

« Les sacrements sont composés de naturel et de surnaturel, et ne sont point des signes simples des promesses de Jésus-Christ; car autrement ils ne différeraient pas de la circoncision; ce qui ferait un extrême anéantissement de nos mystères. Nous confessons qu'ils opèrent nécessairement la grâce, comme instruments effectifs dans les initiés. Nous rejetons, comme une chose éloignée de la simplicité du Christianisme, que la simplicité des sacrements demande l'usage d'une chose terrestre; car cela est opposé au sacrement de l'Eucharistie, qui ayant été établi par le Verbe subsistant, et étant sanctifié, par l'invocation du Saint-Esprit, est accompli par l'existence de ce qui est signifié, savoir du corps et du sang de Jésus-Christ; et son accomplissement précède nécessairement l'usage qu'on en fait; car si devant il n'est pas parfait, celui qui en use mal n'a donc pas mangé et bu son jugement, puisqu'il n'a reçu que du pain et du vin. Cependant celui qui y participe indignement boit et mange son jugement. Donc le sacrement de l'Eucharistie ne reçoit pas son accomplissement dans l'usage, mais devant.

« Art. XVII. — Nous croyons le très-saint sacrement de la sainte Eucharistie, que nous avons mis le quatrième dans l'ordre des sacrements, et que c'est le même que le Seigneur a donné la nuit qu'il se donna lui-même pour la vie du monde, car ayant pris du pain, et l'ayant béni, il le donna à ses saints disciples et apôtres, disant: *Prenez, mangez;* CECI EST MON CORPS; et ayant pris le calice et rendu grâce, il leur dit: *Buvez-en tous;* CECI EST MON SANG, QUI EST VERSÉ POUR VOUS, POUR LA RÉMISSION DES PÉCHÉS.

« Nous croyons que quand on le célèbre, Notre-Seigneur Jésus-Christ y est présent, non par représentation ou par image (Οὐ τυπικῶς οὐδὲ εἰκονικῶς), ni par une grâce surabondante, comme dans les autres sacrements, ni par une simple présence, comme quelques Pères ont dit du baptême, ni par une conjonction; en sorte que la divinité du Verbe soit unie au pain proposé de l'Eucharistie hypostatiquement, comme pensent les luthériens avec une grande ignorance et une grande misère, mais véritablement et réellement; de sorte qu'après la consécration du pain et du vin, le pain est changé, *transsubstantié*, transformé et converti au véritable et même corps de

Jésus-Christ (1), qui est né en Bethléem de la Vierge, qui a été baptisé dans le jourdain, qui a souffert, qui a été enterré, qui est ressuscité, qui a été élevé au ciel, et est assis à la droite de Dieu le Père, et qui doit venir sur les nuées du ciel, et le vin est changé et *transsubstantié* au même et véritable sang du Seigneur, qui a été répandu pour la vie du monde, lui étant attaché à la croix.

« De plus, nous croyons qu'après la consécration du pain et du vin, la substance du pain et du vin ne demeure plus, mais le corps même et le sang de Jésus-Christ dans l'apparence et la figure du pain et du vin ; c'est-à-dire, sous les accidents du pain et du vin.

« De plus, que le corps même et le sang immaculé du Seigneur est donné et entre dans la bouche et l'estomac de ceux qui le reçoivent, pieux ou impies ; avec cette différence, qu'il donne aux dignes et pieux la rémission des péchés et la vie éternelle, et aux impies et indignes le condamnation à une peine éternelle.

« Que le corps et le sang de Jésus-Christ sont coupés et divisés par les mains et par les dents, à la vérité par accidents ; c'est-à-dire, selon les accidents du pain et du vin, selon lesquels on confesse qu'ils sont visibles et maniables ; mais que par eux-mêmes ils demeurent sans être séparés ni divisés en aucune manière. C'est de là que l'Église catholique dit : *Il est partagé et mis en pièces, lui qui est partagé et qui n'est point divisé, lui qui est mangé partout, et qui n'est point consommé, mais qui sanctifie tous ceux qui le reçoivent dignement.*

« Nous croyons aussi que dans les plus petites particules du pain et du vin changés, il y a, non une partie du corps et du sang de Christ (ce qui serait un blasphème et un athéisme), mais le Seigneur tout entier selon sa substance, avec son âme et sa divinité, Dieu parfait et homme parfait. D'où vient que la célébration du mystère se faisant en plusieurs endroits en une même heure, il ne se fait pas plusieurs Christs, ni plusieurs corps de Christ, mais qu'un seul et même Christ est véritablement et réellement présent, et qu'il n'y a qu'un corps et un sang de Jésus-Christ dans toutes les églises particulières ; et cela, non pas parce que le corps du Seigneur qui est dans le ciel descend sur les autels : mais parce que le pain qui est offert dans toutes églises, étant changé et *transsubstantié* après la consécration, est fait, et est un seul et même corps que celui qui est dans les cieux. Car le corps de Jésus-Christ est un dans plusieurs lieux, et non plusieurs ; et c'est pour cela que ce sacrement est et s'appelle principalement miraculeux et compréhensible par la seule foi, non point par les subtilités de la sagesse humaine, dont notre pieuse religion, qui nous est donnée de Dieu, rejette la vaine et folle inutilité dans les choses divines.

(1) Μεταβάλλεσθαι, μετουσιοῦσθαι, μεταποιεῖσθαι, μεταῤῥυθμίζεσθαι. Le mot *transsubstantié*, μετουσιοῦσθαι, est encore répété.

« Nous croyons de plus qu'il faut honorer le corps et le sang de Jésus-Christ dans le sacrement de l'Eucharistie d'une manière extraordinaire, et l'adorer d'une adoration de latrie ; car l'adoration de la sainte Trinité et du corps et sang de Jésus-Christ est la même.

« De plus, qu'il y a un sacrifice véritable et propitiatoire qu'on offre pour toutes les personnes pieuses vivantes ou mortes, et pour l'utilité de tous, comme il est porté expressément dans les prières de ce sacrement, qui ont été données à l'Église par les apôtres, selon l'ordre qu'ils en avaient reçu du Seigneur.

« Que devant l'usage, incontinent après la consécration, et après l'usage, ce qui se conserve dans les ciboires pour la communion des personnes qui sont prêtes à mourir, est le vrai corps de Jésus-Christ, ne différant en rien de lui ; de sorte que devant l'usage après la consécration, dans et après l'usage, il est tout-à-fait le véritable corps du Seigneur.

« De plus, par ce mot de *transsubstantiation*, nous ne croyons pas que la manière par laquelle le pain et le vin sont changés au corps et au sang du Seigneur soit rendue claire et évidente ; car c'est une chose incompréhensible, et qui n'est possible qu'à Dieu seul, et qui convainc d'ignorance et d'impiété ceux qui croient la comprendre ; mais que le pain et le vin après la consécration, non par type, non par manière d'image, non par une grâce surabondante, non par la communion, ni par la présence de la divinité seule du Fils unique de Dieu, sont changés au corps et au sang du Seigneur, ni que quelque accident du pain et du vin soit changé en quelque accident du corps et du sang de Jésus-Christ, par quelque conversion ou changement ; mais véritabement, réellement et substantiellement le pain est fait le vrai corps de Jésus-Christ, et le vin son même sang, comme nous avons dit ci-dessus.

« Enfin que le sacrement de la sainte Eucharistie ne peut être fait que par un prêtre pieux, qui a reçu l'ordination d'un évêque canoniquement ordonné, de la manière que l'enseigne l'église d'Orient. C'est là en abrégé le sentiment de l'Église catholique sur ce sacrement, et sa véritable confession, et sa tradition très-ancienne, que nous ne voulons point être tronquée en aucune manière par les impies, rejetant fort loin les innovations et vaines oppositions des hérétiques ; mais nous voulons que la tradition qui est établie soit conservée dans son entier. Car l'Église catholique de Jésus-Christ renonce et dit anathème à tous ceux qui ne l'observent pas.

« C'est une chose très-ridicule de conclure de ce que quelques prêtres orientaux ont le saint pain dans des boîtes de bois hors du chœur, et du lieu où est le saint autel, pendu à quelque colonne, qu'il ne confessent pas le réel et véritable changement du pain au corps de Jésus-Christ. Nous ne désavouons pas que quelques pauvres prêtres ont le corps de Jésus-Christ dans des boîtes de bois ; car Jésus-Christ n'est pas honoré par des pierres et par des marbres, mais

il demande de nous un esprit saint et un cœur pur : c'est ce que dit S. Paul, *nous avons un trésor*, dit-il, *dans des vases de terre*. Mais dans les lieux où nos églises sont plus riches, comme en Jérusalem, parmi nous, le corps de Jésus-Christ est honoré dans le sanctuaire avec des lumières, et il brûle toujours devant une lampe à sept branches.

« Au reste, je trouve assez étonnant que les hérétiques aient remarqué que le corps du Seigneur est en quelques églises attaché à la muraille hors du sanctuaire, parce que peut-être les murailles du sanctuaire étaient tombées de vieillesse, et que de là ils en concluent des choses qui ne peuvent être, et qu'ils n'aient pas vu sous la voute du sanctuaire Jésus-Christ représenté en forme d'enfant sur la patène, afin de voir que comme les orientaux ne représentent sur la patène, ni la figure, ni la grâce, ni quelque autre chose (1), mais Jésus-Christ même, ainsi il croient que le pain de l'Eucharistie n'est rien fait autre chose que le propre corps de Jésus-Christ substantiellement ; et ainsi leur conclusion serait véritable. »

Le patriarche cite ensuite divers livres où il dit que l'on peut voir la foi de l'église d'Orient, comme la Confession orthodoxe, Gabriel, archevêque de Philadelphie, Grégoire protosyncelle, en son traité des Mystères, Théophane, patriarche de Jérusalem, dans son Épître dogmatique.

Et il finit par cette considération très-judicieuse :

« Ces choses sont confirmées par un argument que les hérétiques nous fournissent : car les Nestoriens et les Arméniens, les Cophtes et les Syriens, les Éthiopiens, qui demeurent sous la ligne équinoxiale, et au-delà même vers le tropique du Capricorne, qui sont séparés depuis plusieurs siècles de l'église catholique, et qui ont chacun une hérésie particulière, comme on le peut apprendre des actes des conciles, sont néanmoins d'accord avec nous sur la fin et le nombre des sacrements, et sur tout ce que nous avons dit jusqu'ici, et en ont les mêmes sentiments que l'Église catholique, comme nous le voyons de nos yeux, et comme nos sens et notre raison nous l'apprennent dans cette sainte ville de Jérusalem, où il y a des gens de tous les lieux du monde qui y habitent, ou qui y viennent en pélerinage, tant savants que simples.

« Que ces vains discoureurs et ces novateurs hérétiques se taisent donc, et qu'ils ne s'efforcent plus de tirer artificieusement, soit de l'Écriture, soit des Pères, quelques petits passages, pour établir le mensonge, comme ont fait de tout temps tous les hérétiques et les apostats qui ont été jusqu'ici.

« Dosithée, *par la miséricorde de Dieu, patriarche de la sainte Jérusalem et de la Palestine, je déclare et confesse que c'est la foi de l'église d'Orient.* — Dorothée, *de Pétra.* — Parthénius, *métropolitain de la sainte Nazareth.* — Josaphat, *métropolitain de Ptolémaïde et de Sidon.* — Néophyte, *métropolitain de la sainte Bethléem.* — Antoine, *archevêque de Lydda.* — Christophe, *archevêque de Naples et* πρόεδρος *de Sébaste.* — Daniel, *grand archimandrite du Saint-Sépulcre.* — Cyrille, *prêtre et grand protosyncelle de Jérusalem, et prieur du monastère du Saint-Sépulcre de Trébizonde.* — Mélèce, *indigne prêtre et archimandrite, nonce du Saint-Sépulcre auprès du roi des Ibériens, et princes de Colchide avec le Synode de la Haute-Ibérie.* — Joseph, *prêtre et prieur du monastère des Ibériens de Jérusalem.* — Grégoire, *prieur de la sainte Bethléem.* — Abernius, *religieux et prieur du vénérable et royal monastère de l'Archange.* — Daniel, *prieur de la Sainte-Laure et de Saint-Sabas.* — Denis, *religieux et prieur de Saint-Élie.* — Arsénius, *religieux, prieur de Saint-George en Pezala.* — Néophyte, *prieur de Saint-Thècle.* — Germain, *religieux, étant ordinairement au Saint-Sépulcre.* — Callinicus, *religieux et confesseur des religieuses.* — Azanas, *grand archidiacre de Jérusalem avec les autres diacres.* — Macaire, *religieux et prieur de Saint-Jean Baptiste.* — Habacuc, *scévophylax du Saint-Sépulcre.* — Daniel, *religieux et syncelle de Jérusalem.* — Timothée, *religieux de Russie la grande, confesse que c'est là notre foi et celle de l'église d'Orient.* — *Le grand économe, papa* Michel, *croit et confesse que c'est là notre créance et notre foi, que commande et ordonne l'Église apostolique et orthodoxe.* — *Le grand scévolax, papa* Isaac. — *Le grand sacellarius, papa* Michael. — Moyse, *prêtre de la grande chapelle.* — Scroue, *prêtre protopapas.* — Hélie, *prêtre économe de Lydde.* — Soliman, *prêtre économe.* — Habie, *protopapas de Lydde avec tous les prêtres du même lieu.* — Macaire, *religieux et exarque de l'archevêché de Joppé.* — *Le chétif curé* George, *économe de Césarée en Palestine.* — Siméon, *curé de Saint-Élie au Mont-Carmel.* — Grégoire, *protosyncelle de Moldavie (Moldoblaquie), je confesse que c'est là notre foi et de l'église d'Orient.* — Séraphim, *diacre de Milet, déclare la même chose.* — Gennadius, *prêtre syncelle de Jérusalem.* — *Le curé* Moïse, *économe de Naples.* — Philémon, *religieux et vicaire du métropolitain de Bostre.* — Macaire, *religieux de Crète, prédicateur du saint Évangile, à tous ceux de Macédoine, Achaïe et Asie qui sont dévots au Saint-Sépulcre.*—Jésus, *prêtre, économe de la sainte Bethléem.* — Sergius, *prêtre* ἐφημέριος τοῦ ἁγίου σπηλαίου — Jérémie, *prêtre économe de Pezale.* — *Le curé* Campimpis, *économe de Pétra.* — Paschal, *prêtre* ἐφημέριος *du saint mont de Thabor, administrateur du village du même endroit, du village de Naïme et autre d'alentour.* — *Le* ....., *exarque de Hythopolis.* — Siméon, *religieux, exarque ou administrateur de Gabaon et Ramla.* — Agapius, *économe de Gaze et les prêtres qui sont avec moi.* — Antoine, *logothéta de Remlie et économe,*

(1) Raison véritable des peintures des églises des Grecs, dont il est parlé dans une relation de M. de Nointel.

— Galaction, *religieux et scévophylax.* — Grégoire, *prêtre et économe de Ptolomaïde.* — Gabriel, *religieux, protosyncelle et pontapsaltes de Jérusalem.*

« *J'ai signé cette apologie contre les hérétiques, que nous avons composée d'un commun consentement pour l'Église catholique.*

« Justin, *diacre et domestique de Jérusalem.* — Joseph, *diacre.* — Jacob, *diacre.* — Athanase, *diacre.* — Joachim, *grand ecclésiarque.* — Joachim, *religieux commissaire.* — Jean, *grand logothéta de la sainte résurrection.* — Pierre, *fils de Chanil protonotaire.* — Nacer, *primiceirus.* — Antoine, *lampadanus.* — Cyrille, *abbé.*

« Le présent écrit comme il est couché ci-dessus avec les signatures, et tout ce qui s'est fait, a été mis dans le livre de notre trône apostolique, pour servir de mémoire éternelle et d'autorité, le 20 mars 1672.

« Dosithée, *patriarche de Jérusalem le déclare, et le signe de ma propre main.* — Nectarius, *ci-devant patriarche de Jérusalem déclare, et confesse que telle est notre foi et celle de l'église d'Orient.* — Nectarius, *religieux et hypomnemato-graphus de la résurrection de Notre-Seigneur, ai signé, déclarant la même chose que le saint concile.* »

EXTRAIT DU LIVRE DE MÉLÉTIUS SYRIGUS, CONTRE CYRILLE LUCAR.

Du nom de transsubstantiation.

« Nous demeurons d'accord que ce mot de *transsubstantiation* ne se trouve point dans les anciens théologiens : car ne s'étant élevé aucune hérésie particulière sur ce sujet, si ce n'était de ceux qui niaient la véritable présence du Verbe en la chair, les SS. Pères ne se sont point mis en peine de chercher de nouveaux mots. Mais nous ne disputons pas des mots, et nous ne faisons pas tant consister la force de la piété dans les paroles que dans les choses. Si donc nous trouvons dans les théologiens ce qui est signifié par le mot de *transsubstantiation*, qui peut empêcher de se servir de ce mot, ou de quelque autre qui ait la même force? Car nous ne trouvons point dans l'Écriture, que le Père soit appelé sans principe, incapable d'être engendré; nous n'y apprenons point en termes exprès que le Fils soit consubstantiel au Père, ni que le Saint-Esprit soit Dieu. Mais il est conforme à la piété, et même très-nécessaire, à cause des hérésies qui s'élèvent, de tirer ces mots de plusieurs autres choses qui les établissent, pour donner une connaissance plus claire des véritables sentiments, et renverser les sentiments contraires.

« Car enfin, quel désavantage peut-il arriver aux fidèles, d'enseigner un même sens pieux, par de différentes manières de parler? Pour moi je ne le vois pas. Et les passages que nous avons rapportés font voir que les théologiens enseignent unanimement que le pain sanctifié est proprement changé en la substance de la chair du Seigneur, ce qui est la transsubstantiation. Car S. Justin dit qu'*il a pu faire son corps du pain, de la même manière qu'il a pu s'incarner.* Et S. Cyprien dit que *le pain que Jésus-Christ donna à ses disciples étant changé non pas en apparence, mais en nature, est fait chair par la toute-puissance du Verbe.* Et Cyrille de Jérusalem dit que *Jésus-Christ ayant changé de l'eau en vin en Cana de Galilée, il mérite qu'on le croie quand il change le vin en sang.* Et en un autre endroit. *Le pain,* dit-il, *qui paraît, n'est pas du pain, quoiqu'il paraisse tel quand on le goûte, mais le corps de Jésus-Christ; et ce qui paraît du vin, n'est pas du vin, quoique les sens semblent le persuader, mais le sang de Jésus-Christ.* S. Ambroise dit aussi : *Ce pain devant les paroles sacramentelles est du pain; et après que la consécration a été faite, de pain il devient la chair de Jésus-Christ.* Grégoire de Nysse se sert de ces termes : *Nous croyons que le pain consacré par la parole de Dieu est changé au corps de Jésus-Christ.* S. Jean Chrysostôme, dans l'homélie 83 sur S. Matthieu dit : *Nous tenons ici le rang de ministres, mais c'est lui qui les sanctifie et qui les change.* S. Jean Damascène dit : *Le pain de proposition, le vin et l'eau par l'invocation et la présence du Saint-Esprit, sont changés surnaturellement au corps et au sang de Jésus-Christ.* Théophylacte de Bulgarie : *Jésus, qui aime les hommes, conserve l'apparence du pain et du vin, et les change en la puissance de son corps et de son sang.*

« Or ce que les anciens docteurs de l'Église ont entendu par devenir, être fait, être changé et transélémenté, ou s'il y a autre manière d'exprimer cela, les théologiens d'à présent entendent la même chose par le mot de *transsubstantiation :* comme ceux-là disent que le pain est proprement et véritablement changé au corps de Jésus-Christ; de même ceux-ci entendent, sans aucune différence, la même chose par le mot de *transsubstantiation;* ayant trouvé ce mot nouveau, à cause de la nouveauté de l'hérésie; car un certain Bérenger et ses disciples, publiant que véritablement le pain recevait quelque grâce du corps de Jésus-Christ, que Dieu lui communiquait par accident, mais qu'il n'était pas substantiellement changé au corps de Jésus-Christ, au contraire, qu'il demeurait sans être changé, tel qu'il était avant la consécration, les théologiens qui étaient dans le véritable sentiment, pour renverser sa folie, dirent que le pain était transsubstantié au corps de Jésus-Christ; afin de montrer que quelque accident du pain n'était pas changé en quelque accident du corps de Jésus-Christ par quelque changement; mais que le pain était fait substantiellement le corps de Jésus-Christ. Et de même qu'avant l'hérésie arienne on ne se servait du mot de *consubstantiel,* ni en écrivant, ni en parlant, et qu'après qu'il eut eu l'impudence de séparer le Fils de la substance du Père, ce mot fut publié par les Pères du premier concile, qui confessèrent que le Fils était consubstantiel, de la même substance, et uni substantiellement au Père, pour renverser ces divi-

sions de la Divinité ; de même en tout temps, ceux qui ont gouverné l'Église comme il faut, ont été obligés d'inventer de nouveaux mots, à l'occasion de quelques nouvelles hérésies ; ce qui semble être arrivé dans ce sacrement ; car avant le septième concile, presque tous en ont parlé simplement ; mais après l'an 700 de Jésus-Christ, ces ennemis des saintes images s'étant assemblés à Constantinople, ce qu'ils appelèrent fort mal à propos le septième concile, ils déclarèrent impudemment qu'il n'y avait qu'une seule image de Jésus-Christ, qui était le pain de l'Eucharistie. Depuis ce temps-là les Pères qui vinrent ensuite, commencèrent à déclarer dans leurs écrits que le pain consacré n'était point la figure du corps de Jésus-Christ, mais la vérité, comme on peut voir dans le septième concile, S. Jean Damascène, et les autres qui l'ont suivi. Et l'hérésie de Bérenger, qui ne voulait pas que le corps et le sang de Jésus-Christ fussent substantiellement présents dans les divins mystères, étant venue jusque dans nos provinces, on inventa le mot de μετουσίωσις, *transsubstantiation*, qui, selon le sens, ne diffère en aucune manière du changement, conversion et transélémentation, dont les anciens Pères se sont servis, comme nous avons dit. Si donc il y a quelque personne, qui craignant de s'éloigner de la piété, ne veuille pas toucher aux expressions des anciens, ni les changer en d'autres, qui néanmoins conservent entièrement le même sens, quoiqu'il fasse une chose ridicule, néanmoins pourvu qu'il reçoive ces paroles selon la pensée des Pères qui s'en sont servis, nous ne dirons rien de contraire à cela ; mais nous le recevons, au contraire, comme étant dans les mêmes sentiments que nous, louant sa piété, et ayant quelque condescendance pour sa simplicité. Mais je ne crois pas aussi qu'il doive s'éloigner de ceux qui expriment le même sens, par des expressions qui paraissent plus expresses et plus éloignées de la duplicité des hérétiques, ou qui expliquent plus clairement la pensée des Pères ; car c'est être animé d'un esprit de contention, que de disputer des mots, quand on demeure d'accord de la substance de la chose.

« Que s'il nie la transsubstantiation à cause de la force de ce mot, à savoir, parce qu'il ne croit pas que le pain et le vin soient changés au corps et au sang de Jésus-Christ, alors nous le rejetons comme n'étant pas d'accord avec notre église, et comme étant éloigné de notre foi, et avançant des choses absurdes de sa propre invention ; car nous avons reçu de nos divins Pères une autre doctrine, qui est que nous communiquons au corps de notre Sauveur d'une manière sensible, le voyant de nos yeux, le recevant dans nos mains, le portant à notre bouche et le mangeant ; et qu'ainsi nous sommes faits σύσσωμοι d'un même corps avec Jésus-Christ, étant nourris mystiquement de sa chair et de ses os ; car participant corporellement au pain sensible, changé substantiellement en son corps par la divinité toute-puissante du Verbe, nous en approchons d'une manière sensible, comme du pain et du vin, et d'une manière spirituelle et mystique, à cause qu'on ne voit pas un corps humain qui ait de la chair et des os ; qu'il ne fortifie pas les cœurs de ceux qui le reçoivent corporellement, selon la manière des autres viandes corporelles, mais spirituellement par sa divinité, qui, comme on a dit, y est contenue. »

CHAPITRE XVII.

Union des églises d'Orient avec l'Église romaine sur l'Eucharistie et autres points, prouvée par un acte ou traité du patriarche des Maronites d'Antioche, signé de plusieurs métropolites et prêtres de son patriarcat.

On n'a rien à ajouter pour faire connaître les Maronites à ce qu'on en a dit dans le premier volume de *la Perpétuité*. La profession qu'ils font d'être soumis au Siége de Rome ne laisse pas lieu de douter de leurs sentiments sur l'Eucharistie. Néanmoins comme M. Claude a voulu chicaner sur quelques extraits qu'on avait faits de leurs livres, et que d'ailleurs ils ne rendent pas seulement témoignage pour eux-mêmes, mais aussi pour toutes les églises de l'Orient, dans lequel ils sont répandus, nous n'avons pas cru devoir négliger d'insérer ici un acte dressé par les maronites d'Antioche, à la sollicitation d'un jésuite.

Le préambule contient divers faits historiques très-peu exacts ; mais ce n'est pas de quoi il s'agit, et l'on sait assez que l'Orient est rempli de livres où les histoires sont fort altérées. Mais il y a bien de la différence entre les histoires dont les particuliers ne sont point obligés d'être informés, et la foi des mystères qui subsistent dans la connaissance de tout un peuple.

Acte ou traité des Maronites d'Antioche.

« *Au nom du Père, du Fils et de l'Esprit de sainteté, un seul Dieu.*

« Pierre, le chef des disciples, dans sa première lettre qu'il adresse aux élus dispersés en tous les pays, leur ordonne d'être toujours *disposés à rendre réponse à celui qui les interrogera de la parole touchant l'espérance qu'ils ont*. Les gens du monde gardent même cet ordre ; à combien plus forte raison nous, que Dieu, par la grâce de sa libéralité, a établis pasteurs de ses ouailles, sommes-nous obligés d'être prompts à rendre réponse à celui qui nous interroge, à conduire celui qui demande notre direction, afin que notre condamnation ne soit pas avec ce serviteur qui enfouit dans la terre le talent de son maître, et qui mérita d'être exilé dans les ténèbres extérieures?

« C'est que dans les pays d'Occident le diable a élevé plusieurs troupes infidèles et dévoyées du bon chemin, cherchant leur propre gloire et l'impiété, qui, par leur inspiration dépravée, ont voulu renverser les fondements du Siége romain, que le Seigneur a placé de ses mains sur Pierre, qui est la pierre ferme de la foi, et qui lui a promis que les

portes d'enfer ne prévaudront point contre lui dans la suite continuelle des temps. Et parce qu'ils n'ont point de soutien pour s'appuyer dessus, ils ont calomnié l'église d'Orient, disant qu'elle était de leur opinion, et qu'elle s'accordait à l'impureté de leurs sentiments. Or Dieu a mis le zèle de sa foi dans le cœur de la Seigneurie de l'illustre et élevé de Nointel, ambassadeur du grand roi de France; la gloire des chrétiens, afin qu'il s'informât de cette chose, et il a envoyé le révérend P. Michel, jésuite, pour savoir de nous ce que nous pensons et ce que nous croyons fermement, des points principaux dont on a douté et disputé.

« Pour le comprendre, que le sage lecteur sache que notre nation des Maronites, bien qu'elle soit éloignée du peuple de Rome d'un éloignement extrême au regard de son langage, et de l'étendue des pays, n'a jamais cessé, par la grâce du vrai Dieu, dont la louange est haute, d'en être proche dans les quartiers d'Orient. Elle s'est tenue attachée à Rome, et elle s'est soutenue par elle d'un soutien parfait à la loi chrétienne, comme il est manifeste par les lettres des pontifes du Siége romain et par leurs bulles glorieuses, qu'ils ont envoyées à ceux qui nous ont précédé dans le haut siége d'Antioche. Et pour ne nous pas étendre à expliquer cela, nous ferons mention ici d'un seul témoignage, tiré d'une lettre envoyée par le pape Paul V parlant aux Maronites en cette manière :

« *Béni soit le Seigneur, qui, par sa grande miséricorde, lorsque le déluge de quantité d'eaux, c'est-à-dire, de divers schismes, hérésies et méchancetés a inondé le pays d'Orient, et lorsqu'il tient encore presque tout le monde abîmé, n'a point permis qu'il approchât de vous; mais qui a daigné vous conserver tant de siècles dans la vérité de la foi catholique, par un don tout particulier de sa clémence. C'est pourquoi votre foi est annoncée dans tout le monde, et elle est louée dans l'Église romaine, qui est la mère et la maîtresse de toutes les églises.*

« Lorsque le scélérat Sévérus prit possession du siége d'Antioche, et séduisit par sa malice le cœur d'Anastase, empereur des Grecs, et qu'ils se mirent tous deux à persécuter l'Église de Dieu, et à semer la zizanie des hérétiques dans les quartiers d'Orient, les disciples de S. Maron leur résistèrent, et s'opposèrent à leur doctrine corrompue, comme il paraît par les lettres qu'ils écrivirent au pape de Rome S. Hormisdas, et les requêtes qu'ils présentèrent au cinquième concile assemblé à Constantinople; puisqu'ils y confessent que celui qui tient le Siége de Rome est le chef de toute la terre habitable, le docteur de l'Église, le médecin des âmes, et le pasteur des ouailles chrétiennes.

« L'année depuis l'incarnation du Seigneur 692, Callinicus, patriarche de Constantinople s'égara de la droiture de la foi. L'empereur des Grecs Justinien Rhinotmet commanda qu'on assemblât un concile, et on dit que ce fut à Constantinople, dans le palais, sous le dôme, pour changer ce qu'avaient ordonné les saints Pères qui étaient venus au sixième concile.

« En ce temps-là le patriarche Jean, qui était du monastère de saint-Maron, était en possession de la prélature du siége d'Antioche. Ils firent un concile dans l'église de saint-Jean-de-Latran, et ils frappèrent d'excommunication le faux synode et celui qui le suivait. Le patriarche Jean retourna en Syrie sous l'étendart du pape, il y apporta le manipule, la mître et l'anneau, selon qu'en use l'Église romaine.

« Or Justinien, l'empereur des Grecs, voyant que le concile qu'il avait assemblé avait été rejeté et n'avait point été reçu, il envoya ses soldats sous la conduite du général Zacharie, pour lui amener le pape enchaîné. Dieu ne lui donna pas la force de le faire.

« Cependant il commanda qu'on fît tourner son armée du côté de la Syrie contre le patriarche Jean, et les généraux de l'armée étaient Marrie et Marcian, hommes cruels et sans pitié. Ils ruinèrent le monastère de saint-Maron, qui était bâti sur la rivière dite Rebelle, et qui renfermait près de huit cents religieux. Ils séduisirent le monde, et ils mirent à mort plusieurs personnes, dont le nombre n'a point de bornes; et quand ils furent arrivés avec leur armée au bas de la montagne du Liban, au-dessus de la ville de Tripoli de Syrie, les princes de la ville de Hidet fondirent sur eux avec l'épée, et depuis ce temps-là fut la division des deux nations des Melkites et des Maronites dans le pays de Syrie.

« Ceux qui suivirent Justinien et son synode dépravé se nommèrent Melkites ou Melkic, qui est un nom dérivé de celui de roi. Et ceux qui suivirent le patriarche Jean et les lois de Rome, s'appelèrent Maronites, d'un nom pris du monastère de Saint-Maron, où le patriarche Jean s'était fait religieux. Et après la mort de ce père sus-mentionné, succéda au siége d'Antioche le frère de sa sœur, le patriarche Cyrus, lequel reçut aussi sa confirmation de Rome, jusque-là même qu'au temps d'Innocent III, un des papes de Rome, le patriarche Jérémie entra à Rome, et se trouva au concile qui s'y célébra, et il fut confirmé patriarche de la nation des Maronites; puis il retourna au Mont-Liban avec de glorieuses lettres et quantité de faveurs et de grâces, et ainsi tous ceux qui lui ont succédé jusqu'à nos jours, comme nous sommes prêts, avec la grâce de Dieu, à faire voir ces choses par une explication fort longue. Et nous n'avons abrégé cette déclaration qui est hors de ce qu'on souhaite, qu'afin que chacun sache que la nation des Maronites n'a jamais cessé en tout temps depuis l'ancien temps, d'être unie avec l'Église de Rome, comme les membres avec le chef, et soumis au successeur de Pierre et au vicaire du Messie, comme ses enfants. Et en conséquence nécessaire de cette déclaration,

« 1° Nous croyons, et nous professons d'une profession ferme, que dans l'office de la sainte messe se trouve assurément et véritablement le corps du Sauveur Messie, et qu'il y est vivant et vivifiant, et parfait, sans qu'il lui manque rien de tout ce qui appar-

tient aux deux natures, la divine et l'humaine; et que celui qu'a annoncé l'ange Gabriel à Nazareth, qui est né à Bethléem de notre Dame la pure, et qui a été crucifié en Jérusalem sur le mont Calvaire, et qui est assis dans le ciel à la droite de la Grandeur, celui-là même, et non un autre, est offert sur les saints Autels par les mains des prêtres et des pontifes, comme nous croyons que l'a fait le Seigneur en présence de ses disciples, et qu'il leur a commandé de le faire jusqu'au temps de sa venue.

« 2° Nous croyons et nous professons qu'après la consécration des mystères, par la vertu de la parole et de l'esprit, le pain et le vin sont changés de leur état au corps du Seigneur et en son sang vivifiant, par un changement véritable et substantiel; de sorte que les deux natures du pain et du vin sont *détruites en leur être*, et qu'au lieu d'elles d'eux se trouve le corps du Sauveur et son sang à la manière des esprits, et que les accidents du pain et du vin, et les ressemblances visibles ne perdent point leur être, mais qu'ils sont transportés de l'un et de l'autre au corps du Messie et à son sang, comme il est évident et manifeste des messes des saints apôtres et des Pères élus les colonnes de l'Église. Et il s'il plaît à Dieu, dans peu de temps nous ferons voir aux curieux de la science les copies de toutes les messes qui se trouvent dans notre pays d'Orient, avec un long commentaire, qui comprendra tout ce qui concerne l'office de la sainte messe.

« 3° Nous croyons et nous professons que le pain du Seigneur, que nous offrons tous les jours sur les autels vénérables, et que nous distribuons aux ouailles raisonnables, est assurément un sacrifice *raisonnable* et vivant et saint, mais non sanglant et sans passion et douleur, et qu'il est offert pour les fidèles vivants et trépassés, pour effacer leurs offenses, et leur faire avoir le pardon de leurs péchés, selon la parole du Seigneur à ses purs disciples; que son corps est donné et son sang répandu pour eux et pour le pardon des péchés.

« 4° Nous croyons et nous professons que tous les fidèles, lorsqu'ils communient, reçoivent véritablement le corps du Seigneur et son sang précieux, et que celui qui reçoit les deux mystères ensemble, ne reçoit rien de plus que celui qui reçoit une des deux espèces ou une de leurs *particules*, parce que nous professons que le corps du Seigneur se trouve vivant et dans son entier sur la patène, et dans le calice, et dans chaque partie des deux espèces. Celui qui le reçoit avec dévotion et avec pureté d'intention, il le reçoit pour son salut et pour la vie éternelle; et celui qui le méprise, et qui le reçoit sans épreuve, il le reçoit à sa condamnation, et pour supplice des feux, comme il est marqué dans les Évangiles et les Epîtres du bienheureux Paul.

« 5° Nous croyons et professons que la sainte hostie est toute adorable et vénérable, non seulement comme les croix et les images dignes de respect, mais comme l'unique Fils de Dieu, puisque nous confessons que dans elle est toute la divinité, et que la personne du Seigneur Sauveur s'y trouve, non en figure et représentation, mais en vérité et en perfection, selon sa véritable parole : *Je suis le pain de la vie*, et ailleurs : *Ceci est mon corps.*

« 6° Nous croyons et nous professons que le sacrement du saint baptême est absolument nécessaire pour le salut, bien que l'homme soit né de personnes saintes, parce que comme le mûrier, bien qu'il soit enté, ne produit que des mûres sauvages, de même, bien que l'homme soit saint, il ne met point d'enfants au monde qui ne soient enfants de colère; et pour cela le Seigneur a dit : *En vérité, en vérité je le dis : Celui qui n'est point né de l'eau et de l'esprit de sainteté, ne peut entrer dans le royaume de Dieu.*

« 7° Nous confessons que le sacrement de la confession est absolument nécessaire pour le pardon des péchés, selon la parole du Seigneur : *Celui à qui vous pardonnerez ses péchés, ils lui seront pardonnés;* c'est pourquoi quiconque tombe en péché parfait, c'est-à-dire mortel, il ne trouve point de pardon, s'il ne s'en confesse au prêtre, si ce n'est qu'il n'y ait point de prêtres. Alors que l'homme se repente du péché dont il s'est rendu coupable, et qu'il propose de se confesser, quand Dieu le Très-Haut lui en donnera le pouvoir, et qu'il ne désespère point de la miséricorde de Dieu et du pardon.

« 8° Nous croyons et nous confessons que l'intendant de notre salut a honoré son Église du sacrement du sacerdoce, et qu'il est divisé en trois ordres, le diaconat, la prêtrise et la prélature, à la ressemblance des trois ordres des anges qui sont dans le ciel (1). Et dans ces trois ordres, comme il est écrit dans les saints livres, l'un est plus élevé en honneur que l'autre, et il faut que le degré inférieur soit obéissant à celui qui lui est supérieur, le diacre au prêtre, et le prêtre à l'évêque, et l'évêque au patriarche, d'une soumission telle qu'est celle des membres au chef dans le corps, afin que le corps de l'Église se conserve, et que le schisme en soit banni. Et comme il n'est pas possible qu'un troupeau soit bien gouverné sans pasteur, il en est de même des ouailles du Messie, s'il n'y a point de chef en l'Église. Et pour cette raison, nous professons que le degré des évêques est nécessaire dans l'Église pour son gouvernement, et pour l'ordination des prêtres, et la prêtrise pour la consécration du corps du Seigneur et sa distribution, et les diacres pour le service.

« 9° Nous croyons et nous professons que l'épouse du Messie est une sur la terre, c'est-à-dire la sainte Église catholique, apostolique, qu'il a acquise au prix de son sang; et il lui a donné les clés pour lier celui qui lui obéit au bonheur de la communion des saints, et celui qui lui est rebelle est comme un païen et un publicain. Et cette Église n'a jamais

(1) Les Orientaux ne sont pas tous d'accord de la division ordinaire des hiérarchies des anges.

cessé d'être manifeste et visible dans tous les siècles et dans tous les temps, comme une ville placée sur la cime de la montagne, qui ne peut être cachée, afin que les hommes y viennent de tous les coins du monde; et par la puissance qui lui a été donnée d'en-haut, elle a ordonné les conciles et les canons, et elle a déclaré avec assurance les saints livres qui doivent être conservés, et aux lois desquels il faut se tenir, et du nombre de ces livres reçus sont les livres de Tobie, de Judith, de la Sagesse, de l'Ecclésiastique, de Baruch.

« 10° Nous assurons que l'Église a ordonné avec bonne raison les abstinences et le jeûne du carême aux fidèles ses enfants, pour brider la concupiscence et l'empêcher de faire mal, pour diriger les fidèles dans l'acquisition des vertus. Et la preuve de cela est la parole du Seigneur : *Quand l'époux sera enlevé, alors ils jeûneront.*

« 11° Nous disons que le recours qu'on a aux intercessions de celle à qui il appartient d'intercéder, qui est la minière du bien et des bénédictions, qui est notre Dame à nous tous, qui est la Mère du salut, est du nombre des choses convenables; parce que c'est par elle que vient toute la grâce de la vie, et qu'il est impossible que son bien-aimé Fils confonde son visage, lorsqu'elle offre pour nous ses demandes; et nous supplions les saints de Dieu et ses anges de lumière qu'ils lui présentent nos prières, et qu'ils intercèdent pour nous devant leur Seigneur, parce qu'ils sont nos médiateurs entre lui et nous, comme l'Église en fait mention dans l'office des martyrs, disant que Dieu a exaucé les prières des Pères, Abraham, Isaac, Jacob et Joseph. En cette manière les enfants du juste Abraham, bien que mis dans leurs sépulcres, ont pu détourner la mort du peuple. Et à cause de David, Jérusalem a été sauvée de l'armée des Égyptiens aux jours d'Ézéchias. Les os du glorieux Joseph ont été un rempart aux enfants de Jacob, lorsqu'ils sortirent de la terre d'Égypte.

« 12° Nous disons que c'est une bonne chose d'honorer et adorer la croix du Seigneur, et les images des saints vénérables, parce que la croix représente la qualité du Sauveur, et les images se rapportent à celui qui est représenté par elles. C'est pour cela que nous les honorons comme nous honorons le livre du saint Évangile, et nous baisons les reliques des os des saints, et nous visitons les églises bâties à Dieu en leur nom, pour avoir le bonheur de leurs bénédictions et des miracles qui procèdent d'eux. Et les Pères anciens ont ordonné que les images des saints fussent dans les églises, comme leurs âmes sont dans le ciel, et que le signe de la croix fût sur les autels, et les balustres, et sur les habits du sacerdoce, et sur les tombes des martyrs, et sur les portes des églises; et que les prélats, à leurs messes et processions et autres choses, eussent toujours la croix en leur main droite, parce que c'est par elle que le Fils de Dieu a dompté le diable, et qu'il nous a délivrés de la damnation, et il en a fait la clé du paradis éternel.

« 13° Nous disons que l'état religieux est un chemin pour arriver à la vie éternelle, l'homme méprisant le monde, et ce qu'il y a dans le monde, et s'offrant à Dieu en victime volontaire. C'est pourquoi cette manière de vivre est vertueuse, et ses règles sont droites, et ses vœux sont bons, et on est obligé de les maintenir et de les garder. Nos purs Pères et nos bons saints ont tenu cette voie par l'inspiration de l'Esprit de sainteté. Celui qui la combat, combat leur manière de vivre, et celui qui la méprise, méprise la vertu et la perfection. Le Seigneur ayant dit : *Si tu veux être parfait, va et vends ce que tu as, et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel, et viens et suis-moi.*

« 14° Nous disons que les prières et la manière d'administrer les sacrés mystères ont été dûment composées. Elles se disent en langue syriaque, en grec et en latin, et en d'autres langues, bien qu'elles ne soient pas entendues du peuple, parce que nos anciens Pères ont composé en ces langues les prières, les messes, et le rite de l'Église, et que ceux qui leur ont succédé ont marché sur leurs traces jusqu'à nos jours. Quoique le peuple n'entende pas la signification des paroles, il lui suffit que son intention soit conforme à l'intention de l'Église. Et à propos de cela, il est écrit dans les histoires des religieux, de ce religieux qui vint à l'abbé Pasteur, et se plaignit à lui qu'il ne sentait aucun goût ni plaisir à prier, parce qu'il n'entendait pas le sens des paroles, le vieillard lui répondit : Mon fils, ne sois point paresseux à continuer de prier incessamment, parce que, comme l'enchanteur endort le serpent, bien qu'il n'entende pas les paroles du sortilége, de même tu confondras le démon, et tu le dompteras par la prière, bien que tu n'entendes pas la signification.

« 15° Nous croyons et nous professons que Dieu à qui est la puissance et la gloire, à cause de l'abondance de l'amour qu'il porte au genre humain, désire le salut de chacun des hommes, et que, par les mérites de son Fils bien-aimé, qui a livré sa vie pour nous tous, il donne à chacun de nous la grâce qu'il sait nous suffire pour garder ses commandements et sauver nos âmes. Et celui qui se damne, son péché est sur lui, parce que de sa propre volonté il a rejeté la grâce de Dieu et a suivi la cupidité de son corps. Et celui qui se sauve, il faut qu'avec la droiture de sa foi, il ait encore l'amour de Dieu et la bonté des œuvres, étant certain chez nous que la foi sans les œuvres est une foi morte.

« Enfin, pour ne pas étendre davantage cette déclaration, nous et notre peuple des maronites, recevons sans déguisement et de bonne foi ce que reçoit l'Église de Rome la grande; et tout ce qu'elle rejete nous le rejetons, parce qu'elle possède le premier siége, et que c'est là qu'est mort Pierre, le chef des apôtres, que le Seigneur lui-même a établi la pierre vive de la foi, et pour lequel il a prié que

la foi ne manquât point, afin qu'il confirmât ses frères, qui sont les patriarches et les prélats dispersés dans les quatre coins du monde.

« Or, pour ce qui est de toutes les autres nations chrétiennes qui sont dans les climats d'Orient, il est vrai qu'elles sont opposées en quelque chose à nous et à l'Église de Dieu la catholique et l'apostolique. Mais pour ce qui regarde les quinze articles dont nous avons fait mention ci-dessus, ils les croient fermement, et d'autres mystères encore que nous passons sous silence, et ils croient cela parfaitement, sans doute et sans fraude; et nous prions l'Unité divine, dont la louange est élevée, qu'elle conduise les cœurs de tous les hommes à la charité et à l'union, afin que tous soient un seul troupeau sous un seul pasteur; et Dieu est témoin de ce que nous disons. Et voici notre signature et le sceau de ce haut siége sur lequel nous sommes assis, qui témoigne pour nous.

« Ecrit dans le monastère de Cannobin, le béni de Dieu, le douzième jour de juin, le béni de Dieu, l'année 1684 des années d'Alexandre le Grec, qui se rapporte à l'année 1673 depuis l'incarnation du Seigneur, et qu'à Dieu soit la gloire éternellement. »

Suit le sceau du siége patriarcal, dans lequel est gravée l'image de la sainte Vierge, tenant son divin Fils. Elle est comme sur une nuée, et on voit trois croix autour de sa tête, et autour ces paroles sont écrites en syriaque. « L'humble et l'abject Pierre, patriarche d'Antioche. » Et sous ce sceau est la signature de la main de monseigneur le patriarche en ces termes : « Etienne-Pierre l'humble et l'abject patriarche d'Antioche. »

Signatures des évêques et des prêtres, religieux et de quelques séculiers.

« Georges, *l'humble et l'abject métropolite d'Acoura, fils de Habkoux.* — Joseph, *l'humble et l'abject métropolite de Gébael.* — Jean, *l'humble et l'abject métropolite de Sidon.* — *Le curé de* Pierre, *fils de Makcouf, religieux de S.-Antoine.* — *Le curé de* Georges, *fils de Jacques, religieux de S.-Antoine.* — *Moi le curé* Élie, *fils d'Aonyta de Cazri, religieux de S.-Antoine.* — *Moi le prêtre* Siméon, *fils de Jean de Heden, religieux de S.-Antoine.* — *Moi le prêtre* Abduccas, *au village de Bekfaya, religieux de S.-Antoine.* — *Moi le prêtre* Gabriel de Belorza, *religieux de S.-Antoine.* — *Moi le prêtre* Georges, *religieux de S.-Antoine.* — *Moi le curé* Moyse, *qui dessert le village d'Aschkout.* — *Moi le curé* Harfouch, *du village de Sahel, qui dessert l'église de S.-Doumat.* »

Suit le seing des deux principaux séculiers qui sont gouverneurs du pays de Xerroan, sous le prince Hamed,

« *Dit le serviteur qui a besoin de Dieu le très-haut et glorieux : moi* Nader Abonnonsel, *fils de Kiasen d'Agelton dans le Xerroan, chevalier romain, et consul des Francs dans la ville de Barut, que nous, la nation des Maronites, confessons et professons tout ce qui est expliqué dans ce cahier, et qui est la parole de notre seigneur le patriarche Étienne, et des seigneurs archevêques et prêtres touchant certaines choses de la foi catholique.*

« *Moi les serviteur qui a besoin de Dieu le très-haut* Fiad, *fils de* Nador Kasen, *je confesse et je professe ce qui est expliqué dans ce cahier des choses de la foi catholique, selon la parole des seigneurs susmentionnés.* »

CHAPITRE XVIII.

Union de l'église grecque avec l'Église romaine sur l'Eucharistie et autres points, prouvée par deux condamnations des erreurs des calvinistes faites par deux patriarches d'Antioche.

Le siége d'Antioche, qui était autrefois le troisième des patriarches, et qui fut ensuite le quatrième depuis que les patriarches de Constantinople se furent élevés au second rang par la faveur des empereurs, subsiste encore à présent, et fait partie de l'église grecque, étant uni de communion avec les patriarde Constantinople, d'Alexandrie et de Jérusalem; et c'est l'autorité de ces quatre patriarches qui en règle présentement la foi et la discipline. Ainsi, après avoir vu par les attestations précédentes les sentiments du patriarche de Constantinople, dans l'acte synodal que nous en avons produit, de celui d'Alexandrie dans une relation de M. l'ambassadeur, rapportée ci-dessus, chapitre 10, et dans les signatures de l'attestation de Constantinople, et de celui de Jérusalem dans la lettre de Nectarius, et l'acte synodal de Dosithée, nous ferons voir ici que le patriarche d'Antioche n'a pas d'autres sentiments qu'eux sur l'Eucharistie et sur les autres points pour lesquels les calvinistes se sont séparés de l'Église romaine. C'est ce qui paraîtra clairement par deux condamnations authentiques de leurs erreurs, qui ont été faites par deux patriarches consécutifs, Macaire et Néophite, à l'occasion de la dispute présente. La traduction en a été envoyée d'Orient, et elle est apparemment du Père jésuite qui les a obtenues. Les originaux sont arabes, et sont dans la Bibliothèque du Roi.

Condamnation des calvinistes par monseigneur l'illustrissime et révérendissime dom Macaire, patriarche d'Antioche, de la nation des Grecs.

« *Au nom du Père, du Fils et de l'Esprit de sainteté, un seul Dieu, et c'est à lui que nous demandons assistance.*

« Voici les nouvelles des hérétiques qui ont paru depuis peu, qui se trouvent à présent dans le pays de la Gaule, c'est-à-dire de la France et d'autres provinces de l'Europe, et qui se nomment calvinistes. Ils nient toutes les traditions de l'église d'Orient; ils ont changé et annulé tout ce que les divins apôtres et les saints Pères qui se sont trouvés dans les sept conciles œcuméniques ont ordonné; ils ont rejeté

les coutumes de l'église orientale, et ils ont aboli treize articles de sa bonne croyance.

« Voici ce qu'a composé le très-saint et très-heureux Père, le seigneur patriarche dom Macaire, patriarche de la ville de Dieu, Antioche la grande, et c'est pour les réfuter et pour détruire leurs discours téméraires.

« Chapitre premier. Ils disent touchant les purs mystères, qu'après que le prêtre les a offerts à l'autel, et qu'il a prononcé sur eux les paroles substantielles, ils sont la figure du corps de Jésus-Christ et de son sang, mais qu'ils ne sont pas en vérité son corps et son sang.

« Réponse. Sachez que chacun des quatre bienheureux évangélistes a rapporté, par l'inspiration du Saint-Esprit dans son Évangile, quelques-uns des miracles de Jésus-Christ, et une partie de ses saintes ordonnances : mais pour ce qui regarde ces sacrés mystères, ils en ont tous parlé clairement. Ils ont dit que le même Seigneur Messie, dans ce même souper, prit du pain dans ses saintes mains, qu'il le bénit, le rompit, et le donna à ses disciples les saints apôtres, leur disant : *Prenez, mangez, ceci est mon corps, lequel est rompu pour la rémission des péchés.* Ensuite il prit le calice, et il le mêla d'eau, il le bénit, et le présenta à ses disciples, leur disant : *Buvez-en, ceci est mon sang du nouveau Testament répandu pour vous, et pour plusieurs pour le pardon de vos péchés.* Puis il leur fit ce commandement : *Quand vous vous assemblerez, faites ceci en mémoire de moi.* Ce sera le pardon de vos péchés. Et il dit encore dans l'Évangile de Jean : *Celui qui mange mon corps et boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour, parce que mon corps est un vrai manger, et mon sang une vraie boisson. Celui qui mange mon corps et boit mon sang demeure en moi, et je demeure en lui.* Et il leur dit ces paroles, parlant du pain et du vin qu'il leur a présenté, assurant que c'est véritablement son propre corps et son propre sang. Comment donc sera-ce la figure de son corps? Ceux qui disent cela ont menti, et ils ont donné le démenti à l'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et leur mensonge est une doctrine du diable, et cela est clair comme le soleil.

« Chap. II. — Ils disent que le pain et le vin, quand le sacrifice s'accomplit, ne sont point changés et transportés de leur propre substance en un autre état.

« Rép. — Sachez que Notre-Seigneur Jésus-Christ n'a pas coupé la chair de son corps, et qu'il n'en a pas fait sortir du sang pour le donner à ses disciples, lorsqu'il leur a dit : *Prenez, mangez : ceci est mon corps;* et : *Buvez : ceci est mon sang,* mais comme nous l'avons rapporté, il leur présenta en vérité du pain et du vin, et il leur dit : *Ceci est mon corps : ceci est mon sang.* Que soient donc confondus ceux qui, parlant de ces mystères, disent que ce sont la figure de son corps et de son sang. Ce discours est tout-à-fait éloigné des traditions de l'église orientale catholique, parce que le pain et le vin, par l'oblation du prêtre, et par la consécration qu'il en fait, et par les paroles substantielles qu'il profère sur l'un et sur l'autre, en disant : *Ceci est mon corps;* et : *ceci est mon sang,* sont changés et transportés de leur propre substance, c'est-à-dire de la substance du pain et du vin, et passent en la vraie et propre substance de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et après il ne reste plus du pain et du vin que les apparences, comme nous l'a appris le grand entre les saints, Jean Bouche-d'Or, dans les oraisons de la messe adressées à Notre-Seigneur Jésus-Christ en cette manière : Vous êtes présent parmi nous d'une façon invisible, rendez-nous dignes de recevoir comme de votre puissante et glorieuse main, votre corps très-pur et votre très-précieux sang. Oui, je crois que c'est là votre corps très-pur et votre très-précieux sang. Il dit de plus que la grâce et la puissance appartient à Dieu, qu'elle émane de ces paroles qu'il a proférées : *Ceci est mon corps;* que ces paroles depuis ce temps-là jusqu'à la fin du monde sont opérantes; que ce sont elles qui changent l'offrande posée sur les autels des églises de tout le monde, parce que le Messie est là présent lui-même en ce moment là, et que c'est lui qui honore la sainte table, qui donne l'accomplissement au saint sacrifice.

« Chap. III. — Outre cela, ces prévaricateurs ont dit que les vivants et que les morts ne reçoivent aucun profit des messes que l'on dit pour eux.

« Rép. — Apprends que les grands et les saints Pères nous ont commandé de faire commémoration des vivants et des morts dans toutes les prières, et dans toutes les messes, tous les samedis pour le repos des trépassés, et ils ont établi un certain nombre de samedis de l'année qui sont connus, et toutes les prières sont pour le repos de tous les morts. C'est ce qu'a prescrit Denis, le juge et le président des savants. Et ce que nous disons est aussi confirmé par Basile-le Grand, et Grégoire-le-Théologien, et Jean Bouche-d'Or, et le grand Athanase, et d'autres docteurs de la sainte Église; et ils nous ont ordonné de garder et de pratiquer cette bonne coutume. Celui qui l'observe est sectateur de ces saints; et celui qui la nie et qui la rejette est du nombre des hérétiques rebelles, parce que ces messes sont des sacrifices purs et saints, établis de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et les vivants et les morts en reçoivent du profit, leur faisant miséricorde, et leur pardonnant leurs péchés, quand ils sont offerts pour eux, selon la tradition que nous en avons des saints apôtres et des divins Pères, que nous avons cités ci-dessus. Et c'est de ces sacrifices dont le Dieu très-haut a prédit, par la bouche du prophète Malachie, en disant : *Depuis l'orient du soleil jusqu'à son couchant, mon nom est grand dans toutes les nations, on sacrifie en tous lieux, et on offre à mon nom une oblation pure, parce que mon nom est grand dans toutes les nations.*

« Chap. IV. — Davantage ces hérétiques ont dit

que celui qui reçoit les saints mystères ne les reçoit pas véritablement et parfaitement.

« Rép. — Sachez que nous avons par tradition que le prêtre qui reçoit tout ce qu'il a consacré à la messe ce jour-là, et que le séculier qui reçoit une particule des mystères, reçoivent tous deux entièrement et parfaitement le corps du Messie et son sang, et non seulement une partie ; et ceux qui le reçoivent en bon état et en étant dignes, en reçoivent le pardon de leurs péchés ; mais ceux qui le reçoivent en mauvais état, et en étant indignes, en reçoivent leur jugement et une peine éternelle. Et cette hostie n'est pas la figure du corps du Messie et de son sang ; Dieu garde d'une telle créance ! mais c'est le corps du Messie même et son sang précieux, répandu pour nous sur la croix. Et celui qui en reçoit une petite ou une grande partie, reçoit tout le Messie entièrement, comme celui qui considère son visage dans son miroir y voit son corps et son image dans sa perfection ; et ainsi lorsqu'il rompt le miroir, et le réduit en petites pièces, il voit en chacune de ces pièces son image parfaite en son entier. De même ceux qui reçoivent les saints mystères, les reçoivent entièrement, parce que dans l'Eucharistie le corps du Messie se mange entièrement, et dans toute sa perfection par ceux qui communient, soit dignement, soit indignement, sans qu'il endure aucune douleur. C'est pour cela que le prêtre dit avant qu'il prenne les Mystères et qu'il s'en communie : Nous partageons et nous divisons l'Agneau de Dieu, et nous en mangeons toujours ; et il n'est point diminué.

« Chap. V. — Ces hérétiques encore rejettent tous les jeûnes que Dieu nous a prescrits.

« Rép. — Sachez, qui que ce soit, que le premier commandement que Dieu a fait à notre père Adam, et cette sienne parole : *Mange de cela, et ne mange pas de cela ;* d'où paraît l'ordonnance du jeûne. De plus, lorsqu'il donna un précepte au juste Noé au sortir de l'arche, et qu'il lui dit qu'on mangeât de la chair comme on mangeait les légumes et les herbes, mais qu'on ne mangeât point de la chair avec son sang, on voit encore clairement de là l'ordonnance du jeûne. D'ailleurs le prophète Moïse a jeûné deux fois quarante jours, et pour cela il reçut les deux tables de pierre. Voilà encore une preuve manifeste du précepte du jeûne. Et après eux Notre-Seigneur Jésus-Christ fut baptisé, et étant sorti du baptême, il monta à la montagne, il jeûna quarante jours, et il nous a appris que toute personne baptisée doit jeûner quarante jours chaque année. De même les saints apôtres, après son ascension dans les cieux, firent une sainte assemblée dans Jérusalem, et ils établirent plusieurs canons qui sont connus. Et entre autres ils ordonnent aux chrétiens de jeûner deux jours de chaque semaine, savoir le mercredi et le vendredi, et de jeûner encore le grand jeûne de chaque année, comme a jeûné Notre-Seigneur Jésus-Christ. Et de plus, ils lui prescrivirent de jeûner un autre jeûne ; et la raison de ce second jeûne est que les pharisiens ayant interrogé Notre-Seigneur, et lui ayant dit : *Pourquoi les disciples de Jean et ceux des pharisiens jeûnent-ils beaucoup, et vos disciples ne jeûnent-ils pas?* Il leur répondit : *Il n'est pas à propos que les enfants des nôces jeûnent pendant que l'époux est avec eux ; mais quand l'époux leur sera enlevé, alors ils jeûneront.* Et de cette manière les saints Pères ont fait plusieurs canons dans les saints conciles, par lesquels ils nous ordonnent les jeûnes sacrés, et ils nous commandent de nous abstenir de manger de certaines viandes. De cette sorte les enfants de l'Église orthodoxe ont reçu, par tradition de siècle en siècle, qu'ils doivent observer cela jusqu'à la fin du monde. Ceux qui le rejettent, et qui contreviennent aux traditions de la sainte Église, seront comme des païens et des publicains, selon ce qu'a dit Notre-Seigneur Jésus-Christ : *Que celui qui n'écoute point la sainte Église, soit comme un païen et un publicain.*

« Chap. VI. — Davantage, ces hérétiques disent qu'il ne faut point honorer les saints, parce qu'ils ne profitent point du tout à aucun de ceux qui les honorent, qui ont recours à eux, et qui les invoquent.

« Rép. — Apprends, qui que tu sois, et dis-moi si les saints ne doivent pas être honorés ; pourquoi Dieu le très-haut les a-t-il honorés dans l'ancien et dans le nouveau Testament? Et pourquoi a-t-il fait par eux de si grands prodiges et ce grand nombre de miracles, et les a-t-il protégés et conservés plus que les autres? Car il a conservé, dans l'arche, Noé et ses enfants et leurs femmes à cause de leur vertu, et il fit périr en ce temps-là tout ce qu'il y avait d'hommes dans toute la terre habitable. De plus, il a sauvé Loth et ses deux filles de l'incendie, et il fit alors périr tout le monde qui était dans Sodome et Gomorrhe. Il a rendu célèbre la mémoire d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, en disant : *Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ;* et il a fortifié les prophètes Moïse et Josué, fils de Nun, et Élie, le zélé, et d'autres. Il leur a donné les victoires contre les nations étrangères, et il a fait par leurs mains ces grands miracles ; et parlant de David, il a dit : *Je protégerai la ville de Jérusalem pour l'amour de moi-même et pour l'amour de David, mon serviteur.* N'est-il pas vrai que Dieu a ainsi honoré, d'une manière particulière, les prophètes et les saints? Comment donc n'est-il pas nécessaire de les honorer? Il faut que nous les honorions ; car ce sont les amis de Jésus-Christ et les héritiers de son royaume. Nous élevons des temples de Dieu en leurs noms : nous leur présentons des vœux ; nous multiplions les prières que nous leur adressons, principalement à notre Dame la Vierge Marie, mère de Dieu, qui est l'espérance de ceux qui n'ont plus d'espérance ; car le Seigneur nous a commandé d'être saints par sa haute parole : *Soyez saints,* dit-il,

parce que je suis saint; car en faisant cela, nous accomplissons l'obligation que nous avons de servir le Messie, et cela est un accroissement d'honneur que nous lui rendons. Tous les livres rendent témoignage à cette vérité : car dans ces livres on demande aux saints qu'ils intercèdent pour les vivants et pour les morts; parce que les chrétiens offrent leurs prières à la mère de Dieu et à tous les saints, ils ne diminuent point le culte et le service qu'ils doivent au Messie, l'honneur et la glorification qu'on rend aux saints étant chose d'obligation.

« Chap. VII. — De plus, ces hérétiques déclarent la guerre aux saintes images, et ils les appellent des idoles.

« Rép. — Apprends qu'anciennement Moïse ayant vu que les enfants d'Ismaël avaient adoré des fouines, des poissons, des oiseaux, des bêtes brutes, le soleil et la lune, Dieu leur défendit d'adorer aucune représentation, de crainte qu'ils ne tombassent dans l'idolâtrie. Mais Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est le Soleil de justice, lorsqu'il commença à paraître dans le monde, et que le roi d'Édesse Abagarus lui envoya le peintre Ananias, pour lui rapporter son image, et que ce peintre ne put la tirer, le Seigneur Messie l'appela; et ayant demandé de l'eau dont il lava son très pur visage, il lui demanda la toile, laquelle Abagarus, roi d'Édesse, avait envoyée avec lui. Il en essuya son visage, et aussitôt l'image de la face sacrée y parut avec des couleurs vives et bien teintes qui y furent imprimées. Il la lui donna et il l'envoya à son maître. Et cette image fit ensuite paraître des miracles sans mesure et sans nombre. Elle fut enfin portée à Constantinople, et de là à Rome. De plus, après l'ascension du Sauveur Messie dans le ciel, Luc l'évangéliste fit l'image de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il fit encore les images des deux apôtres Pierre et Paul; et il peignit trois images de notre Dame la mère de Dieu. Quand il les eut achevées, il alla trouver la mère de Dieu, car elle était encore en vie, et il lui raconta ce qu'il avait fait. Il la pria de venir avec lui, et les ayant vues, elle sourit, puis elle les bénit, et elle prononça ces paroles sur elles : Que la grâce qui est sortie de moi, et qui était dans moi, soit sur elles et dans elles. Ces trois images ont opéré de grands miracles, et elles en opèrent encore aujourd'hui. De même encore, lorsque Pierre et Jean bâtirent une église à la Vierge dans la ville de Lydde, les Juifs et les païens la voulurent enlever aux chrétiens. Ayant porté cette affaire devant le juge de la ville, il commanda que l'église fût scellée, et qu'elle demeurât fermée pendant trois jours; après quoi il entra dedans, et aussitôt à l'improviste l'image de la *Dame*, qui est notre Dame, vint à paraître sur un pilier. Il ordonna à l'instant que cette église restât aux Chrétiens : et cette image produisit une infinité de miracles. Ainsi cette image, que les Juifs firent faire à la Tibériade, lorsqu'ils corrompirent par présents un peintre chrétien, et qu'il leur peignit, selon leur demande, l'image du Messie en croix, et qu'ils la reçurent de lui, lui ayant donné des présents; et qu'ils la mirent dans un lieu secret, près de leur synagogue impure, ils commencèrent à s'en moquer, et un d'eux sauta dessus, et planta dedans son couteau. Au même instant sa main dessécha, et il sortit quantité de sang de l'image, et ce sang fit un grand nombre de guérisons. Il y eut des aveugles dont les yeux s'ouvrirent, des sourds qui ouïrent, des muets qui parlèrent, des boiteux qui furent redressés, et toutes sortes de maladies et de douleurs qui furent guéries. La main même de celui qui l'avait frappée reçut la santé. Pareillement S. Athanase-le-Grand raconte que dans la ville de Bérithe de Syrie, un Juif se logea dans une maison de chrétiens, que lui et les Juifs ses compagnons s'aperçurent d'une image de Notre-Seigneur le Messie, qui était en cette maison. Ils s'en moquèrent, et le Juif se levant la frappa d'un couteau. Il en sortit sur l'heure une grande abondance de sang; la main de ce Juif devint sèche; il la frotta incontinent de ce sang, et elle fut guérie. Ce sang guérit aussi plusieurs personnes incommodées et malades. En outre, l'image de la Vierge Marie, lorsqu'on l'apporta de Jérusalem dans le monastère Said-Naïa, qui se nomme de ce nom, comment trouva-t-on qu'elle était devenue corps (et chair)? Et une liqueur en découlait continuellement, et en découle encore à présent, et elle a fait de grands miracles. Quantité d'autres choses ont paru par le moyen des saintes images à Constantinople et ailleurs. Et il s'est fait des miracles dont on ne peut trouver le nombre. Où est donc celui qui ose dire qu'il ne faut pas adorer les images et les honorer, puisqu'il est évident, de ce que nous avons rapporté ci-dessus, que nous sommes obligés d'honorer toutes les saintes images? Car l'honneur qu'on rend à l'image va à son prototype, selon ce que dit S. Basile-le-Grand. Et les saints Pères du septième concile œcuménique ont excommunié tous ceux qui n'adorent pas les images, et ceux qui disent que les chrétiens en font des dieux.

« Chap. VIII. — Ces hérétiques disent qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait dans l'Église une hiérarchie.

« Rép. — Sachez que l'Église est appelée un ciel terrestre, où, comme dans le ciel, il y a neuf ordres d'anges qui servent Dieu dans les lieux hauts et qui le louent, il y a de même dans la sainte Église du Messie, qui est sur la terre, des ordres ecclésiastiques qui servent Dieu, et qui communiquent aux fidèles la glorieuse grâce du sacerdoce. Car voilà comme parle le patriarche avec les évêques qui l'assistent lorsqu'il prie sur lui : *O Seigneur, donnez à votre serviteur, que voilà ici, la force de la grâce de votre Saint-Esprit; fortifiez-le comme vous avez fortifié les saints apôtres, et comme vous avez oint les prophètes et les rois, et comme vous avez sanctifié les pontifes; sanctifiez-le, et rendez-le irrépréhensible et sans défaut dans la dignité du sacerdoce, et ornez-le de toute pureté, et faites qu'il soit le conducteur des aveugles, et la lumière de*

ceux qui sont dans les ténèbres, et l'instructeur des ignorants, et le maître des enfants, et l'astre du monde. Il paraît de là qu'il est nécessaire qu'il y ait dans l'Église un ordre de dignité dans le sacerdoce. Et le grand S. Basile dit dans sa Messe : *Souvenez-vous, Seigneur, des prêtres les serviteurs du Messie, et de tous les ordres du sacerdoce.*

« Chap. IX. — Ces hérétiques ont encore dit qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait d'évêques en l'Église.

« Rép. — Apprends que le degré des évêques est nécessaire, et qu'il doit être dans l'Église orthodoxe pour la conduite des croyants ; parce que l'évêque veut dire surveillant et pasteur d'un troupeau, et toutes sortes d'animaux ont leur pasteur. Comment donc les chrétiens, qui sont des ouailles raisonnables, seront-ils sans pasteur, c'est-à-dire sans évêque ? Le prophète David appelle Dieu pasteur, lorsqu'il dit : *O Pasteur d'Israël, écoutez-le.* Le Seigneur Messie parlant de soi : *Je suis*, dit-il, *le bon Pasteur, et je connais mon troupeau, et mon troupeau me connaît.* Et le Seigneur a dit qu'au jour du jugement il séparerait les justes des pécheurs, comme le bon pasteur sépare les agneaux des boucs ; et c'est lui-même qui, avant sa passion, consacra l'apôtre Jacques, fils de Joseph, et le fit premier évêque de Jérusalem; et c'est lui qui, après sa sainte résurrection, interrogea Pierre par trois fois, et qui lui dit : *M'aimes-tu, Pierre? Et il lui répondit : Oui, Seigneur. Le Seigneur lui dit : Pais mes béliers, pais mes brebis, pais mes agneaux.* Que si le Seigneur, et le Seigneur à qui est la gloire, s'est appelé lui-même Pasteur, et a commandé à ses apôtres de paître son peuple, il suit de là qu'il est nécessaire que dans toute l'Église il y ait un évêque, c'est-à-dire un pasteur pour les agneaux du Messie. Et l'apôtre Paul dit : *Soyez vigilants et sur vous-mêmes et sur le troupeau, sur lequel Dieu vous a établis évêques.* En effet, le degré d'évêque doit être de nécessité dans les églises du Messie.

« Chap. X. — Ces hérétiques ont aussi dit que l'Église du Messie avait péché et manqué, pour avoir ordonné certaines choses, et établi des canons qu'il ne faut pas garder.

« Rép. — Sachez que l'Église catholique du Messie ne pèche jamais en aucune manière. Elle est visible et perpétuelle sur la terre, et elle est incapable d'erreur. Elle est le fondement et la colonne de la vérité, et le Messie est avec elle jusqu'à la consommation du monde. L'Esprit Paraclet est en elle, et il demeure avec elle éternellement. C'est lui qui a inspiré les divins apôtres et les saints Pères, et qui a parlé par leurs langues, afin qu'ils établissent des lois et des canons, des préceptes et des ordonnances, et ils n'ont point péché en cela, mais ils ont touché le but, et toutes leurs paroles ont été selon la loi et le bon chemin. S. Basile-le-Grand dit dans la Messe, en adressant sa parole au Seigneur : *Nous vous demandons encore, ô Seigneur, que vous vous souveniez de votre sainte Église catholique, apostolique, qui est depuis les extrémités de la terre jusqu'à ses autres extrémités, que vous avez acquise par le sang précieux de votre Christ. Faites-la subsister en paix, et affermissez cette sainte maison jusqu'à la fin du siècle.*

« Chap. XI. — Ces gens-là ont aussi dit qu'il n'était pas vrai qu'il y eût sept sacrements dans l'Église.

« Rép. — Apprends que les prophètes, premièrement, et après eux les apôtres en ont parlé, et ils ont fait mention de sept esprits de Dieu. Quelques-uns les ont appelés dons, d'autres les ont nommés colonnes, d'autres leur ont donné le nom de grâces, et en vérité ce sont sept dons. Le premier c'est le baptême, le second, le divin chrême ; le troisième, les saints mystères; le quatrième, la confession ; le cinquième, la sainte huile pour les malades; le sixième, la couronne du mariage ; et le septième, le sacerdoce. Celui qui croit à ces sacrés dons, il les possède, et ils descendent sur lui, et celui qui les rejette n'y a point de part.

« Chap. XII. — De plus ces hérétiques ne croient pas, et n'admettent pas tous les saints Livres.

« Rép. — Sachez que les saints livres sont le fondement de notre foi, et que c'est d'eux dont parle le Seigneur dans le pur Évangile où il nous dit : *Recherchez dans les Écritures ; car elles rendent témoignage de moi.* Et il dit encore : *Moïse a écrit pour moi.* Et outre cela il dit, comme il est rapporté dans le saint Évangile : *Isaïe n'a-t-il pas bien dit de vous?* De plus le Seigneur cite dans l'Évangile des témoignages de la prophétie de David et d'autres. Et pour cela, Notre-Seigneur a confirmé ces saints livres qui étaient avant la venue du Seigneur Messie, en ayant rapporté des témoignages, et les ayant confirmés. David a dit encore que *Dieu a parlé dans ses saints.* Que ces désobéissants opiniâtres sachent que nous recevons tous les sacrés et divins Livres, dont il est fait mention dans les conciles de l'Église orthodoxe, et dans tous les autres livres des saints Pères. Et du nombre de ces livres sont, l'Apocalypse, l'Epître de Jacques, frère du Seigneur, Tobie, Judith, le livre de la Sagesse de Salomon, le livre de l'Ecclésiastique, et les Machabées. Nous les recevons tous, et nous les lisons dans l'Église pure, sainte et orthodoxe.

« Chap. XIII. — Ces hérétiques nous représentent aussi avec honte la fermeté avec laquelle nous nous attachons aux traditions de l'Église sainte, orthodoxe, dont nous avons fait mention.

« Rép. — Sachez que ces chapitres mentionnés sont venus jusqu'à nous par la tradition des divins apôtres et des saints Pères ; et connaissant que ce sont les bonnes et vraies croyances, nous les professons d'une profession parfaite et entière du fond du cœur et d'une langue véritable ; et nous prions le Créateur, qui veut que tout le monde se sauve, et qu'il arrive à la connaissance de la vérité; nous le prions qu'il confirme tous les fidèles dans cette vraie et droite foi, et qu'il amène à sa croyance ceux qui n'y croient pas, parce qu'on n'est sauvé qu'en la recevant, et qu'on est damné en la rejetant. Que tous ceux-là soient confondus qui calomnient notre pure

et sainte Église, et qui lui imposent d'embrasser de mauvaises croyances, et que leurs langues deviennent muettes. Ayant confirmé la vérité, nous l'avons souscrite de notre main, et nous l'avons scellée de notre cachet, dans la ville bien gardée de Dieu, la ville de Damas.

« *Moi le pauvre* MACAIRE, *patriarche d'Antioche, la ville de Dieu, le 20e jour du mois d'octobre de l'année chrétienne* 1671, *répondante à l'année* 7800 *de notre père Adam, et à l'année* 1082 *de l'Hégire, et nous demandons à Dieu qu'il nous assiste, qu'il soit glorifié à jamais.* »

uit le seing que le seigneur patriarche a écrit et cacheté de sa propre main en cette manière :

« GLOIRE A DIEU A JAMAIS.

« MACAIRE, *par la miséricorde de Dieu très-haut patriarche d'Antioche et de tout l'Orient.* »

Dans le cachet est l'image de Pierre, assis dans son siége pontifical, et son nom en lettres grecques, et l'écriture d'alentour est grecque d'un côté, et arabe de l'autre, et elle est conçue en ces termes : « *Macaire, par la grâce de Dieu, patriarche d'Antioche.* »

Ensuite sont divers seings en cette forme :

« *Cette croyance, expliquée par la langue de notre seigneur le patriarche, est notre croyance de nous autres Grecs, et j'en rends témoignage, moi indigne et l'abject* GRÉGOIRE, nommé *l'archevêque de Besra et du pays de Houran.*

« *Cette croyance expliquée par la bouche de notre patriarche, est la croyance que nous avons nous autres Grecs. Je le témoigne, moi le pauvre curé* JEAN, *fils de* TASCHAT, *qui suis un de ceux qui servent aujourd'hui dans l'église de Damas et de Syrie.*

« *Et moi aussi* JOSEPH *de* SARDAH.

« *Cette croyance est ma croyance, le pauvre curé Abd-Plazim Helar.*

« *Et c'est aussi la mienne, moi le Curé* MICHEL AKEM.

« *Je crois et je professe de cœur et de bouche cette croyance, moi l'indigne et l'abject entre les prêtres, le curé* JEAN, *qu'on nomme* EBNELDIB.

« *Je crois et professe cette croyance, moi le curé* MICHEL *le Graveur, et moi aussi le prêtre* MOYSE, *et moi aussi le prêtre* JOSEPH. »

A la fin est la souscription du plus considérable des séculiers grecs qui soient à Damas. C'est le seigneur MICHEL CONDOLES, maître de l'artillerie du château de Babylone. Elle est de sa main; et comme il sait et écrit un peu italien, il l'a voulu écrire en cette langue. Au bas est son cachet, dans lesquels son nom et sa qualité sont écrits en turc.

« *Ce sont les vérités saintes et indubitables de l'Écriture divine, qui est l'ancienne et la nouvelle, que ce dont il est fait mention en ce livre; et nous tenons fermement cette croyance, dont nous convenons universellement avec les Romains. C'est notre témoignage, donné à la ville bien gardée de Sidon, de la propre main de moi* KERARAMA, *évêque vicaire du seigneur père Macharius, patriarche d'Antioche, l'année du Messie* 1671, *dans le cinquième jour du mois de décembre.*

« *C'est ici notre foi et notre croyance. La bénédiction soit sur tous ceux qui la croient fermement, et qui sont alliés dans cette foi. C'est sur quoi sont fondés le frère le curé* JEAN, *le frère le curé* MICHEL, *et le frère le curé* PAUL, *le cinq décembre. C'est dans la même ville et dans la même année.*

« Et moi encore l'abject JÉRÉMIE, je confesse avec notre seigneur le patriarche, que tous les Grecs conviennent en cela avec la sainte Église de Rome, qui l'a pris de l'Écriture divine, à l'imitation des apôtres; et je l'ai attesté à Sidon, l'an du Messie 1671, le 5 décembre.

« Le plus vil et l'abject parmi les principaux des prêtres, JÉRÉMIE, serviteur de la chaire de Tir, Sidon et leurs dépendances... Il nous est parvenu un livre plein de foi, composé par notre seigneur patriarche d'Antioche, Κὺρ Μακάριος pour la conversion des hérétiques, dont les paroles sont fausses et défectueuses, ainsi qu'il l'a attesté par la signature de sa main, sanctifiée et scellée de son noble sceau. Nous l'avons mis avec notre bénédiction entre les mains de M. de Bonnecorée, consul de France, résidant en la ville de Sidon, qui a le même désir que nous. Et quant à la croyance qui est exposée par notre seigneur le patriarche, sur le sujet de la sainte Eucharistie, et des autres mystères de l'Église chrétienne, je l'avoue, le crois et le confesse de cœur et de bouche, moi le pauvre abject parmi les prêtres, le curé Jean de Chehirban Tachat, serviteur de l'église de Damas désireux.

« *Ainsi le crois et le confesse, moi le curé* MICHEL, *fils de Machab.*

« *Et moi le curé* ABDELAZIN ELMA KENEBA, *fils de Halab.*»

Autre condamnation de plusieurs autres erreurs des calvinistes, portée par le dit seigneur patriarche d'Antioche, de la nation des Grecs.

« *Au nom du Père, et du Fils, et de l'Esprit de sainteté un seul Dieu.*

« CHAPITRE PREMIER. — Après avoir apposé notre cachet, et signé de notre main l'explication que nous avons faite ci-dessus des chapitres susmentionnés, nous avons ouï dire que les prévaricateurs dont nous avons parlé, ont ajouté à leur blasphème susdit, et qu'ils ont aboli l'usage du signe de la croix, et qu'ils ne le font point sur leur front. Ne savent-ils pas que c'est une coutume prise du temps même de Notre-Seigneur Jésus-Christ? Car lorsqu'il rompit le pain, il forma dessus le signe de la croix, comme nous le tenons par la tradition que nous en avons reçue de S. Basile-le-Grand, et des autres saints. Les apôtres du Messie ont fait de même, suivant les traces de leur Maître, et S. Ignace, le revêtu de Dieu, patriarche de la ville d'Antioche, a ordonné de cette manière aux fidèles d'en user ainsi, et c'est par lui que cette

chose s'est épandue, et rendue célèbre par toute la terre habitée. Enfin ce signe a paru parmi les éclatantes étoiles du ciel par trois fois, à l'empereur Constantin-le-Grand. Et il y avait à l'entour une écriture grecque, qui était conçue en ces termes : *Constantin, tu vaincras les ennemis par ce signe.* La première fois ce signe lui parut dans le pays de la Gaule; la seconde fois, sur la rive du fleuve Thanosis, et la troisième fois lorsqu'il était à Bysance. De cette sorte on voit l'obligation qu'ont tous les chrétiens de faire le signe de la croix sur le front et sur leur corps pour en être sanctifiés, et pour chasser loin d'eux les démons.

« Chap. II. — Touchant l'état religieux, ses vœux et ses obligations, ces prévaricateurs ont dit que c'était une invention de Satan.

« Rep. — Sachez qu'avant la venue du Messie Notre-Seigneur Jésus-Christ, le prophète Élie et S. Jean Baptiste ont mené cette sainte vie, et que lorsque Notre-Seigneur Jésus-Christ vint à paraître, il voulut confirmer cette bonne coutume, et il dit : *Que celui qui veut me suivre, renonce à soi-même, qu'il porte sa croix et qu'il me suive.* Or, pour l'amour de cette parole, l'on a vu dans le monde un nombre infini de grands hommes qui ont embrassé l'austerité, et habité les déserts, et les anges les servaient, et ils ont fait de grands miracles. Si cela était une invention de Satan, comme ces gens-là disent, elle n'aurait pas été recherchée par aucun des saints, tels qu'ont été Antoine, Macaire, Sabas et Siméon-le-Stylite, et plusieurs autres qu'on ne peut nombrer, qui ont suivi leurs traces.

« Chap. III. — Ces prévaricateurs ont dit aussi qu'aucun des grands patriarches et prélats n'avaient la puissance de donner à qui que ce fût des fidèles des indulgences pour ses péchés, et qui fussent utiles aux vivants et aux morts qui ont péché, et qui sont obligés à des pénitences.

« Rép. — Sachez que Notre-Seigneur, à qui soit gloire, a dit à ses apôtres en plusieurs endroits : *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel.* Et ensuite, après sa sainte résurrection, il souffla sur le visage de ses disciples, et il leur dit : *Recevez le Saint-Esprit. Les personnes à qui vous remettrez leurs péchés, ils leur seront remis, et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus.* Que si on dit que Notre-Seigneur Jésus-Christ le Messie a donné cette puissance à ses apôtres seulement, et que les apôtres du Messie sont sortis du monde, et que les gens du temps où nous sommes n'ont pas le pouvoir de faire comme les apôtres, nous répondons que si la parole du Messie était adressée seulement aux apôtres, il s'ensuivrait que la foi du Messie et sa sainte Église ne sont plus depuis que les apôtres sont trépassés. Mais leur ayant dit : *Voilà que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du siècle*, il est assuré que le Messie est avec les prélats leurs successeurs jusqu'à la fin du monde. Et S. Paul, apôtre, après avoir livré à Satan celui qui avait pris pour femme la femme de son père, lui pardonna ensuite, et lui donna indulgence. Ainsi plusieurs des patriarches et des prélats ont donné absolution et indulgence à plusieurs des pécheurs coupables, afin qu'ils en reçussent abondance de bénédiction, et que ce leur fût un paiement auprès de Dieu pour ce qu'ils lui doivent, à cause des peines pénitentielles auxquelles ils sont obligés.

« Chap. IV. — Ces prévaricateurs ont dit de plus que Dieu a imposé aux hommes des commandements qu'il ne leur est pas possible d'accomplir, et qu'il ne les aide pas de sa grâce et de son assistance suffisante.

« Rép. — Parce que les commandements de Notre-Seigneur sont aisés et légers, il nous a dit : *Venez à moi, vous qui êtes fatigués, et qui avez de pesants fardeaux, et je vous mettrai en repos.* Il paraît de là que Notre-Seigneur n'impose pas à ses serviteurs de pesants fardeaux, mais des choses bonnes et légères; et il nous a donné sa grâce et sa puissance, c'est-à-dire le libre arbitre sur nous-mêmes pour fuir le mal e faire le bien. Et celui qui tombe en péché y tombe par la malice de sa volonté, et il est rebelle au Saint-Esprit, qui l'appelle à obéir à Dieu et à sauver son âme.

« Chap. V. — Ces prévaricateurs ont dit que le Messie n'était pas mort pour tous les hommes, mais pour quelques-uns seulement, parce qu'il n'a pas voulu le salut de tous.

« Rép. — Sachez que tout ce discours est contraire à la foi chrétienne, parce que l'apôtre S. Paul dit que tous les hommes étant pécheurs, le Messie est mort pour tous afin de les sauver. Comment donc n'est-il mort que pour quelques-uns? En outre, tous les hommes étant sous la malédiction originelle qui était sur Adam et sur sa race, et aucun des saints ni des prophètes n'étant capable de les sauver, le Messie apparut en personne, et il les a sauvés par ses souffrances, et par sa mort, et par sa résurrection, et il les a tous sauvés. Et pour ce qui regarde cette parole des hérétiques, qu'il ne veut pas le salut de tous, comment est-ce donc qu'il a dit, lui dont le nom est très-haut : *Je ne suis pas venu pour appeler les justes, mais les pécheurs à pénitence.* Et il a dit encore que *le ciel et la terre se réjouiront pour un pécheur qui fait pénitence, plus que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence.* Et il nous a apporté plusieurs paraboles à ce sujet, et celle de celui qui avait cent brebis dont une s'égara, l'ayant trouvée, il en eut une extrême joie. Et il a dit que son Père se réjouit pour le retour d'un pécheur à la pénitence, et il nous a apporté la parabole de l'enfant qui prit sa part. Le seul mot *aralaschather* signifie tout cela. Il exprime mieux que celui de *prodigue*, qui eut aversion de sa maison paternelle, qui la quitta, et s'en alla dans un pays éloigné, et d'autres exemples. Et S. Paul a dit : *Que Dieu soit béni, lequel veut que tous se sauvent, et qu'ils arrivent à la connaissance de la vérité.* Il y a quantité de témoignages pour cela dans les SS.

Livres. Ceux que nous avons produits nous suffisent.

« Chap. VI. — Ces prévaricateurs ont dit que les pélerinages aux lieux saints étaient choses vaines et sans fruit.

« Rép. — Comment donc Dieu commanda-t-il à Moïse d'ordonner aux enfants d'Israël des visites à Jérusalem trois fois l'année, à la fête de Pâques, à la fête de la Pentecôte, et à celle des tabernacles; qu'ils adorassent en ce lieu-là, et qu'ils y présentassent des sacrifices et des offrandes? Si les pélerinages sont choses vaines, comment Dieu commandait-il celui-là? Si ce sont choses vaines, pourquoi les apôtres du Messie parcourant la terre, et prêchant la foi chrétienne, retournaient-ils à Jérusalem pour y adorer? Ce fut là qu'ils firent un saint concile, et qu'ils établirent de saints canons. Et comment est-ce que S. Luc l'évangéliste raconte dans les Actes des apôtres, que S. Paul l'apôtre se pressait fort pour pouvoir faire la fête du Principe à Jérusalem (1)?

« Il y a plusieurs preuves semblables, et la plupart des grands saints sont allés en ces saints lieux, et ils y ont adoré, et ils y ont reçu heureusement la grâce du Saint-Esprit, à cause de la peine qu'ils avaient prise, et de la foi qu'ils avaient. Il s'ensuit que ceux qui adorent dans les saints lieux en retirent un grand profit.

« Chap. VII. — Ces prévaricateurs disent encore qu'il est permis aux religieux et aux évêques de se marier, et qu'en le faisant ils ne pèchent point.

« Rép. — Sachez que tous ces évêques et ces religieux, avant que de vêtir l'habit angélique, se sont obligés par vœu, de leur plein gré, et sans contrainte et sans violence, et ont dévoué leurs corps pour être les temples de Dieu. De plus les apôtres du Messie, et tous les SS. Pères ont ordonné aux évêques et aux religieux de ne se point marier, et de garder la continence et la chasteté. C'est pour cela que mille et mille personnes vertueuses et mortifiées ont tenu le sacré chemin, et ils ont beaucoup plu à Dieu en cela.

« Chap. VIII. — En outre, ces hérétiques ont dit qu'il n'était pas permis d'user dans les églises de langues étrangères, qui ne sont point entendues par le peuple du pays pour les prières que l'on fait.

« Rép. — Sachez que les saints apôtres ont parlé de toutes sortes de langues dans tout le monde, et que les docteurs de l'Église s'énonçaient en plusieurs langues, et ils nous ont laissé ordre de nous servir des plus nobles. L'ouïe du peuple est sanctifiée en prononçant ces saintes paroles, et les entendant dire. Elles font que les anges qui les entendent se rendent présents, et leur vertu oblige les démons de fuir. C'est pour cela que nous prions dans nos églises et dans nos maisons en grec et en syriaque. Il y a des lieux près de Damas où les Grecs prient en langue syriaque dans leurs églises.

(1) C'est ainsi qu'on nomme la fête de la Pentecôte en arabe, parce que c'est le commencement de la loi mosaïque et chrétienne; ce n'est pourtant qu'une conjecture.

« Tout ce que nous avons expliqué dans ces chapitres fait partie de notre foi et de notre profession orthodoxe. Et nous avons confirmé la vérité par la souscription de notre main, et par notre cachet, dans la ville de Damas gardée de Dieu. Le quinzième du mois de novembre de l'année chrétienne 1671, répondant à celle d'Adam notre père 7180.

« Gloire a Dieu a jamais.

« Macaire, *par la miséricorde de Dieu, très-haut patriarche d'Antioche et de tout l'Orient.* »

Le cachet patriarcal est posé au même lieu. Ensuite sont diverses souscriptions en cette manière :

« *C'est ainsi que je crois, moi l'indigne et l'abject* Grégoire, *archevêque de Bosra, et du pays de Houran.*

« *Je crois et je professe cette créance de cœur et de bouche, moi le pauvre et l'indigne d'entre les prêtres, le curé* Jean, *connu sous le nom de* Taschat, *qui suis un de ceux qui servent aujourd'hui dans l'église de Damas de Syrie.*

« *Et moi aussi le curé* Abdelazez, *surnommé fils de Helal.*

« *C'est aussi ce que je confesse, moi le curé* Michel *fils du Graveur.* »

Nouvelle condamnation des calvinistes par l'église grecque du patriarche d'Antioche.

« *Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.*

« Ceci est une explication abrégée faite sur des demandes qu'on a proposées, et des réponses qu'on a rendues, pour établir et confirmer la vérité des sept sacrements de l'Église catholique, et des autres choses qui sont écrites en ce livre. C'est ce qu'a éclairci et démontré le Père des Pères, le très-saint élevé parmi les hommes en voix et en science, le seigneur Néophytos, patriarche de la ville de Dieu la grande, et de l'Orient.

« Il a dit : S'est venu présenter à nous le père Michel, religieux jésuite, prêtre théologien. C'est le grand et le très-haut ambassadeur de Nointel, qui est ambassadeur du roi de France, la gloire des rois chrétiens, qui nous l'a envoyé, pour s'informer d'eux de certaines choses de la foi, afin de voir que les églises du Messie en ont le même sentiment, et sont d'accord en cela. Que soit donc confondu quiconque les a calomniées, et que retourne dans le droit chemin celui qui s'en est égaré, sans connaissance ou par obstination.

« La première demande a été touchant le nombre des sacrements de l'Église.

« Réponse. — Nous disons que Dieu a donné à la sainte Église sept sacrements. Le premier est le baptême, selon la parole du Seigneur Sauveur, qui a dit que *celui qui n'est point né de l'eau et de l'esprit ne peut entrer au royaume de Dieu.* Le second est le chrême, et l'apôtre nous le donne à connaître, que *Dieu est celui qui nous confirme avec vous dans la foi du Messie, par lequel nous avons été oints et scellés, et qui*

nous a donné l'arrhe de l'Esprit dans nos cœurs. Le troisième est l'hostie sainte, puisque Notre-Seigneur, qui est tout miséricorde, a dit : *Si vous ne mangez le corps du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous.* Le quatrième est la confession des péchés qu'on fait au prêtre, comme nous le savons de la parole du Messie, qui a dit à ses disciples : *Celui à qui vous remettrez ses péchés, ils lui seront remis, et celui à qui vous les retiendrez, ils lui seront retenus.* Le cinquième est la prière de l'huile sainte pour les malades, comme Jacques, l'apôtre, frère du Seigneur, le témoigne par sa parole : *Si quelqu'un de vous est malade, qu'il appelle les prêtres de l'Église pour prier sur lui, et qu'ils l'oignent d'huile au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et la prière faite avec foi sauvera le malade, et le Seigneur le relèvera, et s'il a commis péché, il lui sera pardonné.* Le sixième est l'ordre pour la consécration des ministres divins et le pardon des péchés, selon ce que dit le Messie aux disciples : *Faites ceci en mémoire de moi,* et encore : *Celui à qui vous remettrez ses péchés, ils lui seront remis, et ce qui suit.* Le septième c'est le mariage, duquel l'apôtre Paul a dit : *Ce sacrement est grand; et ce que je signifie par cette mienne parole,* c'est le Messie et l'Église.

« Dem. II. — Touchant l'hostie sainte : Qu'est-ce ? Est-ce la figure du corps du Messie, ou bien est-ce son corps pur en sa propre essence ?

« Rép. — Le Seigneur Messie, qui est tout-puissant, ayant pris du pain dans ses saintes mains, l'ayant béni et rompu, et donné à ses disciples, en disant : *Prenez, mangez; ceci est mon corps, qui est rompu pour le pardon de vos péchés;* puis ayant pris le calice, et l'ayant béni, et donné aux disciples, en disant : *Buvez tous de ceci; ceci est mon sang du nouveau Testament, répandu pour vous et pour plusieurs pour le pardon des péchés :* il est vrai que le pain et le vin changèrent d'état, et furent transportés de leur propre substance en la substance du corps et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ; et ce qu'il fit lui, il a donné puissance aux prêtres de le faire par sa haute parole : *Faites ceci en mémoire de moi.* Pour nous, nous professons d'une foi ferme que le pain et le vin qui sont mis sur la sainte table, sont transportés et changés de leur propre substance du pain et du vin, et ils sont transportés en la propre et véritable substance de Notre-Seigneur Jésus-Christ, par la parole substantielle que l'on dit sur eux, savoir : *Ceci est mon corps,* et : *Ceci est mon sang;* et après cela il ne reste rien du pain et du vin que les apparences, comme l'a expliqué selon la vérité le vénérable père Macaire, notre prédécesseur dans le siége. Et comme le Messie était véritablement dans les flancs de la Vierge, après qu'elle l'eut conçu du Saint-Esprit, de même il est véritablement dans la poitrine de ceux qui le reçoivent, et il est le salut de ceux qui le reçoivent dignement, et le jugement de ceux qui le reçoivent sans en être dignes. C'est cela que le vase d'élection, le prédestiné Paul, a publié par ces paroles : *Que chacun s'examine premièrement, et qu'il se mette en bon état; qu'il mange ensuite de ce pain, et qu'il boive de cette coupe; celui qui en mange et en boit sans en être digne, il mange et boit son jugement, ne connaissant pas le corps du Seigneur,* de la connaissance dont il doit être connu.

« Dem. III. — Celui qui reçoit une partie de la sainte hostie, soit que ce soit de l'espèce du pain, soit que ce soit de l'espèce du vin, communie-t-il parfaitement?

« Rép. — Sachez que quand le prêtre rompt l'espèce du pain, il ne rompt pas le corps du Messie par morceaux, parce que le Messie est présent tout entier sous chaque partie, soit qu'elle soit petite, soit qu'elle soit grande; et le malade que nous communions sous l'espèce du pain qui a été trempée dans le sang sacré le jour du grand jeudi, il reçoit le corps et le sang de Notre-Seigneur entièrement, bien qu'il ne boive point du calice; et ainsi à la messe qu'on nomme la messe des mystères déjà consacrés, et qui se dit en carême pendant le grand jeûne, le prêtre communie parfaitement sous l'espèce du pain, bien qu'il ne reçoive pas le sang sous l'espèce du vin, puisque le Messie n'a rien de manque, et qu'il est en son entier sous chacune des espèces, et sous chaque partie de l'une et de l'autre.

« Dem. IV. — Touchant la sainte messe : Est-ce un sacrifice véritable, qu'il soit permis d'offrir à Dieu pour les vivants et pour les morts?

« Rép. — Nous croyons que la messe est un vrai sacrifice non sanglant, d'autant plus parfait que les sacrifices qu'on offrait dans la loi de Moïse, que l'Agneau de Dieu, qui ôte les péchés du monde, est plus parfait que les agneaux qui n'ont point d'âme raisonnable, et que le prêtre éternel, selon l'ordre de Melchisédech, est plus parfait que celui qui est vêtu d'infirmité, et capable de pécher; parce que le Messie dans la divine messe est celui qui est offert et qui offre, qui reçoit et qui donne, comme dit le grand parmi les saints, Jean Bouche-d'Or. Or nous offrons ce sacrifice raisonnable non sanglant au Dieu très-haut, pour le pardon des péchés qu'ont commis les fidèles vivants et trépassés, comme nous ont appris les saints apôtres, instruits par le Messie, à qui soit gloire.

« Dem. V. — Est-il permis d'adorer même de la plus grande adoration la sainte hostie ?

« Rép. — Étant persuadés que cette hostie, par la vertu de la parole essentielle que le Messie prononce par la langue du prêtre, est le Messie lui-même, le suprême degré de l'adoration lui est dû. Car il est dit : *Tu adoreras le Seigneur ton Dieu;* et comme lorsqu'il entra dans le monde, le Père céleste dit que tous les anges l'adorèrent, comme nous le tenons par la tradition de l'Apôtre en son Épître aux Hébreux, ainsi nos saints Pères nous ont rapporté que les anges se sont trouvés présents à la messe; et il est hors de doute que lorsque Notre-Seigneur entre sous les apparences du pain et du vin par le changement de

leur substance dans la sienne, ils l'adorent de la plus grande adoration.

« Dem. VI. — Touchant le sacerdoce : S'y trouve-t-il des degrés différents, dont les uns soient élevés au-dessus des autres ?

« Rép. — Sachez que le livre saint fait mention des apôtres et des disciples, des évêques, des prêtres et des diacres. Les prêtres sont élevés au-dessus des diacres, et les évêques au-dessus des prêtres, et le plus grand des évêques, c'est l'archevêque. Et pour ce qui est du patriarche, il a puissance sur eux tous dans son pays, comme nous l'avons appris des saints conciles ; et celui qui est établi en autorité selon la voie de la loi et des canons, doit être obéi de tous ceux qui sont sous sa juridiction ; et comme dans le royaume céleste de Dieu on voit des ordres des anges plus hauts et plus bas les uns que les autres, ainsi dans son royaume terrestre, savoir sa sainte Église, il a établi des ordres les uns plus hauts que les autres, pour la bonté du gouvernement et l'utilité des fidèles.

« Dem. VII. — Touchant la Vierge, mère de Dieu, et tous les saints : Est-il permis de les invoquer, et d'avoir recours à leurs intercessions ?

« Rép. — Le docteur de l'univers, et la langue du Saint-Esprit, Paul, l'apôtre, ayant demandé les intercessions des fidèles de son temps, lorsqu'ils étaient vivants dans le lieu du banissement, et le lieu des défauts et du péché, à combien plus forte raison devons-nous demander cela des saints qui sont allés au Seigneur, qui sont logés dans les pays célestes, et qui sont en la présence de Dieu puissant et glorieux, avec une extrême confiance, qui n'est point vaine ni sans fruit ? Et il faut principalement avoir recours à celle qui fait les affaires importantes, notre Dame, la Dame Marie, mère de Dieu, dont la puissance auprès de Dieu et l'amour pour les hommes sont ineffables. Dieu, dont le nom est béni, est honoré en cela, comme il fut honoré du centenier, lorsqu'il lui envoya les principaux des Juifs pour lui demander de venir, et de sauver son serviteur. Et le Messie dit en l'admirant : *Je vous dis que je n'ai point trouvé parmi les Israélites une foi comme celle-là.* Et comme il fut encore honoré de la femme chananéenne, quand elle criait derrière les apôtres, et qu'ils intercédèrent pour elle, le Messie lui dit : *Femme, ta foi est grande, aies ce que tu désires.*

« Dem. VIII. — Touchant les saintes images : Est-il défendu de les honorer d'une adoration qui tourne à celui qui y est peint ?

« Rép. — Nous ne prenons pas les images pour des dieux, mais nous les honorons pour glorifier seulement leur prototype, de la manière qu'on honore le sceau du prince, et l'image de son nom, et qu'on l'élève sur la tête ; et Dieu a fait plusieurs miracles pour confirmer cette dévotion qui lui est agréable à lui très-haut, et à qui soit louange ; du nombre desquels est ce qu'on raconte de S. Jean Damascène, surnommé le Coulant d'or, le défenseur des saintes images, lorsqu'on lui coupa la main, et que la Vierge Marie, notre Dame, la lui remit, comme il la priait devant son image : et de ce nombre est encore ce que rapporte ce saint du roi de la ville d'Édesse Abagare: lorsqu'il envoya un peintre pour lui peindre le portrait de Notre-Seigneur, que le peintre ne pouvait pas le tirer à cause de la splendeur éclatante de son visage. Le Messie prit un mouchoir, et le mit sur sa face vivifiante. Son image s'imprima sur le mouchoir, et il l'envoya de ce côté-là à Abagare. Il y a d'autres histoires sans nombre, et suffit pour cette demande ce qui a été déterminé dans le septième concile.

« Dem. IX. — Touchant la croix : Faut-il l'adorer, et en faire le signe sur son front ?

« Rép. — Que vous suffise ce qu'a écrit l'honneur de notre ville de Damas, S. Jean, dont nous avons fait mention ci-devant touchant la croix, dans son livre connu sous le nom de Traité des Choses de Dieu, où il dit que le Messie s'est véritablement offert pour nous sur ce vénérable bois en honorable sacrifice, et qu'il a consacré ce bois par l'attouchement de son très-saint corps et de son sang, et il est juste de l'adorer. Nous n'honorons pas la matière, à Dieu ne plaise ! Mais nous honorons ce qui représente la passion du Messie, et de cette manière nous adorons toutes les choses qui sont préparées et rapportées à Dieu, et nous lui déférons honneur. Il faut aussi que tous les chrétiens fassent le signe de la croix sur le visage, et qu'ils s'en arment pour combattre le diable, et rejeter ses tromperies, et nous avons reçu cette illustre coutume par tradition des saints apôtres ; et si vous vous informez des miracles qui qui se sont faits par le signe de la croix, ils sont sans nombre. Paul, apôtre, a dit : *Pour moi, que je n'aie point de gloire que dans la croix de Notre-Seigneur Jésus-Christ.*

« Dem. X. — Touchant la visite des lieux sanctifiés par les vestiges du Messie et de ses saints : Est-ce une vaine dévotion, ou non ?

« Rép. — Dieu commande aux enfants d'Israël dans l'ancien Testament de visiter la sainte maison trois fois tous les ans, pour y célébrer la mémoire de ses bienfaits, et pour honorer le lieu qu'il avait choisi. C'est à cet exemple que nous visitons les lieux sanctifiés par les vestiges du Messie et de ses saints, pour les honorer et leur témoigner notre amour. Nous y jouissons du bonheur d'une grâce plus abondante, et tous les saints Pères ont approuvé cette œuvre et s'y sont appliqués.

« Dem. XI. — Touchant l'état religieux et monastiques : Est-ce une des choses louables et agréables à Dieu, et tous ceux qui s'y sont liés sont-ils obligés d'en garder les vœux et les conditions ?

« Rép. — Sachez que c'est Dieu qui a établi dans la sainte Église l'état religieux, et qu'il en a fait un chemin qui conduit à la perfection chrétienne, selon la parole du Messie, à qui soit gloire : *Si tu veux être parfait, va et vends tout ce que tu as, et donne-le aux pauvres, afin que tu aies un trésor dans le ciel, et*

viens, suis-moi. Et il a dit encore : *Quiconque aura quitté en mon nom, maison, ou frère, ou sœur, ou père, ou mère, ou femme, ou fils, ou champs, il recevra le centuple, et il aura la vie éternelle pour héritage.* Et l'apôtre a dit : *Je désire que vous soyez sans soin, parce que celui qui n'a point de femme prend soin de de ce qui regarde son Seigneur, de quelle manière il lui plaira. Mais celui qui a une femme prend soin des affaires du monde, comment il plaira à sa femme pour l'amour du Seigneur. Et celui qui a résolu en son jugement de garder sa virginité, et que la nécessité ne porte pas au contraire, qu'y a-t-il de meilleur que ce qu'il fait ?* Avez-vous remarqué l'excellence de l'état religieux? C'est pour cela que la plupart des SS. Pères et des docteurs de l'Église y sont entrés ; et dans notre église on ne choisit aucun évêque qu'il ne soit religieux ; et pour ce qui appartient aux vœux et aux conditions qu'on y fait, on est obligé de les garder, selon la parole de David le prophète : *Vouez et payez au Seigneur, votre Dieu,* et le Seigneur Messie encore dit que *celui qui met la main à la charrue, et regarde derrière soi, ne mérite pas le royaume de Dieu.*

« Dem. XII. — Touchant les jeûnes et les abstinences que l'Église a commandés : S'il est permis de ne les pas garder?

« Rép. — Nous disons que Dieu a fait les jeûnes un instrument divin pour rectifier les vertus et pour préserver des maladies spirituelles. L'Église les a ordonnés, et a obligé de les observer ; et le Seigneur Messie a dit : *Que celui qui n'écoute pas l'Église soit comme un païen et un publicain.* Celui qui désobéit à ce commandement est celui que reprend aigrement Paul, l'apôtre, par sa parole : *Je dis maintenant, et je pleure sur ces gens-là, qui sont les ennemis de la croix du Messie, dont la fin est la désolation, ces gens-là qui ont leurs ventres pour dieux, et dont la gloire est leur confusion.*

« Dem. XIII. — Touchant les prières pour les morts : Sont-elles vaines et sans fruit, et leur en revient-il ni pardon de leurs péchés, ni repos de leurs âmes?

« Rép. — Dieu ne rejette pas les prières de son Église bien-aimée ; mais il l'exauce en ce qu'elle demande, selon la parole du Messie : *Demandez et on vous donnera.* Quand donc l'Église le prie par la langue des prêtres et des autres fidèles, pour le pardon des péchés de ses serviteurs orthodoxes trépassés, et pour le repos de leurs âmes avec les âmes des saints, dans un lieu lumineux, où il n'y a point de tristesse ni de soupir, où il les visite de la lumière de son visage, comment ne les exaucerait-il pas? Certainement les morts tirent un grand profit des messes, des aumônes et des prières. Et nos pères, les revêtus de Dieu, nous ont appris cela ; et la chose a été manifestée par ce qui est rapporté dans le *Synaxarion Triodicon* le premier dimanche de carême, touchant l'empereur Théophile, qui après avoir persécuté les fidèles à l'occasion des saintes images, mourut fidèle et repentant. L'impératrice Théodore demanda au patriarche et au peuple de prier pour le pardon des péchés de son mari. Ils le firent, et elle vit pendant son sommeil Théophile qui était dans un grand tourment ; et entendit le Messie qui lui disait : *Maintenant, ô femme, à cause de ta foi, et de tes prières, et de tes larmes ardentes, et à cause des prières des évêques et des prêtres, je pardonne à Théophile, ton mari.*

« Dem. XIV. — Touchant l'homme : A-t-il un libre arbitre, et peut-il faire le péché ou ne le pas faire? Et Dieu l'assiste-t-il toujours d'une grâce qui soit suffisante, afin qu'il se préserve de pécher ?

« Rép. — Dieu est présenté dans l'Évangile semblable à un homme roi qui envoie ses serviteurs pour appeler à la noce ceux qui y étaient conviés, et ils ne voulurent pas y venir ; et le Messie pleura sur Jérusalem, en disant : *O Jérusalem, ô Jérusalem, ô toi qui mets à mort les prophètes, et qui lapides ceux qu'on t'envoie, combien de fois ai-je voulu faire revenir tes enfants, et les assembler comme la poule assemble les poussins sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu?* Donc celui qui veut le bien a puissance de le faire, et celui qui le quitte et tombe en péché rejette la grâce qui se trouve en lui, et il repousse de lui le Saint-Esprit qui l'aide. Et cela se voit encore par ce que dit S. Étienne, le premier des martyrs, en reprenant les Juifs : *O durs de tête, et incirconcis de cœur! vous résistez au Saint-Esprit à tous moments.*

« Dem. XV. — La foi seule suffit-elle pour justifier une personne de ses péchés?

« Rép. — Jacques, le frère du Seigneur, a déjà répondu que *la foi qui est sans œuvres est une foi morte étant seule. Regardez notre père Abraham, n'a-t-il pas été justifié par les œuvres?* Et Paul, l'apôtre, est conforme à cela par sa parole. *Quand j'aurais,* dit-il, *toute la foi, jusque-là que je pusse transporter les montagnes, et que je fusse sans charité, je ne serais rien.* Tout l'Évangile rend témoignage de cela.

« Dem. XVI. — Touchant Dieu, dont la justice est glorieuse : Nous donne-t-il des commandements qu'il soit impossible de garder, même à quelques justes, bien qu'il fassent tous leurs efforts pour les observer?

« Rép. — A Dieu ne plaise que nous professions que Notre-Seigneur, qui est abondant en miséricorde, nous soit tyran de cette manière, parce qu'il nous a dit que son joug est doux, et sa charge légère ; et c'est lui qui fortifie continuellement notre faiblesse.

« Dem. XVII. — Touchant le Messie, dont la bonté est parfaite en toute manière : Veut-il le salut d'un chacun, et est-il mort pour tous les hommes ?

« Rép. — C'est une chose vraie que le Messie, l'amateur des hommes, veut que tous se sauvent, et viennent à la connaissance de la vérité; *et il est mort pour un chacun, afin que la vie des vivants ne soit pas pour eux-mêmes, mais en celui qui est mort pour eux,* comme dit l'apôtre Paul en sa seconde Épître à ceux de Corinthe; et le Messie est le bon pasteur, qui quitte les quatre-vingt-dix-neuf, et va à celui qui s'est égaré.

« Dem. XVIII. — Touchant l'Église universelle et apostolique : Est-elle ferme et toujours visible sur la terre, et n'est-il pas possible qu'elle se trompe, et qu'elle trompe en ce qu'elle nous enseigne des choses de la foi, et ce qu'elle nous ordonne des choses de Dieu ?

« Rép.—Pour ce qui regarde la visibilité de l'Église apostolique, nous disons qu'elle a toujours paru depuis le temps du Messie, et qu'elle demeurera constamment visible jusqu'à la fin du monde, parce qu'elle est comme une ville placée sur le haut d'une montagne, qui ne peut pas être cachée. Et pour ce qui est d'être trompée et de tromper, c'est une chose qui lui est impossible, puisqu'elle est gouvernée par le Saint-Esprit, selon la parole du Messie dans le lieu où il dit : *Je prierai mon Père, et il vous donnera un autre Consolateur pour demeurer avec vous éternellement, l'Esprit de vérité, que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit pas. Et vous le connaîtrez, parce qu'il demeurera avec vous, et sera constamment dans vous.* Et il a dit : *Le Saint-Esprit consolateur, que mon Père vous enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses.*

« Dem. XIX. — Touchant l'Église : Les prélats qui y sont ont-ils puissance de distribuer aux fidèles les dons du Messie, savoir les pardons, par le moyen desquels, les obligations que leur imposent les canons leur sont remises, et la peine aussi qu'ils ont méritée par leur péchés ?

« Rép. — Sachez que Dieu a établi les prélats pour gouverner son Église, et qu'il leur a dit : *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel.* Ils ont donc puissance de Dieu d'imposer des lois pénales aux pécheurs, et ils les en délivrent ensuite avec raison, en leur donnant pardon ; et ce pardon n'est autre chose que le prix du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Les prélats le distribuent, et celui qui le reçoit est délivré de ses péchés, et Dieu ne lui en fera plus souffrir la peine.

« Dem. XX.— Les livres qu'on nomme Tobie, Judith, la Sagesse de Salomon, l'Ecclésiastique, Baruch et les Machabées, ne sont-ils pas du nombre des livres sacrés ?

« Rép. — Nous recevons tous les livres divins qu'ont reçu les saints Pères et les conciles ; et de ce nombre sont ceux dont on a fait mention dans la demande ; et nous croyons que la parole de ces livres est la parole de Dieu, qu'il n'est pas permis de contredire même dans une seule lettre.

« Tout ce que nous avons expliqué dans toutes ces réponses d'une manière abrégée est de la foi de l'Église orthodoxe, et nous le croyons et le professons fermement, et celui qui la rejette est du nombre des réfractaires haïs de Dieu, et son sort est celui d'Arius et des autres hérétiques. Que Dieu éclaire les esprits aveugles, et qu'il amolisse les cœurs endurcis et rebelles. Pour nous, nous rendons des louanges et des actions de grâce à Dieu, pour la grâce qu'il nous a faite de nous donner la droiture des sentiments et et la vérité de la foi. Et tout ce que nous avons expliqué dans ce livre, nous l'avons confessé et confirmé de l'écriture de notre main, et de l'application de notre sceau.

« A Damas, la conservée de Dieu, le troisième jour du mois de mai, le jour de samedi de l'année chrétienne 1673, qui se rapporte à l'année 7181 depuis Adam, et l'année 1084 de l'hégire. »

Suit le sceau où est gravé S. Pierre avec ses clés et son siége, et à l'entour est écrit en grec et en arabe le nom du patriarche. Au dessous de la signature en grec en cette manière :

« Néophtie, *par la miséricorde de Dieu, patriarche de la ville de Dieu, Antioche, et de tout l'Orient.*

Suivent ensuite les signatures des archevêques, curés, prêtres, diacres, et des principaux laïques séculiers.

« Grégoire, *archevêque de Bassera et de Houran.* — Antoine, *archevêque de Balbek.* — Romain, *archevêque de Zebda.*

« *L'abject entre les prêtres, le curé* Jean, *fils de Dib.* — *Le curé* Michel, *graveur.* — *Le méprisable entre les prêtres, le curé* Abdelazin Heal. — *L'humble curé* Michel Begay. — *Le curé* Jean Taschal, *un de ceux qui desservent l'église de Damas de Syrie.* — *L'humble curé* Michel. — *L'humble curé* Élie, *un de ceux qui desservent l'Église de Damas.* — *L'humble prêtre* Moyse, *le Devideur.* — *L'humble prêtre* Nicolas Sasi. — *L'humble prêtre* Mesuad Sansal. — *L'humble prêtre* Georges. — *L'humble entre les prêtres, le curé* Soliman Racca. — *Le curé* Jacques. — *Le pauvre curé* Mausour. — *Le diacre* Siméon, *fils du fils de l'archevêque.* — *Le diacre* Michel Taschal. — *Le diacre* Michel Athaya. — *L'humble entre les diacres* Jean. — *Le diacre* Michel Saidah. — *Le diacre* Barkat.

« *Et nous les chrétiens demeurant à Damas de Syrie, la ville gardée de Dieu, nous croyons et nous professons ce que croient nos seigneurs les patriarches et prêtres, et cela est expliqué dans ce livre.* Michel Condoleo, *avec le cachet de ses armoiries, s'est trouvé présent à cela.* — Nicolas, *le médecin.* — Georges Semourou — Nicolas, *fils du curé* Elafrangi. — Elias, *fils de* Georges Kelath. — Faballah, *fils de* Moyse *de Tripoli.* — Georges, *fils de* Selemei. — Scuthfi, *fils de Georges.* — Jean, *fils de* Dabd Elmefrehh, leuth Alla-raay, Constantin, Michel, *médecin.* — Jean, *médecin.* — Joseph, *fils de* Madolum, — Georges Barrek. — Paul, *fils du curé* Fedlallah.

« Suit mon témoignage en latin : *Ego infra scriptus,* etc.

« Puis celui que m'a donné l'archevêque de Seide en cette manière :

« *Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Amen.*

« *Nous est venu ce cahier, et ce que témoigne des*

choses de notre foi le très-saint et bienheureux père, le père et seigneur patriarche, le vénérable seigneur NEOPHITOS, *avec son illustre signature, et son glorieux sceau; et cela est la foi et la profession de tous les Grecs. Et moi le pauvre entre les prélats,* JÉRÉMIE, *archevêque de Tyr et de Sidon, j'affirme que cette profession si sainte et si glorieuse, est notre profession et notre créance.*

Écrit à Seide, le quinzième de mai, l'année 7181 *jusqu'à notre père Adam, salut à lui. Et ceci est ma signature, mon témoignage et mon sceau, et que soient bénis tous ceux qui ont cette foi.* »

Suivent les noms des Prêtres.

« *Je rends aussi témoignage, moi humble curé* JEAN, *disciple de l'archevêque à Sidon. Et moi le curé* PAUL. *Et moi le prêtre* MANSOUR.

« *Le sceau de l'archevêque est une croix, et l'écriture d'alentour, l'humble entre les prêtres* JÉRÉMIE, *archevêque de Tyr et de Sidon.*

« *Les deux curés* JEAN *et* PAUL, *susnommés, sont allés en chancellerie rendre témoignage de la vérité de ces attestations de la part de monseigneur l'archevêque* JÉRÉMIE. *L'acte en est décrit et scellé du grand sceau de sa majesté très-chrétienne.*

« *Ensuite étant allé à Barut, autrefois Beryte, l'archevêque du lieu m'a aussi donné le témoignage suivant.*

« *Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, un seul Dieu.*

« Premièrement, le sujet de tracer ces lignes est que nous avons vu ce que notre père et patriarche, le seigneur Neophitos, a attesté des choses de la foi dans ce livre, et nous avons reconnu la vérité de son sens par son illustre signature, et son glorieux sceau. Et je dis, moi humble entre les prélats, Philippes, archevêque de Barut, la gardée de Dieu, que cette foi est notre foi à nous autres Grecs, et celui qui la contredit contredit l'Évangile, et les conciles, et les saints Pères, et celui qui contredit ce qui est écrit en ce livre n'a point de part avec les fidèles.

C'est là notre foi et notre témoignage, écrit à Barut l'année 7181.

« *Témoigne aussi cela le curé* SABA, *et moi aussi le curé* GEORGES. »

Au milieu du sceau de l'archevêque, ces paroles sont écrites en arabe :

« PHILIPPES, *archevêque de Barut.* »

Et elles sont en grec à l'entour.

CHAPITRE XIX.

Union des églises d'Orient avec l'Eglise romaine sur l'Eucharistie et autres points prouvée par la condamnation des calvinistes par l'église des Syriens de Damas.

Ce patriarche ne s'est pas contenté d'une condamnation des calvinistes. Il en a fait deux, l'une plus ample, l'autre plus courte; mais comme elles ne contiennent que la même chose dans le fait, nous nous contenterons d'insérer celle qui est la plus courte, et d'avertir que l'original de la plus longue est dans la Bibliothèque-du-Roi.

CONDAMNATION DES CALVINISTES PAR L'ÉGLISE DES SYRIENS DE DAMAS.

« *Au nom du Père, et du Fils, et de l'Esprit de sainteté, un seul Dieu.*

« *Que les impies et que toutes les nations qui s'oublient de Dieu retournent en enfer. C'est ce que dit le prophète David.* »

AVANT-PROPOS.

« Gloire soit à Dieu qui fait tout par le choix de sa liberté; qui, par sa faveur et sa grâce, a donné l'être au monde, et qui a mis Adam pour roi, pour prophète et pour prêtre, le douant du franc arbitre, afin qu'il marchât dans la voie de l'obéissance; lorsqu'il manqua à son devoir, qu'il se rebella, et qu'il osa goûter du fruit défendu, son Seigneur le bannit, et il marcha avec peine dans le pays de la tristesse et des misères. Après y avoir bu ce qu'il y a de plus sale et de plus amer, pour avoir quitté les lieux de délices où il était, et après que plusieurs années se furent écoulées pour le temps de sa pénitence, alors Dieu, qui n'a que des inclinations de miséricorde, en eut pitié. Après lui avoir envoyé des prophètes, quand il vit que le rebelle ne retournait point, et que le remède n'avait point d'effet, et que le malade voulait un pleige qui vînt s'employer à sa guérison pour une manière de médecine excellente et glorieuse, le Très-Haut envoya sa Parole substantielle par la coopération de son Esprit, à la pure, la dévote et l'humble Marie. Le renom de sainteté de là s'est répandu jusqu'aux extrémités du monde. Et ce Verbe se revêtit d'un corps doué d'une âme raisonnable s'y unissant; et il y eut alors une caution pour notre salut. Il ressuscita le mort, et rendit la vie à celui dont on faisait les obsèques, et il fit revivre le Lazare, le retirant du linceul où il était cousu. Il fut béni de toutes les créatures déraisonnables, des insensibles et de celles qui ont de la voix. Il fut admiré avec étonnement de toutes les personnes d'esprit, intelligentes et éclairées. Ce fut lui qui s'assembla dans le cénacle avec ses disciples, et qui leur lava les pieds pour aller devant eux, et leur donner l'exemple de marcher dans la voie de la soumission et de l'obéissance. Le Très-Haut voyant que le salut ne pouvait être que par une conduite infiniment excellente, il a établi la robe du baptême, et présenté une table et une boisson qui est toujours prête, et dont on ne peut s'excuser. O qu'heureux est celui qui la désire, et qui s'empresse d'en approcher, ne s'écartant point des grandes choses qui sont dans l'Église, ou celui qui y vient avec dévotion, et qui s'attache à la pureté de ses principes et des effets qui en naissent! Le Seigneur a établi tout cela pour nous soulager des pesants fardeaux des sacrifices mosaïques, qui rendaient témoignage à la vérité des mystères spirituels que nous offrons, qui nous délivrent des sacrifices des animaux, des pigeons, des béliers, des passereaux et des tourterelles.

« Le glorieux Évangile, dont l'autorité est suprême,

rapporte qu'après que le Seigneur se fut assis avec la compagnie des justes dévoués à Dieu, il prit du pain, le bénit et le rompit, et le donna à ses disciples, et il leur dit : *Mangez, ceci est mon corps;* qu'ensuite il prit le calice, et qu'il leur dit : *Prenez et buvez-en tous, ceci est mon sang du nouveau Testament, et vous ferez ainsi quand vous vous assemblerez en mémoire de moi.* De même Paul, l'apôtre, le bâtisseur de l'Église, le prêtre et le publicateur de la loi, a transcrit ces illustres paroles, et il les a prêchées à tout le monde, à l'adversaire opiniâtre et à l'ami docile ; et il a dit de plus que celui qui a fait son manger du corps de Notre-Seigneur, et qui a fait sa boisson de son sang, sans en être digne, en a fait son jugement et sa condamnation, parce qu'il n'a pas connu le corps de Notre-Seigneur d'une connaissance juste et véritable.

« Or maintenant, ô incrédule, qui fais passer pour figure ce qui est la cause de ton salut, il est à propos que tu saches que ces paroles : *Ceci est*, ne souffrent rien de ce qui signifie figure ; mais qu'elles établissent la vérité de ce qui est affirmé dans l'esprit de toute personne savante et intelligente.

« Pour ce qui est de nous autres Syriens d'Orient et d'Occident, nous croyons et nous sommes persuadés, et nous assurons constamment, que les paroles substantielles que le Seigneur de la gloire proféra la nuit de sa passion, en disant : *Ceci est mon corps*, étant prononcées par un prêtre véritable sur les mystères, ils sont changés de leur bassesse en un état souverainement élevé, et ils passent de la ressemblance et de la figure à la vérité, et qu'ils deviennent un thériaque infiniment efficace, et le salut même de ceux qui sont liés des chaînes du péché.

« En second lieu, pour ôter tout doute et toute fausse imagination, nous ajoutons que comme Dieu au commencement du monde fit une divine ordonnance qu'il proféra en cette haute manière : *Croissez, multipliez, et remplissez la terre;* et comme ces paroles subsistent, et s'accomplissent encore aujourd'hui dans la propagation de l'espèce, ainsi cette parole vivante et substantielle est celle qui opère dans le mystère de ce sacrifice, par un commandement suprême connu de celui qui connaît la puissance du Seigneur, qui tire l'être du néant ; et cette puissante force émane de sa sainte bouche. Allons donc nous présenter à ces mystères avec ardeur, la tête baissée, et avec une profonde adoration.

« Troisièmement, nous croyons que cette grande grâce et cette commune miséricorde est pour les vivants et pour les morts, et qu'elle délivre du désespoir ceux qui sont dans l'un et dans l'autre état, comme nous l'ont assuré nos pères les apôtres, les maîtres de la direction et des lumières qui dissipent l'obscurité. Attachons-nous y fermement, c'est toute l'espérance.

« Quatrièmement, celui qui reçoit dans la communion cette hostie toute sainte, mange dans sa bouche le corps de Notre-Seigneur et de notre Dieu, et il ne le mange pas en figure. De plus, il est sacrifié véritablement pour nous sur l'autel; et c'est un sacrifice plus noble que tous les sacrifices. Nous l'adorons, mais d'une adoration sincère, souveraine et très-assurée.

« Cinquièmement, nous jeûnons les jeûnes sacrés de l'Église, qui nous ont été donnés de Dieu. Et il n'y a pas moyen que celui qui est accoutumé à nier nie cela, que nos soins ne sont pas pour les plaisirs du ventre et des choses honteuses, comme il est écrit dans l'Épître de Paul, l'apôtre, en ces termes : *Ce sont des gens qui ont leur ventre pour Dieu, et qui mettent leur gloire en ce qui est leur confusion et leur honte.*

« Sixièmement, celui qui a recours à la Vierge Marie, mère de Dieu, et qui se met sous la protection des saints, et se repose sur leur providence, et les prie, et se fortifie des lieux qui leur sont consacrés, obtient son affaire, et jouit de ce qu'il demande. De plus, nous sommes obligés de garder les images des saints, les honorant d'un honneur qui retourne à celui qu'elles représentent. Et comment celui qui révère la robe du roi et son sceau, ne révère-t-il pas l'image des rois du ciel, qui sont enfants de Dieu et frères de Jésus-Christ?

« Septièmement, le degré des évêques est un degré illustre et une dignité relevée ; parce qu'ils sont les pasteurs des âmes raisonnables, qui les font paître dans les prés des vraies sciences ; et les prêtres sont obligés de leur obéir, et ils leur sont soumis, comme ils ont eu le patriarche pour supérieur.

« Huitièmement, il y a sept sacrements de l'Église, et ces sept sacrements sont le baptême, la confirmation par le chrême, l'Eucharistie, la confession des péchés pour en avoir le pardon, l'huile des malades, le sacerdoce, et le mariage.

« Neuvièmement, l'Église chrétienne catholique ne défaut point jusqu'à la fin des siècles et des temps, comme le Messie le lui a promis : *Voilà que je suis avec vous jusqu'à la destruction du monde.* Et elle est une ville placée sur le haut d'une montagne, parce que c'est d'elle d'où vient le salut. Or cette Église du Messie reçoit le livre de l'Écriture sainte, comme étant sorti de la bouche de Dieu. Il est divisé en plusieurs parties, du nombre desquelles sont les livres nommés Tobie, Judith, la Sagesse de Salomon, Cohelet, c'est-à-dire, l'Ecclésiaste, le prophète Baruch, et les Machabées. »

CONCLUSION.

« *Je dis ensuite, moi l'indigne et l'abject entre les chefs des prêtres,* GRÉGOIRE, *nommé l'évêque* JEAN *le Syrien de Damas, que c'est là ma profession et ma foi, ma volonté, mon élévation et ma confiance. Jette la vue sur cela avec un œil de justice et non de contradiction. Défais-toi de la passion de la haine. Ne parle point tant. Quitte le babil et l'erreur. Voilà la conclusion de mes paroles, après avoir salué les âmes saintes qui abhorrent et qui fuient le mal. Et louange à Dieu au commencement et à la fin. Ainsi soit-il.* »

Suit le cachet qui porte ces paroles au milieu : « *J'ai mis ma confiance en Dieu;* » et à l'entour :

« *Grégoire, évêque nommé Jean;* » et aux coins : « *La croix dompte, la croix vainc.* »

Au-dessous du cachet sont les signatures de tout ce qu'il y a de prêtres syriens à Damas. Et premièrement celle que l'évêque a voulu écrire de sa propre main, en caractères syriaques, qui sont ceux dont les Syriens se servent même pour le langage arabe. Elle est conçue en ces termes :

« *Je dis, moi l'indigne et l'abject entre les chefs des prêtres, le nommé* GRÉGOIRE *et l'évêque* JEAN *le Syrien de Damas, que ce qui est tracé et écrit ici est ma foi et ma ferme croyance. Je professe cela dans le secret du cœur et en public, et avec cela je rencontrerai et je soutiendrai la face de mon Juge, à qui appartient d'être éternellement loué. Ainsi soit-il.*

« *Et moi le serviteur de Dieu,* GEORGE, *l'indigne et l'abject entre les prêtres, nommé curé, je professe cette foi que notre Père* GRÉGOIRE, *nommé l'évêque* JEAN, *a expliquée dans ce présent cahier.*

« *Et moi l'indigne et l'abject entre les prêtres* JEAN, *nommé curé, je crois et je professe cette foi, et c'est celle que professent généralement tous les Syriens.*

« *Et moi le serviteur de Dieu, l'indigne et l'abject entre les prêtres, nommé le curé* JEAN KESSAN, *je crois et je professe cette vraie foi, et c'est cette foi que tous les Syriens professent.*

« *Et moi encore* MOYSE, *l'indigne et l'abject entre les prêtres, nommé curé de la nation des Syriens qui demeurent dans la ville de Damas, c'est ce que je professe et ce que je crois; et Notre-Seigneur Jésus-Christ en fait mention dans l'Évangile, et encore Paul, l'apôtre, et tous les Pères.*

« *Et moi le serviteur de Dieu, l'indigne et l'abject entre les prêtres, nommé le prêtre* AMR-ALLAH, *je crois et je professe cette foi, et c'est celle qu'ont tous les Syriens.* »

CHAPITRE XX.

Union des églises d'Orient avec l'Église romaine sur l'Eucharistie, prouvée par deux attestations authentiques du patriarche des Cophtes.

On n'a point encore produit d'attestations en forme de la foi des Cophtes, quoique les preuves d'un autre genre, que l'on en a alléguées dans le premier tome de la *Perpétuité*, ne permettent pas d'en douter. Mais la durée de cette contestation ayant donné moyen à M. l'ambassadeur de sa majesté à la Porte d'en obtenir deux, que le patriarche a envoyées au roi avec toutes les formes qu'il y a pu observer, pour les rendre plus authentiques, on sera bien aise d'en voir ici la traduction.

Il est bon seulement de se souvenir que la juridiction de ce patriarche s'étendant dans l'Éthiopie, il rend témoignage, non seulement de la foi des Chrétiens d'Égypte, mais aussi de tous ceux qui sont dans le royaume d'Éthiopie.

ATTESTATION DU PATRIARCHE DES COPHTES.

« *Au nom de Dieu clément et miséricordieux.*

« La paix de Notre-Seigneur Jésus-Christ et la grâce de son Esprit saint et vivant, qui est descendu sur les saints disciples et les saints apôtres dans la salle de la sainte Sion; la précieuse essence de cette paix divine, et cette même bénédiction demeurent à jamais sur les saints frères orthodoxes, et sur les princes chrétiens illustres, que Dieu bénisse tous des bénédictions célestes. Nous vous faisons savoir, après avoir réitéré les bénédictions sur vous, et vous avoir adressé un salut spirituel, que nous avons ouï dire, et que nous avons été informés, que l'ennemi parle parmi vous de différentes sortes de manières et d'opinions à notre sujet, disant que nous ne suivons pas les commandements de Jésus-Christ qui doivent être gardés, ni les canons apostoliques, ni la foi orthodoxe. Cela n'est arrivé parmi vous qu'afin d'y semer une grande diminution de foi et de charité. Et comme l'ennemi ne cesse point de faire tenir de semblables discours, pour vous délivrer de ce doute, nous vous avons écrit cette lettre, moi le pauvre MATTHIEU, serviteur de Jésus-Christ par la grâce incompréhensible, quoique très-indigne patriarche de la grande ville d'Alexandrie et du pays des Cophtes en Égypte, Éthiopie et Nubie, Afrique et Nicée, qui ai écrit ceci à la charité de quiconque s'instruira dans cette écriture bénite de la foi orthodoxe des Cophtes. Et comme j'ai appris, moi misérable, que vous cherchez la grâce de Dieu très-haut, afin que nous soyons vous et nous une même chose par l'amour de la justice et de la doctrine spirituelle, qui est conforme à la foi orthodoxe, par le Verbe incarné, et pour ôter entièrement toute sorte de division, nous commencerons premièrement au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, un seul Dieu, qui soit glorifié jusqu'à la fin des siècles. Amen.

« Nous croyons véritablement un seul Dieu, Dieu le Père tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre, de ce qui est visible et invisible. Nous croyons aussi un seul Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, engendré du Père avant tous les siècles, lumière de lumière, vrai Dieu d'un vrai Dieu, engendré et non créé, consubstantiel à son Père, qui, pour nous hommes et pour notre salut, est descendu du ciel, et a pris un corps du Saint-Esprit (1), et de la Vierge Marie, a été fait homme, et a été crucifié pour nous sous Ponce Pilate, a souffert, a été enseveli, est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux, et est assis en haut à la droite du Père, et qui viendra encore dans sa gloire juger les vivants et les morts, dont le royaume n'aura point de fin.

« Nous croyons au Saint-Esprit, le Seigneur vivifiant, qui procède du Père, et nous l'adorons et le glorifions avec le Père et le Fils, qui a parlé par les prophètes. Nous croyons une sainte Église universelle et apostolique. Nous confessons un seul baptême pour la rémission de nos péchés. Nous attendons la résurrection des morts, la communion des saints et la vie éternelle.

(1) Ils ne croient, disent-ils, qu'une nature; et ils admettent néanmoins un corps en Jésus-Christ.

« Nous recevons cette foi orthodoxe et sainte, que les trois cent dix-huit Pères assemblés dans la ville de Nicée ont composée. Nous croyons aussi et nous confessons que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Dieu incarné, n'a qu'une nature et qu'une volonté, et que l'humanité n'a pas été séparée de la divinité une heure ou un clin d'œil. Gloire lui soit à jamais.

« Nous confessons et nous croyons son saint corps, qu'il nous a fait le nouveau Testament, le saint jour de Pâques, lorsqu'il dit à ses disciples : *Prenez, ceci est mon corps, et ceci est mon sang du nouveau Testament, par lequel vos péchés vous seront remis.* Et la sainte oblation est Jésus-Christ même, qui doit être glorifié avec sa divinité et son humanité.

« Nous croyons que la sainte Vierge Marie, mère de Dieu, intercède pour le salut de nos âmes.

« Nous confessons le sacerdoce, qu'il a donné à son vicaire, le prince des apôtres, S. Pierre, en disant : *Ce que vous lierez sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que vous délierez sur la terre sera délié dans les cieux.*

« Nous recevons aussi les sept saints sacrements de l'Église orthodoxe, qui sont le baptême, le chrême saint et l'onction sacrée, la confession faite au Prêtre, comme dit S. Jacques en son Épître : *Confessez-vous l'un à l'autre.* Car il n'y a point de rémission de péchés par la pénitence parfaite, par la main du Prêtre, sans confession. *Le grand Sacrement,* qui est l'oblation vivifiante, dont Notre-Seigneur Jésus-Christ a dit lui-même : *Je suis le pain vivifiant qui est descendu du ciel; Celui qui en mangera vivra éternellement, il demeurera dans moi, et je demeurerai dans lui.* NOUS CROYONS ET NOUS CONFESSONS QUE CE PAIN VIVIFIANT EST JÉSUS-CHRIST MÊME AVEC SA DIVINITÉ ET SON HUMANITÉ TOUT ENSEMBLE. Il est le salut de toute créature et de quiconque le confessera et ses saints sacrements. Le reste des sept saints sacrements sont l'ordre du Sacerdoce, dont nous avons déjà parlé, le mariage canonique et l'huile des malades, qui est l'huile de la lampe. Il y a deux degrés d'ordre reçus dans la sainte Église, qui sont les exorcistes, les moines, les séculiers, les chantres, les lecteurs, les sous-diacres, les diacres, les prêtres, les archiprêtres, les évêques, les archevêques et les patriarches.

« Nous confessons que quand nous mourons et que nous avons quelques péchés, nous sommes transportés dans le purgatoire, dont nous sommes délivrés par les prières et messes avant et après la mort, et les prières particulières pour les morts qui ont été de tout temps en usage.

« Nous honorons encore les saintes images qui sont marquées avec du saint chrême, à cause de ceux dont elles portent le nom, afin qu'ils intercèdent pour nous.

« Voilà un petit abrégé de l'exposition de notre foi, que nous avons déclarée pour quiconque le lira et recevra ce qui y est contenu avec une charité spirituelle, et obéira aux commandements évangéliques et apostoliques, comme aussi aux Écritures saintes et divines, qui sont reçues dans l'Église orthodoxe. Et je prierai celui qui possède un trésor de miséricorde qu'il éclaire vos esprits, et qu'il vous conduise à tous les biens spirituels qu'il lui plaira, et que vous soyez enfants de l'Église sainte, dont la mémoire est répandue jusqu'aux extrémités de la terre, par les bénédictions de la sainte Vierge Marie, des anges, des archanges, de tous les martyrs et saints qui se sont rendus agréables à Dieu par les bonnes œuvres, depuis ce temps jusqu'aux siècles des siècles. Le 18 du mois de hatur.

ATTESTATION DU MÊME PATRIARCHE SUR L'EUCHARISTIE EN PARTICULIER.

Au nom de Dieu clément et miséricordieux. Louanges à Dieu à tout jamais. Le salut vient du Seigneur.

« La paix de Notre-Seigneur Jésus-Christ et la grâce de son Esprit vivant et saint, qui est descendue sur ses purs disciples et saints apôtres dans la chambre haute de la sainte Sion, l'essence précieuse de cette paix et cette même bénédiction descendent et demeurent à tout jamais sur les chrétiens nos frères bons et illustres. Bénissez-les tous, Seigneur, des bénédictions célestes. Ainsi soit-il. Nous leur faisons savoir, après avoir réitéré sur eux les bénédictions, et leur avoir envoyé un salut spirituel, que nous avons appris que l'ennemi parlait de nous parmi vous sur le sujet de la foi. Nous avons déjà envoyé un écrit sur ce sujet, et nous vous écrivons encore cette lettre. Moi le pauvre Matthieu, serviteur de Jésus-Christ, par la grâce de Dieu incompréhensible, quoique je ne mérite pas ce nom, patriarche de la grande ville d'Alexandrie, des provinces d'Égypte, d'Éthiopie, de Nubie, d'Afrique et de Nicée, j'écris ceci à toutes les personnes remplies de charité qui verront cet écrit et le liront. Nous avons su que les hérétiques de France attaquent opiniâtrement et particulièrement le grand sacrement du corps de Jésus-Christ qui est la sainte Eucharistie, et en nient la vérité, disant que Jésus-Christ ne s'y trouve point réellement, mais seulement en figure. Ils disent aussi de nous que nous ne croyons que ce sacrement, c'est-à-dire que nous ne croyons pas le changement de la substance du pain et du vin en la substance du corps et du sang de Jésus-Christ, ni sa présence véritable dans l'Eucharistie sur le saint autel après la consécration. Ils disent encore que la sainte Eucharistie n'est pas le véritable corps de Jésus-Christ dans le pain, qui est appelé corps de Jésus-Christ à cause de la vertu du Saint-Esprit qui s'y trouve. Et ils disent que l'Eucharistie, qui est appelée le corps de Jésus-Christ, n'est pas son corps même qui est dans le ciel, et ils disent que Jésus-Christ est seulement dans le ciel réellement, non sur la terre, et que ce que nous voyons n'est pas le véritable corps de Jésus-Christ, mais seulement du pain. Ils disent aussi que nous n'adorons point le corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie d'un culte qui soit particulièrement propre à Dieu. Ils disent

aussi que les pécheurs qui reçoivent l'Eucharistie ne reçoivent point le corps de Jésus-Christ. Nous demandons à Dieu pour eux pardon de ces choses que nous avons entendues, et nous leur conseillons de ne tenir point sur nous des discours si importuns, qui ne sont que mensonges et sottises, où il n'y a point de vérité, et qu'ils ne regardent point un petit fétu dans nos yeux, ayant une grosse poutre dans les leurs.

« C'est pourquoi, afin d'ôter toute sorte de doute qu'on pourrait avoir dans le cœur, nous leur déclarons à présent notre créance, et nous leur disons devant tous les hommes que les Cophtes jacobites reçoivent et croient fermement cette foi véritable, que le corps de Jésus-Christ même, qui est monté aux cieux, qui est assis en haut à la droite du Père, que ce même corps, réellement en personne et en sa propre substance, est dans la sainte Eucharistie, où il est invisible. A cause de la présence de son propre corps sur le saint autel (1), nous l'adorons d'un culte qui est particulièrement propre à Dieu; nous croyons dans ce point particulier tout ce que croient les Latins, avec lesquels nous sommes d'accord sur cela, quoique divisés en d'autres choses. Et ces hérétiques nous imposent une calomnie, quand ils disent qu'après la consécration nous ne l'adorons point et nous ne nous prosternons point devant lui.

« Nous croyons et nous disons que les méchants aussi bien que les bons reçoivent le corps de Jésus-Christ dans leur bouche, les premiers à leur perte, et les autres pour leur salut.

« Nous disons et nous croyons que le pain et le vin sont changés véritablement en la substance du corps de Jésus-Christ et en la substance de son sang précieux, de sorte qu'après la consécration, la substance du pain et la substance du vin ne demeurent plus; que ce saint sacrement se donne aux malades, afin qu'ils meurent dans la grâce de Dieu, et qu'ils aient un trésor dans le royaume des cieux.

« Nous disons qu'il n'est point incompréhensible, et qu'il n'y a point d'inconvénient à dire que plusieurs corps qui n'en font qu'un soient en plusieurs lieux en une même heure; car celui qui a fait le ciel et la terre d'une seule parole peut faire ces miracles. Il fait son corps par sa parole, en disant par la bouche du prêtre : *Ceci est mon corps.* Il donna son corps à ses disciples en Emmaüs, et il était en d'autres lieux; et comme la divinité était renfermée dans le ventre de la Vierge Marie, ainsi il est sous les accidents du pain et du vin, la chose étant égale, parce qu'il était nécessaire que Dieu éprouvât ainsi notre foi, et afin que nous n'en eussions point d'aversion; et que quand Jésus-Christ nous eut commandé de manger son corps, cela ne nous fît point de peine.

« Nous croyons et nous tenons pour assuré que c'est la foi tirée desparoles de Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui est venue à nous jusqu'à présent par la tradition de nos Pères, les saints apôtres et les SS. Pères, et celle que nous garderons jusqu'à la mort. Nous excommunions tous ceux qui sont dans des sentiments contraires à la foi apostolique, c'est-à-dire à cette foi dont nous avons parlé ci-dessus touchant la sainte Eucharistie, et qui nient le changement de la substance du pain en la substance de Jésus-Christ. Nous assurons cela à tous ceux qui liront ou impugneront cet écrit.

« Ceux qui disent que nous ne recevons pas le changement de la substance du pain et du vin en la substance du corps et du sang précieux de Notre-Seigneur Jésus-Christ, disent des choses inutiles, et s'opiniâtrent contre la vérité en ce qui concerne ce saint sacrement, parce que nous tenons en cela la même chose que les Latins. Nous le déclarons, nous le faisons savoir, nous le scellons, afin qu'il vienne à votre connaissance, et que vous le receviez dans la charité chrétienne; c'est là mon dessein. Et le pauvre misérable prie celui qui a un trésor de miséricorde d'éclaircir vos esprits, et de vous conduire à tous les biens célestes qui lui sont agréables, et que vous soyez enfants de l'Église orthodoxe, dont la mémoire est répandue par toute la terre, par les bénédictions de la sainte Vierge Marie, des anges et des archanges, de tous les martyrs et saints qui ont été agréables à Dieu par leurs bonnes œuvres à présent, de tout temps et jusqu'aux siècles des siècles. Amen, amen, amen.

« *Fait le* 5 *du mois de mesein, l'an.... des SS. Martyrs.* »

Au bas est le cachet du patriarche, en cophte, où il y a quelques mots qui veulent dire, *Jésus-Christ, Fils de Dieu.*

(1) M. Claude dira-t-il encore que les jacobites ne croient point que Jésus-Christ ait un corps?

CHAPITRE XXI.

Union des églises d'Orient avec l'Église romaine sur l'Eucharistie et autres points, prouvée par diverses attestations des patriarches, évêques et prêtres arméniens.

On a tellement justifié la foi des Arméniens sur l'Eucharistie dans le premier tome de cet ouvrage, qu'il semblerait superflu d'y rien ajouter, principalement avec les attestations authentiques du patriarche d'Erméasus et de l'archevêque arménien de Constantinople, que l'on a ajoutées, dans la *Réponse générale*, à l'attestation des Arméniens d'Alep et de deux évêques arméniens, dont l'un était en Hollande, l'autre à Rome, qui avaient été produites dès le premier volume.

Néanmoins, comme la nation, et par conséquent l'église arménienne est fort étendue, et qu'ils se sont établis par le moyen du commerce dans les principales villes d'Orient, on croit qu'on sera bien aise de trouver ici des attestations des autres églises arméniennes, comme celle du patriarche de Cis, qui est celui qui partage toutes les églises des Arméniens avec celui d'Erméazin, celle des Arméniens d'Ispahan, et celle des Arméniens du Caire, après quoi, si M. Claude conteste encore sur ce fait, il nous dira, s'il lui plaît, par quels moyens on peut donc établir la vérité des faits de cette nature. On a laissé les at-

testations du patriarche de Cis et des Arméniens d'Ispahan en latin, parce que ces traductions ont été faites en Orient, et vérifiées sur les lieux, et peuvent ainsi passer pour originaux. L'on a néanmoins aussi ces actes en langue arménienne, dans laquelle ils ont été envoyés à sa majesté.

Extrait d'une lettre de M. de Nointel, ambassadeur du roi à la Porte.

« Il m'est venu une belle attestation d'Alep avec sa traduction en latin. Je vous envoie celle-ci, me réservant l'original pour le faire tenir, lorsque j'en aurai un *Duplicata*. Elle m'a été accordée par le patriarche des Arméniens, résidant à Cis, en Cilicie, lequel l'ayant fait signer de plusieurs prélats et ecclésiastiques dans une forme fort authentique, l'a fait passer par Alep, où l'archevêque et le clergé l'ont approuvée; et c'est de ce dernier lieu qu'elle m'est venue. Vous y trouverez quelques noms qui sont peut-être les mêmes que ceux de l'attestation arménienne, imprimée dans votre livre de la *Perpétuité*, au nom de David, qui s'intitule patriarche des Arméniens.

« Ce David était en ce temps-là patriarche de Cis, et bien uni avec le grand patriarche Jacob; mais la cabale d'Éléazar, patriarche, ou pour mieux dire archevêque des Arméniens de Jérusalem, l'ayant emporté, Cruciador qui était de son parti fit chasser David, et obtint le patriarcat en sa place.

« Il me semble que maintenant la croyance arménienne sur les points en dispute est établie d'une manière sans réplique; car je me persuade que la conformité d'une déclaration de foi, donnée par des gens aussi éloignés que le sont Ipsahan, Cis, Alep et Jérusalem, est au-dessus de toute collusion, et qu'il est impossible d'en soupçonner avec raison, quand l'on considère que la division des patriarches, qui se chassent les uns les autres, n'empêche pas leur union dans les sentiments de l'Eucharistie et autres points qui nous sont contestés. »

ATTESTATION DU PATRIARCHE DE CIS.

« Servus Jesu Christi Cruciador, patriarcha et primas exiguæ partis Armeniorum qui morantur in Ciliciâ et Palæstinâ, dextræ divi Gregorii, ejusdemque throni minister, cui necessarium valdè fuit hæc scribere. Siquidem audivimus à multis fide dignis et etiam insignibus, esse quosdam hæreticos in Galliâ Lutheranos et Calvinistas nuncupatos, Armenis orientalibus falsò imponentes, asserendo ubique quòd ipsis sint conformes religione et fide, quod absit omninò; quin potiùs faxit Deus ut natio nostra tantùm distet à talibus et similibus erroribus Calvinistarum et Lutheranorum, quantùm cœlum à terris! Eorum autem propositiones sunt ejusmodi.

« 1° Dicunt corpus Christi non esse realiter in sacrâ Eucharistiâ, sed panem tantummodò et vinum, figuras et signa corporis et sanguinis Jesu Christi, quæ vim et virtutem eorum recipientibus communicant.

« 2° Asserunt gloriosum et immortale corpus Domini sedens ad dexteram Patris, nullo modo esse præsens in Eucharistiâ, nec etiam introire in os accipientium sacram hostiam, sed tantummodò panem et vinum uniri penetrativè ac personaliter divinitati virtute consecrationis, et ita fieri novum corpus Christi, quod primò uniri dicitur, siquidem ab eâdem divinitate servatur atque suppositatur non secùs ac primum.

« 3° Dicunt substantiam panis et vini non converti in corpus et sanguinem Christi, sed panem et vinum manere post consecrationem.

« 4° Missam non esse verum sacrificium propitiationis, nec debere offerri pro vivis et defunctis.

« 5° Incongruum esse adorare Christum in sacrâ Eucharistiâ, imò nec posse adorare sine idololatriâ.

« 6° Non concedi omnibus et quibuslibet baptizatis universaliter loquendo remissionem culpæ originalis, sed prædestinatis solummodò, ita ut si quis adultus baptizatus moriatur in infidelitate, nullam prorsùs gratiam recepisse in baptismo suo.

« 7° Baptismum non esse necessarium filiis fidelium, ita ut, si moriantur sine ipso, possint salvari, unde superfluum est adeò sollicitum esse ut baptizentur antequàm moriantur.

« 8° Justitiam semel receptam non posse amitti, siquidem talis adoptione factus est filius Dei, nec potest unquàm filius esse diaboli, nec excidere à gratiâ adoptionis.

« 9° Si quis justus cadat aliquando in idololatriam, aut homicidium vel fornicationem, aut sodomiam, in furtum ceu etiam blasphemiam, non posse nihilominùs primam justitiam suam amittere.

« 10° Vota perpetua castitatis et alia emissa à religiosis, iniqua esse, contraria sacris Scripturis, necnon inventa à diabolo.

« 11° Ecclesiam Dei non posse sine injustitiâ et tyrannide præcipere jejunia, et certis quibusdam cibis interdicere fidelibus.

« 12° Christianos non posse nec debere patrocinium Deiparæ Virginis aut sanctorum qui in cœlis sunt, ullo modo implorare, nec eos deprecari, alioquin damnum inferre Christo Mediatori nostro.

« 13° Incongruum esse ac ridiculum sanctos et eorum reliquias venerari.

« 14° Christianos non posse etiam honorem exhibere eorum imaginibus cultu relativo.

« 15° Non esse septem Ecclesiæ sacramenta, sed duo tantùm.

« 16° Sacerdotes ex instituto divino pares esse et æquales episcopis, et posse alios presbyteros consecrare.

« 17° Ecclesiam non indigere regimine episcoporum, imò satiùs esse quòd multitudo sacerdotum ab aliis competenti numero constitutorum regant eam, quàm episcopi.

« 18° Universalem Ecclesiam posse excidere, seu in exitium ire, invisibilemque fieri aliquando, eamdemque non esse infallibilem.

« 19° Justos nullis unquàm pœnis corporalibus affici in tempore propter delicta sua.

« 20° Libros Tobiæ, Judith, Sapientiæ, Ecclesiastici, id est, Sirah, Baruch, et Machabæorum, non esse libros sacræ Scripturæ.

« Nos igitur supra scriptus Cruciador patriarcha, unà cum nostris ecclesiasticis, episcopis, doctoribus et presbyteris, mox ut audivimus has supra allatas propositiones mendaciis refertas, horrendas, ac totaliter penitùsque contrarias Ecclesiæ catholicæ et apostolicæ, ejusdemque sectatoribus, uti patet singulis, pro viribus conati sumus è medio tollere ejusmodi errores ac spurcitias hucusque auribus nostris inauditas; imò absit ut talium hæresium sola cogitatio in mentem nostram incidat! quin potiùs ab ipsis toto animo abhorremus, tanquàm à mortifero veneno, et adeò detestamur eas, ut nequidem de ipsis aliquid audire velimus.

« Tandem Ecclesia nostra firmiter ac fideliter observat doctrinam à Domino Jesu Christo acceptam, ipsique traditam ab apostolis qui erant pleni Spiritu sancto, imò pluries examinata, inventa est omninò conformis hucusque sacris conciliis; siquidem fides nostra est absolutè et evidenter contraria supra allatis hæreticorum viginti propositionibus : in hoc quòd non tantummodò admittat septem sacramenta, verùm etiam cæteros articulos prædictis oppositos, præsertim consecrationem panis in corpus Christi. Et licèt profiteamur unam in Christo naturam, non inde sequitur humanitatem destrui, et Christum non habere corpus, QUIA NON DICIMUS UNAM ESSE CHRISTI naturam deperditione unius, vel commixtione utriusque; sed per ineffabilem unionem profitemur inconfusam unitatem natura cùm Christi; imò etiam firmiter tenemus ac credimus humanitatem Christi nullo modo destrui, eamque habere corpus, et quòd idem corpus pro nobis crucifixum et sedens ad dexteram Patris, sit præsens realiter, licèt invisibiliter in Eucharistiâ sub solis speciebus panis et vini, quia panis et vinum ita convertuntur in verum corpus et sanguinem Christi, ut utriusque substantiæ non remaneat ampliùs nisi sola accidentia. Quamobrem adoramus Christum in sanctissimo Sacramento. Hæc est Ecclesiæ nostræ orthodoxa doctrina quam accipimus, quamque toto corde et pro viribus colimus, cujusque spe gaudemus ac semper gloriamur, et mediante ipsâ speramus ut cum Christo simul rapiamur in aera, cui gloria æterna, laus et honor in secula. Amen.

« Has responsiones strictim ac paucis verbis scriptas è civitate Sisensi, quæ est sedes nostra, misimus pro supra dictis christianis qui sunt in Gallià.

« In quarum fidem ego CRUCIADOR, patriarcha, manu propriâ subscripsi eas, ac sigillo munivi, anno Armenorum 1121, et à partu Virginis 1672.

« *Ego* PAULUS, *doctor et archiepiscopus Armenorum, vicarius generalis perillustris D. patriarchæ in civitate Sisensi, assentior veritati et testimonio dato. — Ego* JOANNES, *doctor et archiepiscopus civitatis Kermanicæ, adhæreo sanctis Patribus, et condemno supra dictos hæreticos. — Ego* GREGORIUS, *archiepiscopus Merdini, condemno et anathematizo cum sanctis Patribus supra dictos hæreticos. — Ego* AZARIA, *doctor et archiepiscopus Alepensis, accepi ab illustrissimo patriarchâ hasce litteras testimoniales è civitate Sisensi, congregavi sacerdotes ac ministros Ecclesiæ, et unà cum ipsis confirmavimus sanam doctrinam contra hos hæreticos, anno Armenorum 1121, julii 25. — Ego* DOM-BAPTISTA, *sacerdos et archipresbyter ecclesiæ Virginis Deiparæ, assentior veritati, et condemno doctrinam horum hæreticorum. — Ego* DOM., *servus Dei, adhærens sanctis Patribus, respuo pravas opiniones istorum hæreticorum. — Ego* DOM-ADEODATUS *similiter anathematizo doctrinam horum schismaticorum. — Ego* DOM-GREGORIUS *unà cum sanctis Patribus damno perversa istorum hæreticorum dogmata. — Ego* DOM-THEODORUS *unà cùm catholicis rejicio doctrinam horum hæreticorum. — Ego* DOM-MICHAEL *anathematizo supra allatam hæreticorum doctrinam.* »

« Nos Carolus Franciscus OLIER de NOINTEL, regi christianissimo ab intimis secretis et in parlamenti Parisiensis curiâ à consiliis, necnon ejusdem ad Otthomanum imperatorem legatus, testamur ac notum facimus ecclesiæ Sisensis, quæ est in Caramaniâ, patriarcham Armenum nonnullis hæretica quædam dogmata sibi calumniosè imputantibus Calvinianis occurrendi gratiâ, propriæ simul et Armenorum omnium fidei declarationem misisse, cujus apud nos servato prototypo genuinam affirmamus esse supra scriptam interpretationem quæ dicto prototypo juncta Alepo perlata est; cujus rei certioris faciendæ fidei causâ, hâcce nostrâ subscriptione, chirographo, ac nostrorum insignium sigillo munivimus, quibus et ejus qui nobis primus est à secretis subscriptionem contraponi curavimus. Datum Peræ ad Constantinopolim, 3 non. octobris an rep. sal. hum. 1672.

« OLIER DE NOINTEL.

« Par mon dit seigneur, LE PICARD, Secrétaire. »

ATTESTATION DES ARMÉNIENS DU CAIRE.

Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, qui est un seul Dieu. Amen.

Je crois de tout mon cœur en un seul Dieu Créateur, au Fils de Dieu engendré du Père, et au Saint-Esprit procédant du même Père. Je crois que le Verbe de Dieu est éternel, sans commencement et sans fin, comme le Père est éternel. Je crois au Saint-Esprit immortel, procédant du Père, et qui est adoré avec le Père et le Fils. Je crois en la sainte Trinité, qui n'est qu'un seul Dieu dans une même sagesse, et c'est lui qui a créé toutes les choses visibles et invisibles. Je crois en la sainte Église, en la rémission des péchés, en la communion des saints. Je crois l'unité dans la Trinité. Je crois en Jésus-Christ, Fils de Dieu, engendré de son Père de toute éternité, qui descendant du ciel a pris un corps dans le ventre de la bienheureuse Vierge où il s'est fait homme, et est demeuré uni à la divinité pendant

neuf mois entiers. Ainsi il est vrai Dieu et vrai homme, composé d'âme, d'esprit et de corps ; il n'a en lui qu'une seule nature. Ce même Fils de Dieu, qui est éternel et immuable, s'est fait homme sans corruption et sans impureté. Comme Dieu est immortel, de même l'humanité de Jésus-Christ est immortelle. Notre-Seigneur Jésus-Christ est aujourd'hui comme il est hier, et il demeurera sans fin.

« Je crois que Notre-Seigneur Jésus-Christ a conversé sur la terre, et qu'après trente ans il a été baptisé, que le père prononça cette parole : *C'est là mon Fils bien-aimé*, et qu'on vit descendre sur lui le Saint-Esprit en forme de colombe. Je crois que notre même Seigneur confondit le diable lorsqu'il en fut tenté ; que prêchant aux hommes le royaume de Dieu pour les sauver, il souffrit en son corps beaucoup de peines, et la faim et la soif ; qu'il porta volontairement toutes les souffrances ; qu'il voulut être crucifié et mourir en son corps, et qu'il fut enseveli ; que la divinité n'abandonna point son corps dans le tombeau, non plus que son âme quand elle descendit aux enfers, où il parla aux âmes des Pères, brisa leurs fers, et délivra ces âmes de la captivité. Le troisième jour il ressuscita et apparut à ses disciples. Je confesse que Notre-Seigneur Jésus-Christ est monté aux cieux avec le même corps qu'il a reçu de la sainte Vierge, qu'il y est assis à la droite de son Père, que de là il reviendra en ce même corps, et qu'avec une grande majesté, il jugera les morts et les vivants ; et ceux qui auront bien vécu iront en la vie éternelle, et les autres en enfer.

« Cette foi est nécessaire à tous les hommes et aux justes mêmes, et il faut qu'ils en fassent profession en tous temps et de tout leur cœur, comme de la bouche. C'est cette foi qu'ont enseignée les Apôtres, promettant le salut à ceux qui l'observeront exactement. C'est cette même foi que professe l'illuminé S. Grégoire. Je reconnais aussi qu'il y a sept sacrements, le baptême, la confirmation, l'Eucharistie, la pénitence, l'ordre, le mariage et l'extrême-onction. Nous adorons la sainte croix, et nous rendons la même adoration aux images de la bienheureuse Vierge Marie, Mère de Dieu. Nous honorons les images de tous les saints, et nous célébrons leurs fêtes par de très-dévotes commémorations. Je crois que la bienheureuse Vierge est mère de Dieu. Je crois en la chair et au sang de Jésus-Christ, et que ce pain et ce vin que nous voyons est changé au corps et au sang de Jésus-Christ, aussitôt que le prêtre a prononcé les paroles de la consécration, et qu'ils sont propitiatoires pour les morts.

« Donné au temps de notre carême de S. Nicolas, l'an 1671.

« Moi GASPAR, prêtre et supérieur de l'église des Arméniens au Caire d'Égypte, déclare et confesse que cet écrit est de notre véritable foi. »

RELATION DE M. DE NOINTEL.

Le 2 juillet, trois marchands arméniens m'ayant fait leurs civilités, l'un d'eux venu par la caravane, m'a rendu une lettre du père Raphaël du Mans, écrite d'Ispahan le 14 décembre 1671. Il m'informe que l'attestation que je désirais ayant été accordée, la difficulté qu'on a eue n'a point été fondée sur ce que les Arméniens ne crussent point les mêmes choses que nous sur l'Eucharistie et les autres points dans lesquels ils conviennent ; mais sur l'appréhension de leur clergé, que le nôtre ne se veuille rendre maître de leur église ; que néanmoins la considération du Kelonter des Julfalins, nommé Agapiri, aussi généreux que civil et honnête, et qui soutient ses bonnes qualités par ses grandes richesses au-dessus de tous ceux de sa nation, dont il est le chef par son rang aussi bien que par son mérite, l'a emporté. Ce seigneur, qui est fort catholique, s'est servi de tous les moyens les plus convenables pour obtenir cette déclaration de la vérité, à laquelle on s'est déterminé par le respect que l'on a pour le roi, par l'égard qu'ils ont eu à mes lettres, principalement par celles du grand patriarche, jointes à la copie de l'attestation que lui et les Arméniens de Turquie m'ont accordée ; et qu'enfin l'inimitié des Arméniens contre les *loutrans*, qui est le nom qu'ils donnent à tous les hérétiques d'Occident, a levé tous les obstacles qui se présentaient, ceux-là étant bien aises d'avoir occasion de convaincre l'imposture de ceux-ci, d'imputer à l'église arménienne leurs sentiments.

« Ce bon père me témoigne que, pour le faire avec plus d'éclat, l'archevêque et l'évêque Vertabjets, le prêtre Kelonter, et autres des plus considérables, ont voulu écrire cette attestation sur velin orné, peint et doré en leur manière, afin qu'elle fût digne d'être présentée à notre monarque, et que celui qui l'a traduite en latin, suivant la phrase arménienne, et qui a travaillé aussi à l'obtenir, se nomme Petrus Ebedik, qui a étudié à Rome, qui est savant, fort zélé, et que Kelonter a retiré chez lui.

« Il me parle ensuite de l'austérité des jeûnes de cette église, pendant lesquels ceux qui en sont ne se nourrissent, plus de la moitié de l'année, que d'herbages, y étant tellement attachés qu'ils taxent ceux qui manquent à les observer de n'être pas chrétiens. Il m'observe aussi non seulement la longueur de leurs messes, psalmodies, confessions et communions, mais encore la célébrité qu'ils y apportent par les richesses de leurs ornements d'église où ils n'épargnent rien, faisant ainsi éclater et revivre dans un pays si éloigné ce qui sert à exciter dans le christianisme la dévotion et le respect ; d'où il passe à cette réflexion, que nos Occidentaux qui croient et pratiquent les cérémonies de l'Église par grimace, où les ministres de la religion prétendue réformée, qui les traitent de fraîche date romaine, et comme inventées pour tenir le peuple dans son devoir, n'ont qu'à passer dans le Levant pour être désabusés de cette nouveauté imaginaire.

« Ce bon père, qui depuis vingt-cinq années est dans la Perse, avertit ces novateurs qu'ils trouveront

dans ce voyage les églises grecques et arméniennes qui sont les principales, celles des Cophtes, Maronites et autres, en possession des sept sacrements, de quantité d'églises richement ornées d'habits sacerdotaux, d'un clergé composé de patriarches, d'archevêques et évêques, religieux et prédicateurs, qui sont élevés à ces rangs subordonnés les uns aux autres, par la voie d'élection, et qui observent régulièrement avec les séculiers les fêtes annuelles, jeûnes et messes, toutes ces choses ayant passé depuis l'antiquité jusqu'à eux, et s'y étant conservées inviolablement, malgré la domination mahométane, laquelle par sa tyrannie ayant pu réduire ces peuples dans une grande ignorance, qui commence néanmoins à cesser, n'a pas été capable toutefois de les faire départir du principal et de leurs cérémonies anciennes, dont il y a des preuves irréprochables dans les médailles antiques, qui ne sont plus frappées au coin de Rome depuis tant d'années. Et il conclut que de cette union de sentiments des chrétiens orientaux dans des points si essentiels, quoique d'ailleurs les Arméniens et les autres ne s'accordent pas avec nous ni entre eux, il faut croire que nous et eux les avons pris dans la même source, que l'on doit nommer indubitablement la tradition apostolique, puisque tant d'hérésies n'ont pu la détruire ni nous en priver, et qu'au contraire par leur séparation elle ont attesté que notre Église est celle dont le saint Évangile dit qu'*elle est fondée sur le rocher inébranlable.* »

ATTESTATION DES ARMÉNIENS D'ISPAHAN.

« *Potentissimo Christi coronato Ludovico, regis gentis victricis Francorum.*

NATIO ARMENA SCRIBIT.

« Celeberrimus est definitione atque ordine regni, sive regum, heroicæ cogitationis, justi consilii atque secreti, electio circa judicium, victor robustus in palestrâ belli, tremor adversùs veritati rebelles, fundamentum et dispositio christianæ culturæ Dei, in luce natus et primogenitus Ecclesiæ catholicæ, quæ est mater beatitudinis, ex stirpe antiquorum, rex fortis et virtuose, bonum germolium et planta benedictionis ornatus gloriis, et victor excellens, supra tuam fortissimam progeniem supremus, altum thronum regni habens, omnibus prælectus in circumscribendo famâ universum, spes et refugium omnium christianorum, cum divinâ pietate cæsareus et absolutus rex amator Dei et christianorum.

(1)

« Salutem exhibemus juxta traditionem Christi amore spirituali cum Dei benedictione tuo regno Deum amatori, nos humiles archiepiscopi, David, Isaacus, et Stephanus et Kalanter Aga Piri, et doctores, et cum magnatibus, et unanimo populo nostro continuas orationes effundendo, petimus à magno rege Christo, ut cum suo alto et omnipotente brachio conservet salvum, cum perpetuâ perseverantiâ invincibile regnum tuum, juxta dictum apostoli ad Thessalonicenses 2, cap. 2, et juxta benedictionem Jacob, Gen. 49 cap., et non deficiant tibi proles germinandæ in purpuris usque ad adventum æterni Regis, et tandem cum tuis splendidis magnatibus satrapis, et quam plurimo exercitu, quo abundas gloriis et honoribus, in eisdem gaude et jugiter fruere, ad laudem et gloriam Redemptoris Jesu Christi totiusque orbis christiani.

« Notum sit magnitudini vestræ quòd aliqui segregati et scissi et maledicentes (scilicet novatores) posuerunt falsam nobis imposturam fingendo nos esse communicantes eorum malitiæ. Idcircò celsitudo vestra jusserat cultori boni domino Carolo Olier, marchioni de Nointel, ut sciatur veritas et manifestetur tuæ magnitudini. Ipse quæsivit ab universali patre Jacobo, patriarchâ generis Armenici, à quo verè scivit non ita esse, ut dicunt, et etiam scripsit ad antiquum et prudentissimum missionarium patrem Raphaelem capucinum in Perside, scitu gratiâ modum sentiendi nostrum de hâc re. Et ille contulit hoc negotium cum nostro glorioso domino Kalanter Aga Piri, qui est princeps Armenorum Persidis, mediante domino nostro Petro Badik, fortiter in litteris latinis perito. Ostendit nobis scripta scilicet patriarchæ et domini legati, et nobis fas fuit scribere ad sublimitatem vestram nostram acceptationem, quia omninò longinqua est scientia et sensatio nostra à talibus imperfectis et erroneis opinionibus, quæ distant à traditionibus illuminatoris sancti Gregorii et aliorum sanctorum Patrum nostrorum, et tales dubitationes nunquàm fuerunt apud nos, neque in mentem nostram ascenderunt, et erant argumenta eorum hæc.

« 1° Contra sanctissimum sacramentum Eucharistiæ quinque capitibus. In primo dicunt Christum Dominum non esse realiter in illo sacramento.

« 2° Gloriosum corpus Christi sedens in dexterâ Patris, non est illic, et non ingreditur in os sapientium.

« 3° Quòd substantia panis et vini non transmutatur in corpus Christi.

« 4° Quòd missa non est sacrificium remissionis peccatorum, ideòque non est celebrandum pro vivis et defunctis.

« 5° Quòd peccatum est colere in illâ Christum Dominum. At nos contrariam partem eorum tenemus, absque dubio fundati in verbo Domini, in traditionibus sanctorum Patrum; et quamvis non possumus æquari in dando responsionem cuilibet illorum vestræ sublimissimæ sapientiæ, attamen cum nostro humili scientiâ habitâ ex traditionibus sanctorum Patrum, quòd idem corpus Domini crucifixum et ascensum in cœlum, et sedens ad dexteram Patris est realiter in illo sacramento, tamen invisibiliter, sub speciebus panis et vini, et ita eorum substantia transmutatur in corpus Christi Domini.

(1) Cet espace vide est une cérémonie des Arméniens, comme si c'était pour mettre le nom du roi, qui n'y est pas néanmoins, ce qui marque un plus grand respect.

« Deinde quamvis credimus unam naturam Verbi incarnati, juxta Cyrillum Alexandrinum, non tamen confusam, juxta Eutychum hæreticum. Sed ex perfectâ deitate, et perfectâ humanitate, et ex unâ personâ unum Dominum Jesum Christum unitum cognoscimus inconfusè; et unde credimus et discimus Christum habere corpus et naturam humanam, quod largitur pretiosè omnibus dignè accipientibus, et habemus firmum fundamentum in verbo Domini, Matth. cap. 26 : *Hoc est corpus meum et sanguis meus*, et non signum; et in Joan. cap. 6 : *Panis quem ego dabo corpus meum est, et qui manducat ex illo vivet in æternum, et, ego sum panis vitæ.* Unde indubitatè adoramus Christum in illo sacramento, et ille qui talia non credit, sit ipsi idololatria, nobis verò fidelibus est salutaris atque optimus cultus. Pariter credimus esse veram propitiationem pro vivis et defunctis.

« 6° Dicunt baptisma non esse necessarium filiis fidelium, et quòd universaliter non sit remissio peccatorum per illud omnibus, sed solùm electis; quorum contrarium dicit Dominus : *Qui non baptizatus fuerit ex aquâ et Spiritu*, etc. Et Apostolus ad Rom. cap. 6.

« 7. Gratia semel habita non potest amitti; cujus contrarium dicit idem Apostolus ad Cor. 1, cap. 10 : *Qui existimat se stare, videat ne cadat.*

« 8° Quòd perpetua castimonia est peccatum, contra factum Domini probantis per suum exemplum, et dicentis Matth. 9 : *Sunt eunuchi qui seipsos castraverunt propter regnum cœlorum.*

« 9° Quòd Ecclesia Dei injustè jubet jejunium, contra factum Domini jejunantis per quadraginta dies et noctes, et in principio Deus interdixit comedere de arbore illâ. Igitur est bona traditio de jejunio.

« 10° Quòd intercessio sanctorum est peccatum, contra illud Pauli ad Cor. 2, cap. 5 : *Obsecramus pro Christo, reconciliamini Deo*, et Danielis 3 : *Neque auferas misericordiam tuam à nobis propter dilectum tuum Abraham et Isaac servum tuum.*

« 11° Quòd sacramenta non sunt septem, contra illud Proverb. cap. 10 : *Sapientia ædificavit sibi domum, excudit columnas septem.*

« 12° Quòd ordo episcopi et sacerdotis est æqualis, et quòd assistentia episcopi non est necessaria ecclesiis, contra ea quæ habentur in Act. apost., cap. 8, et 1 ad Cor., cap. 12 : *Et quosdam posuit Deus in Ecclesiâ suos apostolos*, etc. Et præcipua circa sacramenta et ordinem ecclesiasticum clarè et diffusè tractat sanctus Dionysius, in lib. 2.

« 13° Quòd universalis Ecclesia potest errare, contra illud Matth. 16 : *Tu es Petrus, et super hanc petram*, etc., *et adversùs eam non prævalebunt portæ inferi*; et Lucæ 22 : *Ego rogavi pro te, Petre, ut fides tua non deficiat.*

« Et tandem dicunt librum Sapientiæ, Sirach, et Tobiæ, et Baruch, et Machabæorum, non esse partes Scripturæ sanctæ, et item dicunt reliquias sanctorum non esse colendas, neque eorum imagines, et quòd fideles non possunt pati post mortem pœnam temporalem; cujus contrarium habetur in libro Machabæorum, ubi jubetur orare pro defunctis fidelibus; sed præcipuè habemus contra supradicta ex traditionibus antiquorum SS. PP. et conciliorum, et conservamus et honoramus ea quæ illi parvipendunt.

« Tales sunt intentiones, potentissime rex, episcoporum et doctorum ecclesiæ Armenæ nostræ, quibus breviter ostendimus veracitati vestræ quòd non sumus tales, ut diffamârunt nos receptores talia enormia, sed præcipuè militamus contra illa sequendo orthodoxam viam antiquorum sanctorum Patrum et apostolorum Christi Domini, cujus benedictio sit super te, tuumque regnum et super dilectissimum liberum tuum, coronaque dignissimum, et Christo fortificatum Delphinum, teque ipse Dominus conservet semper juxta tuam filiationem legitimam et fidelem, cum Matre tuâ sanctâ Romanâ Ecclesiâ.

« Scripta fuit hæc juxta computationem Latinorum anno 1671 mensis decembris 10 et Armenorum 1120, in conventu nostro, quod est in regiâ civitate Spaham; et in veritatem hujus epistolæ, nos infra scripti attestamur cum nostris propriis sigillis et manibus.

« 1° *Ego* David, *archiepiscopus civitatis regiæ Spaham, accepto ea quæ verè scripta sunt in hâc epistolâ, et illis utimur et credimus.* 2° *Ego* Isaac, *archiepiscopus et superior conventi sancti Ibatetedii, et successor universalis patriarchæ nostræ gentis, similiter attestor et accepto, illisque utimur.* — 3° *Ego* Stephanus, *episcopus et superior conventi Dei Genitricis, idem accepto.* — 4° *Ego* Michael, *doctor, idem accepto.* — 5° *Ego* Joannes, *doctor, idem accepto.* — 6° *Ego* Joannes, *doctor, filius Buniat, idem accepto.* — 7° *Ego parochus ecclesiæ sancti Bartholomæi, quæ est basilica in Julphâ.* — 8° *Ego* Joannes *Gimala, idem accepto.* — 9° *Ego* Zacharias *Diglierat, idem accepto.* — 10° *Ego* Manuel *Digiamatum, idem accepto.* — 11° *Ego* Deodatus, *magister domûs domini Kalanter, et vicem gerens ejusdem, idem accepto.* — 12° *Ego* Agamal *di Thobii, idem accepto.* — 13° *Ego* Agajar *di Camal, idem accepto.* — *Ego* Aga *Piri Kalanter Julfæ, quæ est in civitate regiâ, servus Christi Domini tuæque magnitudinis, credo et accepto ea quæ scripserunt archiepiscopi nostri; cum meis magnatibus idem sentimus, unde benignitas vestra non censeat ita esse, ut diffamârunt.* — *Ego* Petrus Beldk, *ecclesiæ Armenæ doctor, idem accepto.* — *Ego* Sergius, Isaaci *quondam doctoris discipulus, testor hanc esse veram ecclesiæ Armenæ professionem, quemadmodùm suprà Armenis characteribus.*

« Hæc interpretatio Latina ad nos missa est unà cum exemplari Armeno ab archiepiscopis, episcopis, et clero et principe gentis Armenæ, quæ versatur in Persiâ, ut simul sacræ majestati vestræ offerretur.

Olier de Nointel, *sacræ majestatis vestræ ad Portam Ottomanam legatus.* »

RELATION DE M. DE NOINTEL.

« Le 16 janvier 1672, les Arméniens faisant la fête

de Noël, de la Circoncision, des Rois et du Baptême de Notre-Seigneur, j'eus la curiosité d'aller à leur église de Galata, pour y observer leurs cérémonies. J'y assistai à la messe, qui fut célébrée par un abbé ou supérieur d'un monastère en Asie. Il avait en tête un bonnet rond doré, sur le corps une manière de chape, et autour du cou une espèce de collier composé de plaques d'argent doré, représentant les apôtres, qui était haut de cinq doigts. Cinq ou six diacres se tiennent autour de lui, ayant des bonnets à peu près de même façon, et des surplis de grosse toile blanche qui allaient jusqu'aux talons, et dont les manches joignent à leurs bras. Ils étaient bigarrés de croix et de bordures de soie de diverses couleurs, et ils portent sur leur épaule gauche une étole qui pendait par derrière jusqu'à terre. Je les observai après que l'on eut tiré le rideau, qui est de velours, et sur lequel est figurée une grande croix. Je vis aussi que l'autel était orné de trois grandes croix, posées sur des gradins, et de six chandeliers avec des cierges allumés, disposés comme les nôtres; il y avait un ornement au-devant, de cuir doré ou d'autre matière semblable, et au-dessus du dernier gradin un tableau de la Vierge.

« La première cérémonie que je distinguai, fut la procession du livre de l'Évangile, et la seconde fut celle du pain et du vin avant la consécration, qui se font en grande cérémonie, et avec un grand culte de la part des assistants, qui se mettent pour la plus grande partie à genoux, et témoignent leur respect par de grands signes de croix. Lorsque l'officiant eut reçu le calice, qui est fort haut, et sur lequel était la patène avec le pain sans levain, couverte d'un grand voile de taffetas orné de faces de chérubins, il le posa respectueusement sur l'autel, et quelques moments après il doubla le voile en le relevant, et tira l'hostie sur le bord de la patène.

« Quand le temps de la consécration fut venu, il releva une seconde fois le voile, ayant tiré la patène à lui. Il avança la tête, et la baissant sur l'hostie qui était dessus, il proféra les paroles. Il prit ensuite le calice, et s'étant baissé de même, il consacra le vin par les mots sacramentaux, et lorsqu'il eut achevé, il leva tout doucement au-dessus de sa tête le précieux corps, et l'ayant posé sur l'autel, il fit l'élévation du calice. Le peuple, qui s'était mis à genoux dès le commencement de la consécration, témoignait un grand respect. Et dans le temps qu'elle s'opérait, et lorsqu'il vit le corps et le sang de Nôtre-Seigneur, on l'entendait proférer des prières ferventes, et on le voyait faire des signes et des actes d'adoration.

« Je remarquai que l'officiant ayant pris l'hostie la baigna dans le sang, sans néanmoins la quitter, et qu'après l'y avoir tenue quelque temps, il la tint sur le calice, en sorte qu'on la pouvait voir. Ses deux mains étaient employées à ce ministère, pendant lequel il paraissait faire des prières avec beaucoup de dévotion. C'était apparemment la préparation à la communion, dont je ne fus pas témoin, parce qu'on tira le rideau. Lorsqu'il fut ouvert, le prêtre lui-même se tournant du côté du peuple, lui montra le calice couvert du voile où étaient les espèces. Tout le monde se prosternant et priant, il donna la bénédiction, et retourna à l'autel, et un moment après, lorsque la messe fut finie, il descendit, accompagné de deux diacres, et ayant dans ses mains un livre d'Évangile, il le fit baiser à un prêtre ou évêque qui était en bas, et à tout le peuple, qui concourait à cette dévotion avec grand zèle, et jetait quelques aspres dans un bassin.

« Lorsqu'il fut remonté, un de ses assistants s'étant revêtu d'une chape s'avança sur le bord du sanctuaire, et un autre tenant le calice, il communia quatre ou cinq jeunes garçons de dix ou douze ans, ce qui se fit peu respectueusement et avec assez de confusion; et c'est ce qui obligea, comme je crois, le prêtre de donner la bénédiction et de se retirer, sans vouloir communier les autres enfants que l'on présentait.

« L'on tira alors le rideau, et lorsque les prêtres eurent mis leurs chapes, ils descendirent. Celui qui avait célébré tenait une manière de soucoupe de bois couverte d'un voile fin, sur lequel il y avait une petite figure de colombe d'argent, et autour, des pains pareils à ceux que les Arméniens consacrent; il me fit compliment en m'en donnant un. Il en donna un aussi à un père capucin; et comme il voulait lui baiser la main, le religieux s'en défendit en lui baisant la sienne. Ce pain était de pâte bise sans levain. Sa figure ronde, et bordée seulement d'un côté, représentait dans une seule face, l'autre étant tout unie, le calice, duquel on voyait sortir le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il y a aussi des caractères arméniens à droite et à gauche. Il était un peu plus grand que nos écus de France, et l'était quasi le double moins que l'hostie de la messe du samedi de Pâques, qui était aussi bien plus blanche. Pour ce qui est de la grandeur, ils l'augmentent quand il y a plusieurs communiants, parce que la communion se fait d'une seule hostie. L'on me dit la raison pour laquelle il avait communié si peu de monde, c'est que le jour précédent on s'était acquitté de ce devoir à la messe de l'après-dîner, que l'on célèbre à cette heure-là au lieu de minuit.

« Lorsque j'eus fait remercier celui qui m'avait fait présent de ce petit pain, je le suivis et son clergé. Nous sortîmes de l'église, et lorsque nous fûmes entrés dans un endroit fermé de balustres à jour, l'on ferma la porte en empêchant que le peuple n'y entrât. C'est pourquoi il se tenait dehors avec des pots à la main. Cependant les prêtres ayant entouré une grande cuve pleine d'eau, l'on chanta plusieurs oraisons ou prophéties. L'on chantait aussi des motets qui étaient entremêlés d'une musique de deux plats de métal que l'on frappait l'un contre l'autre, et du son d'un timbre que l'on tenait frappant dessus avec un fer, ce qui faisait une mélodie qui n'était point désagréable. Le principal ministre tenant une croix, en faisait de temps en temps des signes sur l'eau,

en la croisant et la divisant par le haut de la croix et par le pied ; et comme le dessein, après la bénédiction réitérée de l'eau, était de représenter le baptême de Notre-Seigneur, le même officiant ayant posé la croix au fond du vase et au milieu, en sorte qu'on ne la voyait plus, on approcha de lui la petite figure de la colombe dont j'ai parlé, et lorsqu'on eut ôté une petite vis qui empêchait de sortir la liqueur qui était dedans, il pria l'évêque, qui était auprès de lui, de faire l'aspersion. Ils se firent l'un et l'autre de grandes cérémonies, se renvoyant réciproquement cet honneur. Enfin il demeura à celui qui l'avait offert. Il prit la colombe d'argent, et en ayant répandu de l'huile dans l'eau en forme de croix, un des assistants la mêla, et ce fut ce qui finit la cérémonie. Ceux de dehors, qui avaient des amis au dedans, eurent des premiers de l'eau bénite ; pour moi, je me retirai avec le clergé par une porte dérobée et hors de la foule.

« J'ai réduit cette relation le plus en abrégé qu'il m'a été possible, pour éviter la répétition de ce qui pourrait se rencontrer de pareil dans la cérémonie que font les Arméniens la veille de Pâques ; c'est ce qui m'a fait oublier une particularité dont je ferai maintenant la remarque. Avant que le prêtre commençât la célébration, il s'avança sur le bord de l'endroit élevé où est posé l'autel ; et tenant un papier en sa main, il lut les noms de tous ceux qui avaient donné pour participer aux prières du saint sacrifice ; il remontra les besoins de l'église, et fit une exhortation à ceux qui n'étaient point écrits, avec des reproches de leur avarice ; et au temps de la consécration, il reprit la liste pour faire commémoration des noms de ceux qui y étaient couchés.

Attestation du supérieur du monastère de St-Georges.

« Le très-illustre et très-excellent seigneur Charles-François Olier, marquis de Nointel, ambassadeur du très-puissant roi de France, ayant désiré d'être informé exactement de la foi de l'église orientale touchant les terribles et immaculés mystères de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et les autres sacrements de notre église, voici ce que nous avons écrit touchant le sacré corps et sacré sang de Jésus-Christ.

« Nous croyons et nous confessons qu'après la consécration et la prière du prêtre, le pain et le vin sont véritablement et proprement changés au corps et au sang de Jésus-Christ. Nous prononçons les paroles suivantes : *Je crois, Seigneur, et je confesse que vous êtes véritablement le Christ, le Fils de Dieu vivant, qui êtes venu dans le monde pour sauver les pécheurs, dont je suis le premier. Je crois encore véritablement que c'est là votre corps même très-pur, et que c'est là votre sacré sang. Je vous prie donc d'avoir pitié de moi, et de me pardonner mes péchés, tant volontaires qu'involontaires, soit en paroles, soit en œuvres.*

« Et quand le prêtre, après avoir porté les saints dons dans le sanctuaire, et avoir prononcé les paroles du Seigneur ajoute : *Faites de ce pain le sacré corps de votre Christ, amen ; et ce qui est dans le calice, le sacré sang de votre Christ, amen ;* il dit de l'un et de l'autre ces paroles-ci : *Les changeant par votre Saint-Esprit, amen :* marquant clairement par là qu'ils sont changés et convertis véritablement au corps même et au sang même de Jésus-Christ, n'y ayant que les espèces et apparences du pain et du vin qui demeurent. C'est pourquoi nous ne les appelons plus simplement du pain et du vin ; mais nous confessons qu'ils sont le corps même et le sang même de Jésus-Christ, qui a été versé pour nous, pour la rémission des péchés et la vie éternelle, et tous ceux qui faisant profession de cette foi participent dignement et avec pureté à ces mystères, ont part avec tous les saints au royaume du ciel.

Nous avons beaucoup de respect pour les saints, pour les anges, pour la sainte Vierge, et nous les employons pour ambassadeurs et intercesseurs auprès de Jésus-Christ pour nos péchés et pour ceux de tout le monde, afin que par leurs saintes prières nous soyons délivrés des supplices éternels ; et nous avons un respect encore plus grand pour la sainte Vierge, comme ayant plus de pouvoir que tous les saints auprès de son Fils et de son Dieu, pour obtenir le pardon de nos péchés, de ceux de tout le peuple qui porte le nom de chrétien. Nous honorons de même les anges, et nous les invoquons, afin qu'ils délivrent nos âmes des malins esprits, et qu'ils les assistent lorsqu'elles se séparent du corps.

« Nous croyons de plus que dans la sainte Eglise il y a sept sacrements, le baptême, le saint chrême, la communion, l'huile de prières, le sacerdoce et le premier mariage. C'est pourquoi nous supérieur et autres Pères du monastère de Saint-Georges de l'île de Principio, nous avons donné ce témoignage de notre foi, qui est celle de l'église orientale, au dit seigneur et à tous les autres chrétiens, et nous y avons souscrit le 20 octobre 1671.

« *Moi.....*, *supérieur, j'ai souscrit.* — *Moi* Damascène, *économe, j'ai souscrit.* — Nicodème, *j'ai souscrit.* »

CHAPITRE XXII.

Qu'on ne saurait dire sans extravagance que la doctrine de la présence réelle ait pu s'introduire dans les sociétés d'Orient depuis Bérenger jusqu'à ce temps-ci.

Confession de foi de Sothéricus, patriarche d'Antioche.

La foi présente de l'église d'Orient sur l'Eucharistie étant aussi certaine que le peut être aucun fait humain de cette nature, il ne resterait plus à M. Claude que de dire que cette créance s'y est introduite depuis Bérenger ; et c'est aussi ce qu'il a tâché d'insinuer dans le second livre de sa troisième Réponse.

Mais on a aussi tellement détruit cette mauvaise défaite, par la *Réponse générale* (1), et on y a si bien fait voir que cette prétention renfermait un amas d'absurdités et d'extravagances, qu'on n'a pas sujet de craindre qu'il puisse rester quelque doute sur ce point à des esprits tant soit peu sensés.

(1) Voy. *Rép. gén.*, 1, c. 7, part. I du 1er vol.

Il y a même cette différence entre le fait de la créance présente des sociétés orientales, que nous avons établie par cette foule de preuves qui sont produites dans cet ouvrage, et la conséquence que l'on en tire, qui est que ces sociétés étaient donc dans la même foi au temps de Bérenger, qu'il faut au moins examiner les preuves qui servent à l'établissement du fait, ce qui a besoin de quelque application. Mais la conséquence n'a point du tout besoin d'examen. La moindre lumière du sens commun la découvre tout d'un coup, et comprend clairement qu'il est impossible que les Latins ayant été mêlés dans tout l'Orient depuis le onzième siècle avec ces sociétés séparées de l'Église romaine, étant occupés de la présence réelle plus que d'aucun autre article, punissant en Occident ceux qui en doutaient avec toute sorte de rigueurs, et examinant avec soin tous les points de la créance de ces sociétés qui ne s'accordaient pas avec la leur, ne se soient point aperçus, six cents ans durant, que ces sociétés eussent une autre foi qu'eux touchant cet article, ou que s'en étant aperçus, ils aient cru le devoir dissimuler; et que de même ces sociétés orientales aient pu demeurer six cents ans durant, ou sans remarquer dans les Latins cette différence de créance dans un article si important, ou sans le leur reprocher en tant d'écrits qu'ils ont faits contre eux.

De ces deux partis, qui sont également ridicules, M. Claude s'est réduit au second dans sa troisième Réponse, en soutenant que cela est arrivé par la politique des Latins d'une part, et par la timidité des Orientaux de l'autre. Et c'est ce que l'on a réfuté dans la *Réponse générale*, en représentant seulement l'absurdité de cette hypothèse en la manière que nous le rapporterons ici.

« M. Claude suppose dans les Grecs et dans toutes les autres sociétés d'Orient, c'est-à-dire dans un nombre infini d'hommes, une timidité de six cents ans, qui les ait tous empêchés de s'élever contre les Latins, et de les traiter d'idolâtres sur la doctrine de la présence réelle. Il ferme la bouche à tous les Latins sur le même sujet, par une politique de six cents ans. Ni la charité, ni le zèle, ni la vanité, ni l'inclination naturelle qu'on a à dire la vérité, ni la haine, ni l'intérêt, ne porte jamais aucun ni des Latins ni des Grecs à se démentir. Les Latins craignent de blesser les Grecs par ce reproche, lors même qu'ils les font mourir; et les Grecs craignent d'offenser les Latins sur ce point, lors même qu'ils meurent pour leur religion, ou qu'étant en sûreté, ils s'abandonnent à la plus grande violence de leur haine.

« Ce qui est encore plus admirable, c'est que les moyens par lesquels on unit les Latins dans cette réserve politique, sont si cachés, que l'on n'en a pu encore rien découvrir; si étendus, qu'ils sont pratiqués par les papes, par les cardinaux, par les évêques, par les prêtres, par les religieux, par les soldats, par les voyageurs curieux; et si efficaces, qu'ils n'ont encore permis à personne de manquer à ce secret. Ils laissent agir toutes les autres passions contre les Grecs; ils permettent qu'on exerce contre eux les dernières rigueurs, et qu'on leur fasse toutes sortes de reproches; ils souffrent qu'on en fasse, qui semblent conduire naturellement par la suite du discours à les accuser de ne pas croire la présence réelle, si on l'avait pu faire avec vérité; mais ils arrêtent justement la plume et la langue, quand elle serait sur le point de passer à celui-là; et cela durant l'espace de six cents ans, non dans un seul lieu, dans une seule ville, dans une seule province, mais dans la plus grande partie du monde.

« Voilà ce que M. Claude tâche de persuader à ceux de sa secte, et qu'il prétend avoir rendu vraisemblable. Sans cette double hypothèse d'une timidité de six cents ans, qui domine tous les chrétiens d'Orient, et qui étouffe toutes leurs autres passions, et celle d'une autre politique aussi longue parmi les Latins, pratiquée par eux avec une fidélité inviolable, et qui étouffe de même en eux tous les sentiments de la nature, il faudra qu'il avoue lui-même que les Grecs et les sociétés croient la présence réelle. C'est à quoi se réduisent toutes ses réponses. C'est cette rare invention qui fait le sujet de la satisfaction extraordinaire qu'il témoigne de son ouvrage. C'est par là qu'il prétend avoir renversé l'argument de la perpétuité. Mais s'il est homme à se repaître de ses visions, j'espère qu'il y en aura peu qui soient en cela de son humeur, et qui ne me permettent de conclure contre lui : 1° Que l'union de ces faits que nous avons allégués prouve, avec une entière certitude, que les Grecs et les autres sociétés d'Orient auxquelles on les peut appliquer, croient la présence réelle, comme l'union de ces mêmes faits prouve que les calvinistes croient la Trinité et l'Incarnation; 2° que cette conséquence s'étend plus loin, et qu'elle fait voir, non seulement que les Grecs et les autres chrétiens d'Orient sont présentement persuadés de cette doctrine, mais qu'ils l'ont toujours été depuis Bérenger; et qu'ainsi elle renferme entièrement le fait que l'on prouve dans le premier tome de la *Perpétuité*, et qu'elle ruine en particulier tout le second livre de la Réponse de M. Claude, auquel il a donné pour titre : *Nullité de la conséquence*. Et c'est ce qu'il est très-facile et très-important de faire voir.

« Il s'efforce dans ce livre de prouver que la doctrine de la transsubstantiation a pu s'introduire parmi les Grecs et les autres sociétés schismatiques, par le mélange de l'Église latine avec elle; par les missionnaires que les papes y ont envoyés, et par le pouvoir que les Latins ont eu sur ces chrétiens d'Orient. Mais en accordant à M. Claude tous les faits qu'il rapporte, il n'y a qu'à lui dire en un mot qu'ils prouvent justement tout le contraire de ce qu'il prétend, et que l'on ne le peut même mieux prouver que par ces faits.

« Ce qui le trompe toujours est qu'au lieu que les choses humaines sont attachées à une infinité de circonstances, et que c'est le plus souvent ce qui les

rend possibles ou impossibles, faciles ou difficiles, il les détache de toutes les circonstances auxquelles elles sont liées, pour en faire des questions métaphysiques, qu'il considère d'une manière abstraite et spéculative, comme s'il s'agissait d'un monde séparé de celui-ci, dont nous ne sussions aucunes nouvelles.

« Il examine en l'air cette question, s'il est impossible que la transsubstantiation (sous laquelle il veut bien que l'on comprenne la présence réelle, quoiqu'il ne l'ose pas dire) se soit introduite depuis Bérenger dans les sociétés d'Orient; et il croit qu'il lui suffit de trouver de certaines causes vagues qui aient une proportion éloignée et métaphysique avec cet effet. C'est pour cela qu'il nous conte des histoires qui sont aussi inutiles pour lui qu'elles sont utiles en les tournant contre lui. Mais pour le désabuser, il n'y a qu'à l'obliger de considérer les choses telles qu'elles sont, et de les revêtir de toutes les circonstances qui y sont effectivement attachées.

« Il est donc certain premièrement que les Latins n'ont point réduit entièrement ces sociétés à s'unir avec l'Église latine; que s'ils en ont converti quelques particuliers, ils n'en ont point converti le corps, qu'ils ne les ont pu porter ni à quitter leurs anciennes opinions, ni à changer leur ancienne discipline, et qu'elles y demeurent la plupart aussi attachées que jamais.

« Que M. Claude enferme donc d'abord cette circonstance dans la question qu'il traite, et qu'il examine, non s'il est possible en général que les missionnaires latins aient persuadé tous ces peuples de la doctrine de la présence réelle; mais s'il est croyable que ces missionnaires, n'ayant pu faire recevoir dans aucune de ces sociétés ni les dogmes de l'Église romaine, ni les points de discipline sur lesquels ils sont divisés d'elle, et n'ayant pu adoucir leur esprit envers cette Église, et les empêcher de la traiter d'hérétique, aient généralement réussi à faire recevoir par toutes ces sociétés une doctrine aussi étrange, que celle de la présence réelle le devrait paraître à ceux qui auraient été nourris dans une autre foi.

« Il faut de plus ajouter à cette question sa double hypothèse d'une timidité générale parmi les chrétiens orientaux, et d'une politique générale parmi les Latins, pendant tout le temps qu'il destine à ce changement; car comme dans le progrès de cette introduction, on ne pourrait faire voir que les Grecs et les autres Orientaux non convertis se soient élevés contre les Latins sur ce point, en ayant pris sujet d'en faire des reproches à ceux qui n'avaient pas encore embrassé leur foi, M. Claude est obligé de nous montrer que cette introduction est possible avec ces deux circonstances, c'est-à-dire qu'il doit faire voir qu'il est possible que tous les Orientaux non convertis, voyant répandre parmi eux une doctrine nouvelle, aient étouffé par la crainte des Latins tout ce que la jalousie naturelle et les principes de leur religion pouvaient fournir de raisons contre une doctrine si étrange, et qu'ils l'aient tous laissé introduire, sans aucune résistance, dans tout le monde.

« Il faut qu'il montre aussi qu'il est possible que tous ces missionnaires qui se trouvaient parmi ces peuples, et qui connaissaient qu'ils étaient infectés de l'erreur de Bérenger, qui regardaient tous cette erreur comme une hérésie damnable, qui les instruisaient sur ce point avec soin, qui voyaient leur doctrine reçue par quelques-uns et rejetée par d'autres, aient pu tous garder, sans aucune raison apparente, un silence si religieux sur ce point, qu'aucun n'ait accusé ces nations de l'erreur de Bérenger; qu'aucun ne l'ait insérée dans le catalogue de leurs hérésies; qu'aucun n'en ait averti les papes; que nul d'eux n'ait fait aucun écrit pour les convertir; qu'aucun n'ait usé de rigueur envers ceux qui refusaient de recevoir la doctrine de la présence réelle, quelque pouvoir qu'il en eût; qu'aucun ne se soit vanté dans aucun livre du succès de ses prédications en ce point; qu'aucun n'ait témoigné d'admirer cette alliance étonnante, d'une docilité si extraordinaire à recevoir cette doctrine, et d'une opiniâtreté si inflexible à rejeter tous les autres dogmes qu'on tâchait de leur inspirer, et qu'enfin ils aient tous conspiré à nous dérober la connaissance d'un si grand événement.

« Voilà ce que M. Claude devait entreprendre de faire croire possible, s'il eût voulu détruire cette conséquence, qu'il combat dans le titre de ce second livre, et qu'il établit par tout le livre même. Mais comme il n'a pas seulement osé le tenter, il n'y a, pour renverser tout ce livre, qu'à lui montrer ce qu'il avait à prouver, et à faire remarquer que le mélange de ces missionnaires et ce pouvoir des Latins sur les Grecs et les autres chrétiens d'Orient, prouve très-mal qu'ils aient pu leur faire recevoir la doctrine de la présence réelle avec ces circonstances; mais qu'il prouve parfaitement qu'il est impossible, d'une part, qu'ils n'eussent pas découvert cette erreur dans les Grecs et les autres chrétiens d'Orient si elle y eût été, et qu'il est encore moins possible, de l'autre, qu'ils ne la leur eussent pas reprochée, et ne se fussent pas appliqués à la déraciner s'ils l'y eussent découverte? D'où il s'ensuit que ne l'ayant jamais fait, par l'aveu même de M. Claude, il faut qu'ils en fussent entièrement exempts. C'est la seule conclusion raisonnable qu'on puisse tirer des faits allégués par M. Claude dans son second livre, et ce serait perdre le temps que de le réfuter d'une autre manière. »

Il ne faut point de preuve pour établir une chose que la raison pénètre avec tant d'évidence; il faudrait, au contraire, plus que des démonstrations pour rendre probable le changement de créance dans ces sociétés depuis Bérenger. Cependant on a fait voir, et dans la *Réponse générale* et dans le livre de la Créance des Grecs, que la prétention de M. Claude n'était pas appuyée de la moindre preuve, et qu'au contraire il y en avait tant, et de si démonstratives, de l'union de ces sociétés avec l'Église romaine dans

la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation, qu'elles suffiraient pour persuader les choses les plus incroyables. On les peut voir ramassées dans les deux livres que j'ai marqués, et l'on y en ajoutera encore quelques autres ici qui sont très-considérables, et qui montrent positivement que ces dogmes ont toujours été crus par toutes ces sociétés.

La première sera tirée d'un synode tenu sous l'empereur Manuel, dans lequel un diacre nommé Sotérichus, élu au patriarcat d'Antioche, fut obligé de se justifier sur l'Eucharistie. Ces actes se trouvent dans la bibliothèque de Bodley, à Oxford, num. 205. Des personnes curieuses de Paris en ont obtenu copie de M. Bernard, qui en est bibliothécaire, et qui, étant très-habile dans toutes sortes de sciences, aussi bien que dans les langues orientales, est très-porté de plus à communiquer tout ce qui dépend de lui aux personnes de lettres qui s'adressent à lui. Comme il n'y a proprement que l'apologie de Sotérichus qui serve à la preuve dont il s'agit, on s'est contenté de la rapporter ici.

On a joint à cette confession de foi deux autres extraits de deux pièces, l'une plus ancienne et l'autre plus récente. La plus ancienne est un traité arabe d'Élie, patriarche de Jérusalem, qui est dans la Bibliothèque-du-Roi, sur les principaux mystères de la foi, dont on a tiré ce qui y est dit de l'Eucharistie.

Et la plus récente est une lettre de Mélèce, patriarche d'Alexandrie, qui a été envoyée de Constantinople. Ce Mélèce n'est pas pourtant le patriarche d'à présent, car il s'appelle Païsius, et c'est de lui dont on a eu la lettre de Nectarius, qui est rapportée ci-devant.

Apologie de Sotérichus Panteugenus au patriarche et au concile, sur les choses touchant lesquelles on l'a accusé d'avoir de mauvais sentiments.

« Très-saint seigneur, divin et sacré concile, quelques archevêques m'ont, il n'y a pas longtemps, mis entre les mains un paquet, où était contenu un discours qu'ils avaient condamné, comme avançant des choses différentes et éloignées de la doctrine de l'Église, me demandant avec dissimulation, si ce discours était de moi. D'abord je pouvais ne point répondre, leur opposant l'autorité qui a été donnée d'enhaut au trône patriarcal; mais obéissant à la parole du Sauveur, qui ordonne d'honorer tout le monde, et de ne pas scandaliser ses frères, j'ai cru qu'il fallait me soumettre à la puissance, et me justifier d'une manière simple et sans l'ornement qui m'est ordinaire; et je vous prie d'écouter mon apologie.

« Je me souviens d'avoir fait, il y a quelques jours, un discours, poussé à cela plus par un de mes amis que par ma propre inclination. Ce discours n'avait aucun ornement sophistique. Le seul dessein pour lequel il était fait, était pour réfuter une opinion nouvelle et extraordinaire, et qui avait quelque chose du nestorianisme, qui s'était glissée depuis peu. Personne ne me peut reprocher d'avoir écrit la réfutation de cette nouvelle opinion; car j'aurais honte de ne pas employer toutes choses, et même ma propre vie, pour les sentiments pieux que j'ai reçus de mes ancêtres, et que j'ai gardés en mon particulier jusqu'à présent sans aucune tache, croyant et confessant immuablement la foi qui est établie et prêchée dans l'Église catholique et apostolique, recevant les sept saints conciles œcuméniques, prononçant anathème contre Arius et ses sectateurs, contre leur abominable adoration d'une créature, et toutes leurs autres sottises; de même que contre le fou Macédonius, qui, étant possédé d'une fureur presque semblable à celle d'Arius, n'a pas eu de honte de mettre le Saint-Esprit au nombre des créatures, et ainsi de rendre à une créature une même adoration; et avec eux contre Nestorius l'impie, qui divisait la personne unique de Jésus-Christ Notre-Sauveur en deux hypostases; qui avait rêvé que le Fils unique de Dieu n'était qu'un pur homme, et qui niait que la sainte Vierge fût mère de Dieu. Depuis contre Eutyche et Dioscore, et leur folle imagination que la chair du Seigneur ne nous était pas consubstantielle, et qu'après l'union elle avait été changée en une autre nature, sans que l'autre conservât ses propriétés. Pareillement contre Didymus, Évagrius et leurs sectateurs, contre tous ceux que le cinquième concile a condamnés, ceux qui suivent Honorius, Sergius et Macaire, qui n'attribuent qu'une seule volonté et une seule opération, par une grande méchanceté, à Jésus-Christ, notre unique Dieu et Sauveur, qui est de deux et en deux natures; ceux qui étant ennemis de Jésus-Christ, et sentant la puanteur des manichéens, avaient horreur de peindre le très-saint corps de Jésus-Christ qui nous est consubstantiel.

« Je dis donc anathème à tous ceux que je viens de nommer, et à toutes leur sottises, et à ceux qui disent que ce qui a été pris dans l'Incarnation est serviteur, et qui l'adorent d'une manière servile, aussi bien que tous les autres esprits employés au ministère. Et comme j'apprends que quelques personnes me calomnient d'une manière très-impudente, comme disant que les salutaires et divins mystères sont des figures; il fallait premièrement que ceux qui me font ce reproche, eussent trouvé dans le discours que j'ai fait de quoi les persuader d'une chose, dont je n'ai pas même eu la moindre pensée. Car où a-t-on trouvé cela écrit dans ce discours? Et comment le pourrais-je dire sans me contredire moi-même? Mais pour en donner une plus grande certitude, JE MAUDIRAI DE LA PLUS GRANDE *malédiction ceux qui ne pensent ou ne disent pas que les vénérables et saints dons que nous offrons sont changés surnaturellement par le Saint-Esprit, au corps et au sang vivifiant et salutaire de Jésus Christ*, et que ceux qui les reçoivent ont par eux union avec Jésus-Christ, et je prononce anathème contre eux.

« Lisant ensuite le discours qui m'a été mis entre les mains, j'ai trouvé qu'on en avait mis quelque chose par écrit, et qu'on en avait omis quelque chose;

ce qui me fait demander que l'examen des choses qui y sont contenues, et de cette nouvelle opinion, qui est tout le sujet de mon discours, se fasse et se termine en la présence de l'empereur. Je dirai même quelque chose de plus hardi, qui est qu'on fasse une assemblée dans l'église de la sainte Vierge, composée de quelques membres du sénat, et d'autant de vous autres qu'il s'y en voudra trouver, et qu'on examine ensemble ce qui concerne ce discours. »

Extrait du traité d'Élie, évêque de Jérusalem, dans lequel il explique en abrégé les principaux mystères de la religion chrétienne. C'est un manuscrit arabe de la Bibliothèque-du-Roi.

« Le saint Évangile dit que Jésus-Christ ayant pris du pain dans ses mains pures et saintes, le bénit, le rompit et le donna à ses disciples, et leur dit : *Ceci est mon corps, qui est mis en pièces pour la vie du monde et la rémission des péchés;* et il mêla du vin et de l'eau dans le calice, il rendit grâces dessus, et dit ensuite : *Ceci est mon sang du nouveau Testament qui est répandu pour plusieurs et pour la rémission des péchés; prenez-en tous, mangez de ce pain, et buvez de ce calice; faites ainsi lorsque vous serez assemblés pour faire mémoire de moi.* C'est la perfection de la pureté et la fortification de la foi de ceux qui les reçoivent, et le salut de leurs âmes.

« Ces choses sont sanctifiées par la communication de la puissance du Saint-Esprit, et SONT CHANGÉES DE LEUR PREMIÈRE NATURE, et le pain est fait son corps saint et son sang précieux, qui servent à la rémission des péchés, la purification, la sainteté, l'illumination et la grande espérance de la résurrection des morts, et l'héritage de la vie éternelle et du royaume du ciel et du plaisir véritable. Et nous tous qui participons à ces sacrements, nous allons au-devant de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Nous le portons sur nos mains, nous le baisons; et dans la communion nous sommes unis à lui par un mélange de son corps avec les nôtres, et la mixtion de son sang avec le nôtre. Car il dit : *Celui qui mange de mon corps et boit de mon sang, il est uni avec moi et moi avec lui.* »

Extrait de la lettre de Mélèce, patriarche d'Alexandrie.

« Dans les paroles par lesquelles les saints mystères nous ont été donnés, il n'y a aucune figure, car elles sont prises dans leur propre sens, et se doivent entendre de la même manière sans aucune division. Car le Pain de vie a pris du pain et du vin, sachant bien qu'il était lui-même d'une manière plus excellente le pain de vie, mais n'ignorant pas aussi que le mystère ne se détruisait pas, mais s'accomplissait plutôt en prenant aussi du vin, *afin que comme le pain rend présente la chair, de même le vin rendit le sang présent* (1) : l'un ce corps qui a été brisé pour la rémission des péchés, et l'autre ce sang qui est répandu pour nous et plusieurs autres, et la rémission des péchés.

« Ces paroles ne reçoivent point de sens figuré; car il n'y a rien d'indécent qui nous puisse obliger, comme dit S. Augustin, d'avoir recours aux expressions figurées; car le corps ne se change pas en pain, mais le pain en corps, et ces choses ne souffrent point de division, car le Sauveur, qui est la sagesse du Père, les a données toutes ensemble. C'est lui dont nous écoutons la voix, et que nous suivons; mais nous ne suivons point un étranger, parce que nous ne connaissons point la voix des étrangers. Et c'est par cette raison que nous ajoutons foi à ce que le Sauveur a fait d'une manière si illustre, et qu'il a enseigné si clairement; car nous recevons simplement les choses que Dieu nous a données, et qu'il a dites sans aucune obscurité; et lorsqu'il nous parle par figures, nous considérons ces figures et les choses dont elles sont les figures.

« C'est pourquoi lorsque le Verbe s'appelle lui-même la pierre angulaire, la porte et le chemin, par une théologie symbolique, nous trouvons, lorsque nous le considérons, qu'il est toutes ces choses par la ressemblance qu'il a avec elles, et que ces choses le signifient.

« Il y a des figures qui ne sont pas simples, et qui ne signifient pas seulement la grâce, mais qui ont en elles-mêmes la grâce qu'elles signifient, comme l'eau dans le baptême; car elle ne signifie pas seulement, mais aussi elle opère la purification qu'elle signifie par l'avénement du Saint-Esprit, et par la parole divine qui a la force d'agir. Il en est de même du saint chrême.

Nous trouvons aussi, comme disent quelques personnes, des figures représentées par d'autres figures, comme les choses mêmes, et qui sont elles-mêmes figures d'autres, c'est-à-dire qui sont les choses des figures et les figures des choses; car les espèces qui sont conservées dans le sacrement sont des figures, et le corps et le sang sont des choses, et on dit encore qu'ils sont les figures du corps mystique de Jésus-Christ qui est l'Église. C'est pourquoi il faut que ceux qui parlent des choses divines reçoivent les paroles de Jésus-Christ dans leur sens naturel, et ne les confondent pas ensemble.

« Lors donc que le Sauveur dit : *Je suis le pain de vie*, il s'est signifié par le pain d'une manière figurée, comme étant l'auteur de la vie, que nous entretenons avec du pain, non pas comme étant lui-même changé en pain.

« Et lorsqu'il dit du pain et du vin dans le sacrement de la communion : *Ceci est mon corps*, et *ceci est mon sang*, il a signifié sa chair et son sang par ces figures; de sorte néanmoins qu'elles sont réciproquement la chair et le sang : car le pain est la chair, et le vin le sang. Et ils y sont véritablement changés, les espèces demeurant pour servir de figures, et les substances étant changées dans les substances signifiées.

(1) Ἵνα ὡς ὁ ἄρτος τὴν σάρκα, οὕτω καὶ ὁ οἶνος παραστήσῃ τὸ αἷμα.

CHAPITRE XXIII.

Union des sociétés orientales avec l'Église romaine sur l'Eucharistie, prouvée par l'extrait d'un manuscrit arabe de la Bibliothèque-du-Roi.

Le passage que nous produirons ici ne prouve pas seulement que les jacobites ont toujours cru la présence réelle depuis Bérenger jusqu'à présent; mais comme ceux qui ont rapporté l'histoire qu'il contient sont plus anciens que Bérenger, ils font voir que c'était la foi du dixième siècle, ce qui est encore plus.

Ce passage est tiré d'un manuscrit ancien de la Bibliothèque-du-Roi, et il ne contient pas seulement une confession claire et précise de la transsubstantiation, mais la confirme de plus par un miracle; or, quoique les ministres se moquent d'ordinaire de ces sortes d'histoires, ils ne sauraient nier néanmoins qu'elles ne contiennent une preuve certaine de la foi de ceux qui les rapportent, et de l'Église où on les a crues.

Extrait d'un manuscrit arabe de la Bibliothèque-du-Roi, contenant les Vies des patriarches d'Alexandrie, dans la Vie de Philotée, 63e patriarche, qui fut élu sur la fin de l'empire de Muaz en Egypte, qui mourut l'an 975 de Jésus-Christ, comme dit l'histoire de ce livre, ou 981, selon un autre auteur.

« Vasah, fils de Reja, raconte dans sa Vie, qu'il a écrite lui-même, que Sévère, évêque d'Aschmonin, lui a conté qu'il y avait dans Bagdad un prince de famille royale nommé Elhaschami, et qu'il ne songeait en aucune manière aux affaires de l'État, ni aux beaux habits, ni à la magnificence; mais tout son plaisir était de monter tous les jours à cheval, et de s'en aller, accompagné des soldats de sa suite, dans les églises des chrétiens, pendant le temps de la liturgie. Il y entrait à cheval, et commandait qu'on prît l'hostie dans la place même du sanctuaire. Il la faisait rompre et fouler au pieds, et répandre le calice. Quand il avait fait cela dans une église, il allait ensuite dans une autre, où il en faisait autant. Cela incommoda si fort la ville de Bagdad, que les églises commencèrent à n'avoir plus de liturgie, et la plupart des prêtres ne la voulaient point célébrer, pour la crainte qu'ils avaient de cette profanation. Mais le secours de Dieu vint lorsqu'on n'y pensait point; car cet homme étant un jour entré dans l'église, selon sa coutume, Dieu lui ouvrit les yeux, et il aperçut sur la patène de l'hostie, un enfant beau et très-bien fait. Dans le temps de la division de l'hostie, il vit que le prêtre l'immolait, et recevait son sang dans le calice, et divisait sa chair par morceaux sur la patène. Elhaschami fut si étonné de cela, qu'il demeura presque immobile. Après cela, le prêtre étant sorti, donna au peuple de la chair, et le diacre, du sang dans le calice, comme il vit, ce qui le surprit extrêmement; et il dit à ses soldats : Ne voyez-vous pas ce célébrant, c'est-à-dire, ce prêtre? Ils lui dirent : Oui, nous le voyons. Il leur dit : Souffrirons-nous que cet homme prenne un enfant, l'immole et divise sa chair à cette assemblée, et qu'il les fasse boire de son sang? Ils lui dirent : Dieu vous maintienne, Seigneur, mais nous ne voyons que du pain et du vin; ce qui augmenta sa crainte et son admiration; le peuple n'étant pas moins surpris de le voir si hors de lui-même, et de ce qu'il ne faisait point de l'hostie ce qu'il avait accoutumé.

« Le prêtre ayant achevé l'office, et le peuple étant sorti, il appela ce prêtre, et lui demanda ce qu'il avait vu. Il lui dit : Je vous assure devant Dieu que ce n'était que du pain et du vin. Ayant donc ainsi reconnu que ce mystère n'avait paru qu'à lui seul, il dit au prêtre : Je veux que vous me fassiez connaître le mystère de cette Eucharistie et son institution. Il lui apprit comment le Prêtre Jésus-Christ prit du pain et du vin, le partagea entre ses disciples, et leur dit : *Prenez, mangez; ceci est mon corps,* et ensuite : *Buvez; ceci est mon sang, buvez-en tous pour la rémission de vos péchés.* Et ses disciples, dit-il, nous ont appris une prière que nous disons sur le pain et sur le vin, quand nous les mettons sur l'autel, et le pain est changé et est fait chair, et le vin est fait sang d'une manière secrète, comme Dieu vous l'a fait voir aujourd'hui. Cependant en apparence c'est du pain et du vin, parce qu'il n'y a personne au monde qui puisse prendre un morceau de viande, ni boire du sang qui vient d'être répandu.

« Cet homme se fit ensuite chrétien, et souffrit le martyre. »

Celui qui a écrit l'Histoire des patriarches d'Alexandrie, est Sévère, évêque d'Aschmonin. Elle a été continuée par un nommé Michel, diacre; et c'est dans cette continuation d'histoire que se trouve ce miracle, et tout ce que j'en ai rapporté est traduit de là. Vazah ou Vadah, fils de Reja, est un jacobite fameux qui a écrit sa propre Vie; et c'est dans cet ouvrage qu'il dit avoir entendu dire à Sévère, évêque d'Aschmonin, ce miracle arrivé à Bagdad. Michel, diacre d'Alexandrie, l'a tiré de cette Vie de Vazah, fils de Reja, écrite par lui-même. Ainsi, cette histoire a trois témoins : 1° Sévère, évêque d'Aschmonin, qui l'a dit à Vazah; 2° Vazah, qui l'a mise dans sa propre Vie écrite par lui-même; 3° Michel, diacre, continuateur de l'Histoire des patriarches d'Alexandrie, d'où on l'a tirée.

CHAPITRE XXIV.

Union des églises d'Orient avec l'Église romaine sur l'Eucharistie, prouvée par les liturgies des nestoriens, eutychiens et maronites.

On a rapporté dans la *Réponse générale* (ci-dessus, vol. 1), une attestation authentique de la foi des nestoriens sur l'Eucharistie, qui confirme tout ce que nous en avons dit dans le premier tome de cet ouvrage, et condamne formellement tout ce que M. Claude a voulu imposer aux chrétiens d'Orient. Je n'y ajouterai ici que des extraits de leurs Liturgies, afin de faire voir que cette profession de foi ne contient que la doctrine commune de leurs églises, dont leurs Liturgies leur renouvellent tous les jours la mémoire, et dont ils font ainsi tous les jours profession publique, en célébrant les sacrés mystères.

Extrait des missels et livres de prières des nestoriens, eutychiens, maronites, dont il y a un exemplaire dans la bibliothèque de M. Hardy, conseiller au Châtelet.

Que la grâce de votre Saint-Esprit, Seigneur, vienne sur nous et sur cette oblation, et qu'elle demeure et qu'elle repose sur ce pain et sur ce calice. Qu'elle les bénisse, les sanctifie et les scelle au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit; et que ce pain, par la puissance de votre nom, ce pain, dis-je, soit le corps saint de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et ce *calice, le sang précieux de Notre-Seigneur Jésus-Christ; et que celui qui mangera de ce pain et boira de ce calice avec une vraie foi, ils lui soient à l'expiation de ses offenses et à la rémission de ses péchés.*

Dans la Messe qu'ils attribuent à *Nestorius*, comme en effet Échellensis, dans les Notes sur le Catalogue d'Hébed Jésu, en parle :

Seigneur, que la grâce de votre Saint-Esprit vienne, demeure et se repose sur cette oblation que nous offrons devant vous; qu'elle la sanctifie, et fasse ce pain et ce vin le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, les changeant et les sanctifiant vous-même par l'assistance de votre Saint-Esprit.

Dans le livre des Offices de la semaine des mêmes nestoriens, dans une des oraisons, il y a mot pour mot :

Dans le moment que le prêtre monte au sanctuaire, les armées d'esprits bienheureux se tiennent au-dessus de lui, et regardent le prêtre qui rompt et divise le corps de Jésus-Christ pour la rémission des péchés.

Dans un autre endroit du même livre :

Tous nous autres fidèles allons et confessons avec une joie spirituelle, sans aucun doute, que nous voyons sur le saint autel l'Agneau de Dieu, qui est tous les jours sacrifié sacramentalement, quoiqu'il soit vivant à l'é-

ternité, et qui est distribué à tout le monde, et n'est point consumé ni diminué.

Dans un autre endroit :

Mon âme souhaite avec passion vos tabernacles, Eglise fidèle, où nous voyons dans le sacrement l'Agneau vivant de Dieu, qui est posé sur votre autel.

Dans une autre oraison :

Vous tous qui approchez pour jouir des délices de ces glorieux et divins mystères, confessons et adorons ensemble le Seigneur de toutes choses, et recevons avec piété et foi le corps du Fils, le Christ, qui a été immolé pour notre vie, et qui a expié nos crimes, et qui a réconcilié son Père avec nous par l'effusion de son sang. Et voici qu'il est apporté sur l'autel de la droite du Père, qui l'a envoyé. Et quoiqu'il soit un, et incapable d'aucune division, cependant il est tous les jours sacrifié dans l'Église, sans qu'il souffre, pour nos crimes. Venez, approchons avec respect du sacrifice de ce corps, qui sanctifie toutes choses, et crions-lui tous ensemble, et disons-lui : Gloria tibi.

Un autre :

Isaïe baisa du feu dans des charbons, et ne brûla point ses lèvres, mais son iniquité fut expiée. Les mortels reçoivent du feu au milieu du pain, qui conserve leurs corps, et leurs péchés sont brûlés.

Il faut remarquer sur cette oraison, 1° qu'elle se trouve dans tous les missels des nestoriens et des autres Orientaux que j'ai vus. On en a vu quatre de ceux-là, et sept ou huit des autres, tant eutychiens que melchites. Elle se trouve aussi dans la Messe de Malabar, altérée par Alexis de Ménezès, archevêque de Goa, dont la traduction est au bout de son Voyage ; l'original est imprimé in-folio en portugais à Lisbonne, et de là dans la Bibliothèque des Pères. 2° Que le feu veut dire la divinité unie à ce charbon, c'est-à-dire à l'humanité de Jésus-Christ, comme on le peut prouver par plusieurs de leurs passages. Et c'est pour cela qu'ils appellent la Vierge l'Encensoir d'or, qui a porté le charbon vivant, Jésus-Christ Notre-Seigneur. On peut voir ce qui a été dit sur ce sujet dans la *Réponse générale*, sur S. Jean de Damas. (Voy. ci-dessus vol. 1.)

Dans le Missel maronite, p. 111, dans la Messe de S. Denis, après la prière pour les morts, ils ajoutent : *Et les regardant, Seigneur, avec pitié, pardonnez-leur leurs péchés, et remettez leurs défauts, à cause du corps et du sang de votre Fils unique, qui est caché, enterré et enseveli dans leurs membres.* Page 113, dans la même : *Christ, pain véritable, qui est descendu du ciel, et qui nous a été une viande qui ne périt point, gardez nos âmes et nos corps de la géhenne qui ne s'éteint point.*

Dans le Bréviaire ou livre d'oraisons de la semaine, et des eutychiens syriens, qui est dans la bibliothèque de M. Hardy : *Donnez, Fils de Dieu, un bon repos et une heureuse mémoire aux morts qui ont mangé votre corps, et qui ont bu votre sang avec foi.*

En un autre endroit :

Notre Sauveur a donné un gage de la vie nouvelle aux fidèles, pour passer de la mort à la vie par le moyen du corps et du sang, qui fait le bonheur des morts qui l'ont mangé, et qui est celui qui les ressuscite.

Dans l'office de Pâques :

Vous, soyez heureux, vous qui êtes morts dans ce jour de la résurrection; car le corps vivant que vous avez mangé, et le sang propitiatoire que vous avez bu, vous fera tenir debout au côté droit.

CHAPITRE XXV.

CONCLUSION.

Après avoir justifié par une infinité de preuves, dans le premier volume de cet ouvrage, que, depuis le siècle de Bérenger jusqu'à celui-ci, l'Église romaine et les sociétés orientales ont eu la même foi sur les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation ; après toutes celles dont on a fortifié ce fait dans la *Réponse générale*, et cette foule de témoignages authentiques qu'on y vient d'ajouter, il n'est pas croyable qu'il se trouve désormais personne qui le puisse contester de bonne foi; et si quelqu'un n'en paraissait pas encore persuadé, on aurait tout sujet de croire, ou que la préoccupation l'aurait empêché de faire attention à ces preuves, ou qu'il en parlerait plutôt selon ses passions et ses intérêts que selon ses véritables sentiments.

Ce serait même en vain que M. Claude prétendrait se justifier de l'avoir nié, sur ce qu'il n'était pas obligé de deviner toutes les preuves qu'on a depuis produites ; car il y en avait assez dans les premiers ouvrages pour l'obliger à se rendre, s'il n'eût point eu envie de montrer au monde ce qu'il savait faire pour obscurcir une vérité certaine. Et il ne pouvait au moins s'engager à nier ce fait, ni en parler avec la confiance qu'il a témoignée, sans avoir pris les soins nécessaires pour s'en informer, dont le premier était de consulter les patriarches et les évêques des églises d'Orient, ce qui aurait suffi pour le conduire à la même conviction.

Que l'on ne dise plus aussi que cette voie, que nous avions voulu faire passer pour courte et abrégée, est tellement longue, qu'il a déjà fallu plusieurs volumes pour en éclaircir les difficultés. On sait qu'une des vues de M. Claude, en s'opiniâtrant à nier ce fait, a été d'embarrasser par-là cette dispute. Il a cru que s'il ne pouvait empêcher que l'on n'emportât ce point, il en rendrait au moins par ses chicaneries la discussion difficile ; et qu'ainsi si l'argument était invincible, on n'en tirerait du fruit de longtemps. Mais il a mal pris ses mesures en cela comme dans les autres choses ; et si la nécessité où il nous a mis d'accumuler tant de preuves pour établir une vérité constante, a allongé la dispute pour quelque temps, ces mêmes preuves l'abrégent désormais pour tous ceux qui voudront s'instruire de ce différend, puisqu'elles forment pour l'avenir une certitude et une notoriété si reconnue de ce fait, qu'il ne sera pas moins certain que ce qui se passe parmi nous, et qu'on n'aura plus besoin de le prouver.

Ainsi l'effet de cette longue dispute sera de pouvoir dire maintenant sans dispute, comme a dit autrefois Lanfranc, que, du temps de Bérenger, *tous ceux qui avaient quelque connaissance de la langue latine et des livres latins, les Grecs, les Arméniens et généralement tous les chrétiens, croyaient de l'Eucharistie ce qu'en croit l'Église romaine*, et qu'ils ont toujours continué depuis de faire profession de la même foi : c'est-à-dire, en un mot, que ce fait capital, qui sert de fondement à l'argument de la perpétuité, est parfaitement établi, qu'on le peut supposer sans preuves, et qu'on ne saurait se tromper, pourvu qu'on n'en tire que les conséquences qui s'en tirent nécessairement.

Peut-être se trouvera-t-il des ministres qui croiront nous pouvoir arrêter sur ces conséquences, et qui, étant forcés de reconnaître que M. Claude s'est mal engagé, et qu'il n'a point dû nier ce qu'il a nié, prétendraient s'en pouvoir tirer d'une autre manière que lui, en disant que c'est la faute d'un particulier dont on ne peut rien imputer à tout le corps ; qu'après tout il ne s'ensuit pas de là que la doctrine de la présence réelle ait été perpétuelle dans l'Église ; qu'il est bien vrai qu'elle était universellement répandue dans tout l'Orient aussi bien que dans l'Occident au siècle de Bérenger, comme on l'a fort bien montré, et que M. Claude a eu tort de le nier, mais que cette doctrine a pu s'introduire dans toutes les sociétés orientales par innovation depuis le siècle de Paschase, et que c'est par-là que M. Claude se devait défendre.

C'est là tout ce qu'ils peuvent répondre ; mais cette réponse, en nous abandonnant M. Claude, ne justifie néanmoins ni leur procédé ni leur cause ; car, à l'égard de leur procédé, ont-ils dû souffrir que, dans une cause commune, celui qui s'était chargé de leur défense l'établît sur une fausseté notoire, et qu'il contestât quatre ou cinq ans sur un fait dont la bonne foi et la sincérité le devaient faire convenir dès le premier

jour? Ne devaient-ils pas désavouer publiquement cette conduite, et ne point permettre que, dans le dessein de défendre ce qu'ils prennent pour vérité, on blessât la vérité, en imposant à tout l'Orient de croire ce qu'il ne croit pas? N'étaient-ils pas obligés de rendre témoignage à la vérité dans ce point, puisque ceux qui l'honorent véritablement l'honorent en tout et ne la regardent jamais comme ennemie?

Cependant qui est le ministre qui ait désavoué M. Claude depuis tant de temps que cette dispute a duré, et qu'en peut-on conclure, sinon qu'on n'a nul égard à la vérité dans leur parti, et que ceux qui y règnent par la créance et par l'autorité, ne se soucient pas par quel moyen ils y tiennent les peuples attachés; que les fausseté leur sont aussi bonnes que les vérités, quand elles produisent cet effet; et que, pourvu qu'un auteur fasse du bruit, et qu'il soit capable d'amuser le monde par le son de ses paroles, les plus intelligents d'entre les calvinistes sont bien aises de le laisser faire, et regardent toujours comme un avantage l'impression qu'ils font par là sur le commun de leur parti?

En un mot, quand ils prétendront passer, à l'avenir, pour des gens qui n'ont point d'autre intérêt que celui de la vérité, et qui suivent en tout les mouvements de leur conscience, on n'aura qu'à leur dire qu'au vu et au su de tous les ministres de France, M. Claude a soutenu pendant le cours d'une dispute de plusieurs années, que *la transsubstantiation et l'adoration du sacrement sont des choses inconnues à toute la terre, à la réserve de l'Église romaine*, et que *ni les Grecs, ni les Arméniens, ni les Russiens, ni les Jacobites, ni les Éthiopiens, ni en général aucun chrétien, hormis ceux qui se soumettent au pape, ne croient rien de ces deux articles;* et que bien loin que personne parmi eux s'y soit opposé, c'est en publiant et en soutenant cette insigne fausseté, qu'il a été élevé aux premiers degrés d'honneur de leur prétendue église.

Mais s'ils ne sauraient se mettre à couvert eux-mêmes des justes reproches qu'on leur peut faire de leur peu de sincérité, il leur est encore moins possible d'éluder les conséquences qu'on en tire nécessairement contre leur doctrine.

Car il ne faut pas s'imaginer que M. Claude se soit engagé sans de grandes et importantes raisons à soutenir, comme il a fait, qu'il n'y avait que l'Église romaine où ces deux articles fussent crus. Il est trop habile pour s'être porté gratuitement à une telle extrémité, et ce qui l'y a forcé malgré lui en cette occasion n'est pas difficile à deviner.

Il avait entrepris de répondre au traité de *la Perpétuité*, ce qui l'obligeait de montrer la possibilité du changement que les ministres prétendent être arrivé dans l'Église, par le moyen de Paschase, depuis le neuvième siècle jusqu'au onzième. S'il eût donc avoué qu'au siècle de Bérenger les sociétés d'Orient faisaient profession des dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation, il eût fallu dire par nécessité que, sans que le livre de Paschase eût été vu dans l'Orient, sa doctrine néanmoins s'y était répandue, et qu'en moins de cent cinquante ans elle s'y était glissée dans tous les esprits, qu'ils l'avaient tous reçue comme l'ancienne foi, en oubliant celle dans laquelle ils avaient été élevés jusqu'alors; que personne ne s'y était opposé; que personne n'avait même remarqué ce changement, et qu'il avait été embrassé universellement et sans contradiction par toutes ces sectes divisées depuis plusieurs siècles de l'Église romaine, et qui avaient pour suspect tout ce qui venait d'elle.

Cela a paru très-justement ridicule à M. Claude, et quelque hardi qu'il soit d'ailleurs, il a bien vu qu'il ne réussirait pas s'il entreprenait de faire goûter au monde une telle absurdité. Il a craint avec raison que s'il réduisait le différend à ce point, il fût trop tôt terminé, et que le sens commun ne se déclarât tout d'un coup contre lui.

Il a donc jugé qu'il valait encore mieux contester le fait, et nier absolument que les sociétés d'Orient crussent la présence réelle; que par-là au moins la dispute ne serait pas si tôt finie; que peut-être on ne s'attacherait pas à prouver ce fait avec tant de soin, et qu'il pourrait demeurer enseveli sous cet amas de nuages qu'il tâcherait d'y répandre.

Il y a lieu de croire que c'est par ces vues que M. Claude s'est porté à prendre ce parti. Si elles ne sont pas d'un homme sincère, elles sont au moins d'un homme habile et intelligent, et ce serait aux ministres qui le voudraient condamner à nous dire auparavant ce qu'il aurait pu faire de mieux. Qu'ils le tentent s'ils en ont envie, et qu'ils sachent qu'ils y réussiront encore plus mal; car au moins a-t-il trouvé un grand champ à faire paraître son esprit, et à étaler ses figures et ses hypothèses. Il a trouvé le moyen de suspendre les esprits, et de les éblouir pour quelque temps.

Mais il n'en serait pas ainsi de ceux qui auraient pris un autre chemin, et abandonné les sociétés d'Orient. On les aurait condamnés sur la seule proposition de ce qu'ils auraient voulu soutenir; car qui voudrait écouter un homme qui dirait sérieusement: J'avoue qu'au commencement du onzième siècle toutes les églises du monde croyaient la présence réelle; mais je prétends que c'est le livre de Paschase, qui, sans avoir été connu dans l'Orient, y a fait tous ces désordres et tous ces renversements; que c'est ce livre qui a fait recevoir sans contradiction, sans bruit, sans dispute, la créance de la présence réelle par les Nestoriens, les Arméniens, les Éthiopiens, les Copthes, les Grecs, et enfin par tous les chrétiens du monde; et cela sans que personne se soit aperçu qu'il changeait de sentiments!

Qu'on ne blâme donc M. Claude que d'être calviniste, et d'avoir voulu défendre son parti à quelque prix que ce fût, et qu'on ne dise de lui que ce que S. Augustin dit de Fauste : *Mala causa vana te loqui coegit, sed malam causam habere nemo te coegit;* mais qu'on reconnaisse en même temps que c'est un étrange parti que celui du calvinisme, puisqu'on ne le peut défendre qu'en s'engageant à soutenir des faussetés notoires et palpables, et à nier des faits qui ont toute la certitude que des faits peuvent avoir, et par la raison et par les sens; c'est-à-dire, qu'on ne le saurait défendre sans le détruire en même temps, puisque rien de ce qui dépend nécessairement d'une fausseté ne saurait être véritable.

Ainsi, les livres de M. Claude, par un effet bien contraire à son intention, peuvent être justement appelés la destruction du calvinisme, puisque faisant voir qu'on ne le peut défendre avec quelque sorte d'apparence qu'en soutenant que les églises d'Orient ne sont pas d'accord avec l'Église romaine sur la présence réelle, ils font voir aussi qu'il est impossible de le défendre raisonnablement, puisque ce fait est absolument insoutenable.

C'est la conclusion qui se tire naturellement de toute cette dispute, et où le sens commun conduit tout d'un coup ceux qui l'écouteront tant soit peu.

Que s'il se trouve encore des gens qui ne concluent pas ainsi d'eux-mêmes, ou qui rejettent cette conséquence, on les peut regarder comme ayant plus besoin de prières que d'éclaircissements et de raisons. Quand on en est venu, dans les écrits, jusqu'à contenter pleinement toutes les personnes de bonne foi, on peut s'arrêter là, puisque la mauvaise foi et l'opiniâtreté n'ont point de bornes. Je crois pouvoir dire qu'on y est arrivé dans les matières qui sont le sujet de ces trois volumes, et principalement dans l'argument capital de tout cet ouvrage. Ainsi, on me permettra bien sans doute de le regarder désormais comme achevé, et comme n'ayant plus besoin d'être soutenu par de nouvelles réponses contre les attaques des ministres. C'est la règle que S. Augustin donne expressément à Marcellin, à qui il dédie les

livres *de la Cité de Dieu*, en lui marquant qu'il n'y aurait pas de justice à lui demander des réponses toutes les fois qu'on verrait ses écrits combattus par des personnes opiniâtres et déraisonnables. *Quamobrem nec teipsum, mi fili Marcelline, nec alios quibus hic noster labor in Christi charitate utiliter ac liberaliter servit, tales scriptorum meorum velim judices, qui responsionem semper desiderent, cùm his quæ leguntur audierint aliquid contradici.* Que s'il y a jamais eu lieu de pratiquer cette règle, on peut bien dire que c'est en cette occasion, et qu'on a plutôt sujet de craindre d'avoir ennuyé le monde par un trop grand nombre de preuves, que d'avoir laissé lieu à personne d'en désirer davantage. Mais quoi qu'il en soit, il nous est au moins permis, en finissant cet ouvrage, d'emprunter les paroles par où ce saint docteur finit celui de la Cité de Dieu, et de dire comme lui que l'on croit avoir satisfait, avec l'assistance de Dieu, par ces trois volumes de *la Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'Eucharistie*, à l'engagement où l'on était entré; que l'on conjure ceux qui y trouveront de l'excès ou du défaut, de le pardonner aux auteurs, qui y ont travaillé selon la mesure de leurs lumières, qui ne s'est pas étendue plus loin, et ceux qui en seront contents, de ne leur en rien attribuer, mais de se joindre à eux pour en rendre grâces à Dieu. *Videor mihi debitum ingentis hujus operis, adjuvante Domino, reddidisse; quibus parùm vel quibus nimiùm est mihi ignoscant, quibus autem satis est non mihi, sed Domino mecum gratias congratulantes agant.*

TABLE DES MATIÈRES CONTENUES DANS CE SECOND VOLUME.

PRÉFACE DES AUTEURS DE LA PERPÉTUITÉ, où l'on fait voir, 1° que ce n'est point reconnaître l'insuffisance de la méthode de prescription qu'on a suivie dans la première partie de cet ouvrage, que d'en suivre une autre dans celle-ci; 2° que tous les principes du nouveau livre de M. Claude y sont détruits. 9-10

LA PERPÉTUITÉ DE LA FOI DE L'EGLISE CATHOLIQ. TOUCHANT L'EUCHARISTIE. 19-20

LIVRE PREMIER, OU L'ON MONTRE QUE LES PAROLES : *Ceci est mon corps*, SE DOIVENT ENTENDRE AU SENS DES CATHOLIQUES, ET NE SE PEUVENT ENTENDRE EN CELUI DES CALVINISTES. *Ibid.*

CHAPITRE PREMIER. Que l'abus visible de la voie que les calvinistes ont prise d'examiner par la seule Ecriture la doctrine de l'Eucharistie et toutes les autres controverses, est une preuve de la fausseté de leur religion. *Ibid.*

CHAP. II. Trois états de l'opinion zwinglienne. Premier de ces états, que l'on peut appeler *état de sincérité*. 29

CHAP. III. Si, selon la doctrine de Zwingle, ci-dessus représentée, on doit conclure qu'il n'admet dans les sacrements que de simples signes. 33

CHAP. IV. Second état de l'opinion zwinglienne, que l'on peut appeler *état de politique*. 38

CHAP. V. Réflexions sur cet état politique de l'opinion sacramentaire. 46

CHAP. VI. Troisième état de l'opinion zwinglienne : *Mélange des expressions luthériennes et zwingliennes*. 51

CHAP. VII. Opinion des sociniens et des remontrants touchant l'Eucharistie, et en quoi elle est différente de celle des calvinistes. 55

CHAP. VIII. Que l'explication que les calvinistes donnent à ces paroles : *Ceci est mon corps*, les met absolument dans l'impuissance de réfuter les sociniens. 58

CHAP. IX. Où l'on fait voir encore que les calvinistes ne sauraient prouver par l'Ecriture que l'Eucharistie soit efficace. 66

CHAP. X. Qu'il est douteux si les calvinistes ne sont pas en effet engagés dans l'hérésie, de n'admettre dans l'Eucharistie que de simples signes, quoiqu'ils l'aient si souvent anathématisée. 71

CHAP. XI. Second argument contre l'explication des calvinistes, que les paroles de Jésus-Christ n'ont formé cette impression à aucune des sociétés chrétiennes, et qu'elles ont toujours distingué les expressions par lesquelles ils la veulent autoriser. 74

CHAP. XII. Que selon les véritables règles du langage humain, on a dû prendre comme on a fait ces paroles : *Ceci est mon corps*, dans le sens de la présence réelle. 78

CHAP. XIII. Que tous les exemples que les ministres allèguent pour prouver que ces paroles : *Ceci est mon corps*, se peuvent entendre dans un sens de figure, prouvent tout le contraire de ce qu'ils prétendent. 86

CHAP. XIV. Que les exemples que les ministres tirent des expressions qu'ils appellent sacramentales, prouvent le contraire de ce qu'ils prétendent. 91

CHAP. XV. Que ces paroles : *Faites ceci en mémoire de moi*, ne sont point explicatives, et ne déterminent point les paroles précédentes à un sens de figure et de représentation. 100

CHAP. XVI. Que les raisons ordinaires des catholiques sont bonnes, et que les ministres n'y opposent que de mauvaises défaites. 105

CHAP. XVII. Suite des raisons des théologiens catholiques, et de la réfutation des réponses d'Aubertin. 111

LIVRE SECOND, OU L'ON RÉPOND AUX OBJECTIONS DE LOGIQUE, QUE LES MINISTRES PROPOSENT CONTRE LE SENS LITTÉRAL DE CES PAROLES : *Ceci est mon corps*. 119-120

CHAPITRE PREMIER. Que c'est une nouvelle chicanerie de dire, comme fait M. Claude, que ces paroles : *Ceci est mon corps*, prises à la lettre, ne renferment pas la doctrine de la transsubstantiation et de la présence réelle. Que tous les anciens ministres ont reconnu le contraire. Que le sens des catholiques est clair et intelligible à ceux qui en jugent par le bon sens. *Ibid.*

CHAP. II. Que tous les sens que les catholiques donnent à cette proposition : *Ceci est mon corps*, reviennent au même; et que le sens de la transsubstantiation est conforme aux règles de la vraie logique. 124

CHAP. III. Examen des raisonnements de M. Claude sur ces paroles : *Ceci est mon corps*. 136

CHAP. IV. Réfutation des prétendus éclaircissements de M. Claude. 152

CHAP. V. Continuation de la réfutation des preuves de M. Claude. 157

CHAP. VI. Que les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation nous ont été révélés de Dieu d'une manière très-conforme à celle dont il nous a révélé les autres dogmes. 179

CHAP. VII. Que supposé l'opinion des calvinistes, il n'y a rien de plus étrange que la manière dont Jésus-Christ aurait instruit son Eglise du mystère de l'Eucharistie. 184

LIVRE TROISIÈME. EN QUEL SENS LES PÈRES ONT ENTENDU CES PAROLES : *Ceci est mon corps*. 187-183

CHAPITRE PREMIER. Etat de la cause de l'Eglise à l'égard de celle des calvinistes. Ordre que l'on suivra dans l'examen des Pères. *Ibid.*

CHAP. II. Que les Pères tirant, dans leurs ouvrages, leur doctrine sur l'Eucharistie de ce que les apôtres nous ont enseigné, il ne faut, pour juger de leur sentiment, qu'examiner s'ils ont entendu ces paroles : *Ceci est mon corps*,

en un sens de figure, ou en un sens de réalité. 192
Chap. III. Que les Pères ont regardé le sens de ces paroles : *Ceci est mon corps*, comme facile, clair, incapable de tromper personne, et n'ayant point besoin d'explication. D'où il s'ensuit qu'ils ne les ont pas prises en un sens de figure. 195
Chap. IV. Preuves de la clarté de ces paroles par les commentateurs de l'Ecriture. Réponse à ce qu'en dit M. Claude dans sa quatorzième preuve. Illusion étrange qu'il fait au lecteur sur ce sujet. 200
Chap. V. Que le mot de *repræsentare* signifie rendre présent, dans le passage de S. Jérôme et dans celui de Tertullien ; et qu'ainsi M. Claude en abuse contre le sens de ces auteurs. 213
Chap. VI. Examen d'un passage de Zonare, dont M. Claude abuse par une fausse traduction. 221
Chap. VII. Considérations particulières sur le soin que S. Chrysostôme a eu d'expliquer les autres métaphores de l'Evangile, et sur l'omission de cette explication à l'égard d'un passage qu'il a pris pour équivalent à ces paroles : *Ceci est mon corps.* 228
Chap. VIII. Que les Pères se sont servis de ces paroles : *Ceci est mon corps*, en des rencontres où ils auraient été obligés par nécessité de les expliquer, s'ils les avaient prises dans un sens de figure. 239
Chap. IX. Que la manière dont les Pères proposent ces paroles : *Ceci est mon corps*, comme un objet de foi, sans y ajouter d'explication, est une preuve manifeste qu'ils les ont prises pour claires et pour littérales. 246
Livre quatrième. Divers arguments pour la présence réelle. 255-256
Chapitre premier. Que tous les Pères ont reconnu de la difficulté dans la chose signifiée par ces paroles : *Ceci est mon corps ;* et que ce caractère ne convient qu'au sens des catholiques, et nullement à celui des calvinistes. *Ibid.*
Chap. II. Que le doute combattu par les passages des Pères, allégués ci-dessus, n'est point un doute d'expression ni de figure. 263
Chap. III. Que le doute reconnu et combattu par les Pères n'est point un doute d'efficace. 267
Chap. IV. Examen des nouvelles lumières de M. Claude sur le doute marqué par les Pères. 272
Chap. V. Examen particulier de ce que M. Claude répond au doute marqué par Théophylacte et Nicolas de Méthone. 284
Chap. VI. Du trouble que ces paroles peuvent causer, selon S. Chrysostôme ; et que ce que dit ce Père sur ce sujet, prouve qu'il entend que l'Eucharistie contient réellement le corps et le sang de Jésus-Christ. 293
Chap. VII. Explication d'un passage d'Hésychius, par lequel Aubertin prétend montrer que J.-C. n'a bu son sang qu'en figure. 298
Chap. VIII. Que ces expressions ordinaires dans tous les siècles, que l'Eucharistie est *la vraie chair de Jésus-Christ*, que *nous y recevons le vrai corps de Jésus-Christ*, qu'*elle est véritablement le corps de Jésus-Christ*, montrent que ces paroles : *Ceci est mon corps*, n'ont point été prises par les Pères dans un sens de figure ni d'efficace. 304
Chap. IX. Réfutation des défaites par lesquelles M. Claude tâche d'éluder, dans son dernier ouvrage, la preuve que l'on tire de ces termes de *vrai corps*, etc. 314
Chap. X. Que ces expressions, que l'Eucharistie est le *propre corps de Jésus-Christ*, qu'*elle est proprement le corps de Jesus-Christ*, font voir que les Pères n'ont point pris ces paroles : *Ceci est mon corps*, en un sens de figure. 330
Chap. XI. Que cette expression, que l'*Eucharistie est le corps même de Jésus-Christ*, fait voir que les Pères ont entendu ces paroles : *Ceci est mon corps*, en un sens de réalité. 334
Chap. XII. Examen de la nouvelle philosophie de M. Claude sur les expressions qu'il appelle *générales*, 346
Chap. XIII. Réponses à deux difficultés qui peuvent rester sur cette matière, où l'on fait voir qu'il n'est pas possible que les peuples aient entendu les termes dont il s'agit en un sens métaphorique, et l'on découvre la véritable raison pourquoi les termes de changement de substance et de transsubstantiation ont été plus souvent employés par les Latins que par les Grecs. 355
Chap. XIV. Que cette expression de S. Grégoire de Nysse, que *le pain est appelé et est le corps de J.-C.*, exclut positivement le sens de figure. 368
Livre cinquième. Présence réelle prouvée par l'efficace et les suites de l'Eucharistie, reconnues par les Pères, avec la réfutation de la *vertu séparée*. 373-374
Chapitre premier. Que l'efficace de l'Eucharistie reconnue par les Pères, prouve qu'ils n'ont point pris ces paroles : *Ceci est mon corps*, dans un sens de figure. *Ibid.*
Chap. II. Que les Pères ont clairement attaché l'efficace de l'Eucharistie à la présence réelle de la chair de Jésus-Christ dans nos corps. 381
Chap. III. Réfutation des fausses comparaisons qu'Aubertin fait de quelques expressions des Pères avec celles que nous avons rapportées. 391
Chap. IV. Réfutation de quelques chicaneries d'Aubertin, par lesquelles il tâche d'éluder les expressions des Pères ci-dessus citées. 397
Chap. V. Que la manducation, par laquelle les Pères disent que le corps de Jésus-Christ est reçu dans nos entrailles, n'est ni une manducation par foi, ni une manducation de signe, ni une manducation d'efficace. Réfutation des sophismes d'Aubertin et de M. Claude sur ce point. 402
Chap. VI. Que, selon les Pères, la chair de Jésus-Christ nous vivifie immédiatement, et qu'ils n'ont point reconnu ce degré chimérique inventé par les ministres, du pain rempli de l'efficace de la chair de Jésus-Christ séparée de cette chair. 406
Chap. VII. Que, selon la doctrine de S. Cyrille d'Alexandrie, l'Eulogie ou l'Eucharistie est la chair même de Jésus-Christ. 411
Chap. VIII. *Quatre conséquences du sens catholique :* 1° Union corporelle avec Jésus-Christ ; 2° double union, l'une spirituelle, l'autre corporelle ; 3° union corporelle attachée à l'Eucharistie ; 4° union spirituelle sans la corporelle. *Quatre conséquences opposées du sens calviniste :* 1° Nulle union corporelle ; 2° double union spirituelle, l'une avec l'esprit l'autre avec le corps de Jésus-Christ ; 3° ces deux unions inséparables ; 4° aucune particulière à l'Eucharistie. Que les conséquences du sens catholique se trouvent exactement dans S. Cyrille, et que celles du sens des calvinistes ne s'y trouvent point. 415
Chap. IX. Deux autres conséquences naturelles du sens de la présence réelle, qu'on trouve dans les Pères, et qui n'ont point de lieu dans le sens des calvinistes. 422
Chap. X. Examen d'un passage de S. Cyrille d'Alexandrie, dont Aubertin fait le principal fondement de la clé de vertu. 428
Chap. XI. Examen des preuves subsidiaires de la vertu séparée. 435
Chap. XII. Vains efforts de M. Claude pour soutenir la clé de la vertu séparée. Examen des passages d'Eutychius et d'Euthymius. 442

Chap. XIII. Réfutation des vaines subtilités de M. Claude sur un passage de Théophylacte. 448
Chap. XIV. Considérations générales sur le procédé des ministres dans l'établissement de leur chimère de la vertu séparée. 452
Livre sixième, ou l'on montre que le changement reconnu par les Pères est un changement substantiel, et l'on établit par diverses autres preuves la présence réelle et la transsubstantiation.
Chapitre premier. Que l'invocation du Saint-Esprit, qu'on voit contenue dans toutes les Liturgies, pour faire du pain et du vin le corps et le sang de Jésus-Christ, prouve qu'on a toujours pris ces paroles au sens de la transsubstantiation. 457-458
Chap. II. Que le changement que les Pères ont reconnu nécessaire, afin que le pain et le vin soient faits corps et sang de Jésus-Christ, marque qu'ils n'ont point pris ces paroles : *Ceci est mon corps,* dans un sens de figure ou de vertu. Réflexion générale sur ces passages. 466
Chap. III. Que les mots de conversion, changement, transélémentation, employés par les Pères, ne marquent point un changement de figure et de signification, mais un changement véritable, soit accidentel ou substantiel. 470
Chap. IV. Qu'il s'ensuit nécessairement de ce que le changement reconnu par les Pères, n'est point purement de figure et de signe, que c'est un changement substantiel. 479
Chap. V. Que les qualités et les caractères du changement reconnu par les Pères font voir que ce n'est point un changement de vertu et d'efficace, mais un changement de substance. 483
Chap. VI. Que cette expression : *Le pain est changé au corps de Jésus-Christ,* ne saurait signifier un simple changement de vertu. 487
Chap. VII. Que ces expressions, qui marquent le changement du pain et du vin, sont clairement déterminées à signifier un changement de substance par la suite des lieux où elles sont employées. 493
Chap. VIII. Que de ce que les Pères ont déclaré unanimement que l'Eucharistie était la vérité et l'accomplissement des figures de l'ancien Testament, et de ce qu'ils l'ont préférée à ces figures, en ce qu'elle était le corps de J.-C., il s'ensuit qu'ils n'ont point pris ces paroles : *Ceci est mon corps,* en un sens de figure. 498
Chap. IX. Que les nouvelles lumières que M. Claude croit avoir trouvées pour se défaire de ces passages, ne sont que des illusions. 508
Chap. X. Suite des défaites de M. Claude et d'Aubertin, pour éluder les passages des Pères ci-dessus allégués. 518
Chap. XI. Que l'union des Pères à expliquer le sixième chapitre de S. Jean, et la manière dont ils en ont parlé, sont des preuves qu'ils ont cru la présence réelle de Jésus-Christ dans le Saint-Sacrement. 528
Chap. XII. Que les expressions des Pères, qui marquent que l'on offre Jésus-Christ dans l'Eucharistie, excluent le sens de figure. 536
Chap. XIII. Que, selon le sens des ministres, les écrits des Pères seraient pleins de raisonnements et de pensées ridicules. 544
Chap. XIV. Que les métaphores qui naissent de ces paroles : *Ceci est mon corps,* prouvent qu'elles ont été expliquées par les Pères en un sens de réalité et non de figure. 556
Chap. XV. Que la différence des expressions dont les Pères se sont servis à l'égard du baptême et des autres signes d'institution d'une part, et de l'Eucharistie de l'autre, est une preuve convaincante que ce qu'ils ont dit de l'Eucharistie ne se doit point prendre en un sens de figure. 564
Chap. XVI. Qu'il n'y a nulle proportion entre ce que les Pères ont dit des autres signes d'institution, et ce qu'ils ont dit de l'Eucharistie, ni même entre ce qu'ils ont dit des pauvres, et les expressions ci-dessus rapportées. 578
Livre septième, contenant les preuves de la doctrine catholique, tirées des expressions des Pères considérées toutes ensemble, et la défense des règles des métaphores contre les défaites de M. Claude. 583-584
Chapitre premier. Que la multitude des expressions des Pères, qui signifient littéralement la présence réelle et ses suites, est une preuve démonstrative qu'elles se doivent toutes expliquer littéralement. *Ibid.*
Chap. II. Réflexions sur ces expressions alléguées dans le chapitre précédent, qui marquent simplement et naturellement la présence réelle et ses suites essentielles. 614
Chap. III. Des règles des métaphores que l'on a proposées dans la réfutation de la première réponse de M. Claude. Défense de la première de ces règles. 618
Chap. IV. Défense de la seconde règle. Qu'il est contre la nature de continuer dans la métaphore. Efforts inutiles de M. Claude pour la détruire. 629
Chap. V. Défense de la troisième et de la quatrième règle des métaphores combattues par M. Claude. 641
Chap. VI. Défense des autres règles pour le discernement des métaphores. 645
Chap. VII. Que ce livre-ci suffit pour déterminer un esprit raisonnable dans la matière de l'Eucharistie ; que M. Claude est obligé, selon ses principes, d'en conseiller la lecture ; que toutes les preuves qui font voir que les calvinistes sont hérétiques, sur quelque point que ce soit, prouvent que leur doctrine sur l'Eucharistie est fausse. 653
Préface des auteurs de la Perpétuité. 657-658
La Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie. 671-672
Livre premier. Des noms tirés de la partie extérieure de l'Eucharistie. *Ibid.*
Chapitre premier. Qu'on n'a pas dû traiter plus tôt quelques passages des Pères que les calvinistes allèguent sans cesse, et que ce qu'on a établi jusqu'ici fait voir qu'ils n'en sauraient tirer avantage. *Ibid.*
Chap. II. Que la doctrine catholique porte nécessairement à se former l'idée de deux choses différentes dans l'Eucharistie. Que le passage de S. Irénée, qui marque ces deux choses, prouve clairement la présence réelle. 683
Chap. III. Que c'est une suite naturelle de la manière dont les catholiques conçoivent l'Eucharistie, d'y considérer un signe et une figure, et de l'exprimer par des mots qui ne signifient précisément que signe et figure, quoiqu'ils représentent à l'esprit toute l'essence de l'Eucharistie. 690
Chap. IV. Qu'il paraît par les Pères mêmes que par les termes de *figure,* d'*image,* de *type,* de *sacrement,* de *mystère,* ils ont entendu des images, des types, etc., joints aux choses et contenant les choses mêmes. Réflexion sur la quatrième catéchèse de S. Cyrille de Jérusalem. 695
Chap. V. Que la preuve que M. Claude tire des occasions où les Pères se sont servis des mots d'*antitype* et d'*image,* est entièrement vaine. Sophismes d'Aubertin, qui sont éclaircis par la même remarque. 711
Livre second. Explication particulière de quelques passages ou l'Eucharistie est appelée image, figure, mystère, etc. 715-716

CHAPITRE PREMIER. Que M. Claude place en quelques lieux le mot de *figure*, où l'Eucharistie n'est point appelée figure ; ou si elle est appelée de ce nom, c'est par des raisons particulières, qui ne font rien à cette dispute. Explication du passage de Tertullien du troisième livre contre Marcion. *Ibid.*

CHAP. II. Que les calvinistes ne sauraient rien conclure raisonnablement du célèbre passage de Tertullien, tiré du quarantième chapitre de son livre contre Marcion. 721

CHAP. III. Explication du sens que le cardinal du Perron et d'autres théologiens catholiques ont donné à ce passage de Tertullien. 731

CHAP. IV. Troisième sens naturel que l'on peut donner au passage de Tertullien, qui ruine les avantages que les ministres en tirent. 734

CHAP. V. Réfutation des raisons d'Aubertin contre le sens auquel le cardinal du Perron prend le passage de Tertullien. 737

CHAP. VI. Examen de trois passages, le premier de Pachymère, le second de S. Augustin contre Adimante, le troisième du même S. Augustin dans sa lettre à Boniface. On fait voir que les ministres en abusent, de même que du passage de Tertullien. 743

CHAP. VII. Explication du passage de Facundus. 751

CHAP. VIII. Que l'on ne saurait plus mal instruire les peuples de la doctrine calviniste, que par le sermon de S. Augustin aux nouveau-baptisés, quoique M. Claude le propose pour modèle d'une instruction calviniste. 758

CHAP. IX. Explication sincère et véritable du sermon de S. Augustin *ad Infantes*. 768

LIVRE TROISIÈME. RÉPONSE AUX OBJECTIONS TIRÉES DES RAPPORTS DE LA MATIÈRE DE L'EUCHARISTIE, ET DES DIFFÉRENTES MANIÈRES DE CONCEVOIR CE MYSTÈRE. 779-780

CHAPITRE PREMIER. Que les rapports de la matière du sacrement au corps mystique de Jésus-Christ, n'empêchaient pas que les fidèles ne comprissent facilement qu'il n'y avait que le corps essentiel de Jésus-Christ qui fût réellement contenu dans le sacrement. Abus que M. Claude fait de divers passages des Pères, qui marquent ces rapports. *Ibid.*

CHAP. II. Examen de la philosophie des ministres sur la distinction des images et de leurs originaux. 791

CHAP. III. Sophismes d'Aubertin contre les maximes établies dans le chapitre précédent. 795

CHAP. IV. Explication d'un passage difficile de Théodote d'Antioche. 799

CHAP. V. Que la nature nous porte à concevoir et à exprimer le mystère de l'Eucharistie, selon les manières ordinaires dont les hommes conçoivent et expriment les autres objets. Première manière de séparation d'un même objet en diverses idées. Sophismes grossiers d'Aubertin, nés de l'ignorance de cette manière ordinaire de concevoir les objets. 802

CHAP. VI. Seconde manière dont les hommes conçoivent les objets, qui est de rassembler en une même idée ceux en qui ils ne remarquent aucune différence sensible. Usage qui a été fait de cette manière de concevoir à l'égard de l'Eucharistie, par les auteurs les plus attachés à la transsubstantiation. 806

CHAP. VII. Exemples de divers sophismes des ministres, fondés sur l'ignorance de cette manière de concevoir la doctrine de la transsubstantiation. 810

CHAP. VIII. Conséquence importante de cette manière de concevoir le pain et le corps de Jésus-Christ comme un seul sujet, pour entendre le véritable sens d'un passage d'Origène, qui assujettit l'Eucharistie à la condition des viandes communes. 817

LIVRE QUATRIÈME. QUE LES NOMS DE *pain* ET DE *vin* DONNÉS A L'EUCHARISTIE SONT UNE SUITE DE LA TRANSSUBSTANTIATION. 823-824

CHAPITRE PREMIER. Que c'est une suite naturelle de la doctrine de la présence réelle, que l'Eucharistie soit souvent appelée des noms de *pain* et de *vin*, et autres termes synonymes. Défense de ce qu'on a dit dans le 1er tome de la Perpétuité, touchant le langage des sens. *Ibid.*

CHAP. II. Usage perpétuel de ce langage dans les auteurs les plus persuadés de la présence réelle et de la transsubstantiation, depuis Bérenger jusqu'à présent. Règles pour juger sûrement en quel sens les Pères s'en sont servis. 835

CHAP. III. Que les Pères se sont servis de ce langage des sens avec toutes les circonstances qui le déterminent au sens catholique. Première circonstance. Réponse à ce que les ministres objectent, que les Pères disent que l'Eucharistie n'est pas un pain commun. 840

CHAP. IV. Autres circonstances qui déterminent les mots de *pain* et de *vin* à ne signifier qu'un pain et un vin apparent. Comparaison de l'Eucharistie avec le sacrifice de Melchisédech. 844

CHAP. V. Abus qu'Aubertin et M. Claude font d'un passage de Clément d'Alexandrie, et d'un autre d'Origène. 852

CHAP. VI. Examen d'un passage de S. Jérôme, tiré de la lettre à Hedibie. 858

LIVRE CINQUIÈME. EXPLICATION DES PASSAGES DE THÉODORET ET DES AUTRES AUTEURS QUI ONT PARLÉ COMME LUI. 861-862

CHAPITRE PREMIER. Deux injustices des ministres sur le sujet de Théodoret. *Ibid.*

CHAP. II. On rapporte au long les deux passages de Théodoret, tirés de son premier et de son second dialogue. 866

CHAP. III. Que ces passages de Théodoret bien entendus établissent clairement la présence réelle. 870

CHAP. IV. Réfutation de la principale objection d'Aubertin et de M. Claude contre le sens que nous avons donné à ce passage de Théodoret. 880

CHAP. V. Autres sophismes d'Aubertin dans ce qu'il a écrit sur Théodoret. 885

CHAP. VI. Examen des mêmes passages de Théodoret par rapport à la transsubstantiation. 819

CHAP. VII. Explication sincère du passage de Théodoret, tiré de son second dialogue, par laquelle on fait voir qu'il ne blesse en rien la doctrine de la transsubstantiation. 894

CHAP. VIII. De la signification véritable des mots de φύσις et d'οὐσία, et de *natura* dans Théodoret et dans d'autres auteurs. 901

CHAP. IX. Autre solution du même passage de Théodoret, fondée sur le sens auquel les mots de *nature* et d'*ousie* sont pris par les auteurs ecclésiastiques et par Théodoret même. 914

CHAP. X. Qu'après ces éclaircissemens il ne reste plus de difficulté dans les passages de trois auteurs qui ont parlé de l'Eucharistie comme Théodoret. 919

CHAP. XI. Que les Eutychiens n'ont point nié absolument que Jésus-Christ eût un corps, et qu'ils n'ont point prétendu qu'il fût entièrement immatériel. 926

CHAP. XII. Réfutation de quelques autres objections que M. Claude tire de l'hérésie des Eutychiens, et de la manière dont elle a été combattue par les saints Pères. 934

LIVRE SIXIÈME. QUE L'ON REÇOIT JÉSUS-CHRIST CORPORELLEMENT DANS L'EUCHARISTIE. 943-944

CHAPITRE PREMIER. Divers sens du mot de *manger*. Expressions différentes qui en doivent naître à l'égard de l'Eucharistie, suivant la doctrine de la présence réelle et de la transsubstantiation. *Ibid.*

CHAP. II. Que tout le second tome de cet ouvrage contient une preuve de la vérité de la manducation corporelle. Examen des vaines solutions, par lesquelles les ministres prétendent éluder quelques passages. 946
CHAP. III. S. Éphrem, diacre d'Édesse, et S. Épiphane. 953
CHAP. IV. S. Ambroise, ou l'auteur du livre des Sacrements. 964
CHAP. V. Passages de S. Augustin, qui prouvent clairement la manducation corporelle du corps de J.-C. 967
CHAP. VI. Que les Pères, en suivant la doctrine de la présence réelle, ont dû dire que l'on mange et que l'on ne mange pas Jésus-Christ. 983
CHAP. VII. Éclaircissement du passage de S. Augustin, tiré du quatre-vingt-dix-huitième psaume. 988
CHAP. VIII. Explication du passage de S. Augustin, tiré du 3e livre de la Doctrine chrétienne, chap. 16. 991
CHAP. IX. Que toutes les expressions où les Pères disent, tantôt que les méchants mangent le corps de Jésus-Christ, et tantôt qu'ils ne le mangent pas, sont des suites naturelles de la présence réelle. 999
CHAP. X. Qu'il est naturel que l'on dise, suivant la doctrine de la présence réelle, que Jésus-Christ est présent sur la terre et absent de la terre. 1012
CHAP. XI. Que la considération de l'Eucharistie, comme mémorial de la Passion de Jésus-Christ, n'est point contraire à la présence réelle. 1019
LIVRE SEPTIÈME. EXAMEN DES ARGUMENTS NÉGATIFS, ET DES DIFFICULTÉS TIRÉES DES SENS 1027-1028
CHAPITRE PREMIER. Que M. Claude juge fort mal de la force et de la faiblesse des arguments négatifs. Deux exemples importants de son peu de discernement sur ce point. *Ibid.*
CHAP. II. Que M. Claude suppose témérairement que les païens aient connu la doctrine des chrétiens sur l'Eucharistie. 1037
CHAP. III. Examen particulier de ce que M. Claude avance touchant les livres de Celsus. 1043
CHAP. IV. Qu'il n'y a aucun sujet de s'étonner que les apologistes de la religion chrétienne n'aient point parlé de l'Eucharistie. 1051
CHAP. V. Que le silence de Julien-l'Apostat sur l'Eucharistie ne donne point lieu à M. Claude de conclure que l'Église, du temps de cet empereur, n'en avait pas la même créance que l'Église romaine en a maintenant. 1061
CHAP. VI. Que l'objection tirée du silence des païens regarde aussi bien les calvinistes que les catholiques, et qu'ils n'y sauraient satisfaire que par les mêmes solutions que les catholiques y apportent. 1068
CHAP. VII. Que l'argument négatif tiré du silence des Pères sur les difficultés de l'Eucharistie a été absolument détruit dans le cours de cette contestation. 1074
CHAP. VIII. Que la maxime des Pères est de s'attacher à la foi, sans écouter les raisonnements humains. Qu'ils ont appliqué cette maxime à l'Eucharistie, et qu'elle a dû les porter à n'en représenter les difficultés que d'une manière confuse et générale. 1079
CHAP. IX. Que les Pères ont quelquefois marqué les véritables difficultés de l'Eucharistie, mais qu'ils n'ont jamais parlé des prétendues merveilles que les calvinistes y trouvent. 1086
CHAP. X. Réponse à ce que dit M. Claude, que les Pères ont établi des principes de philosophie contraires aux merveilles que les catholiques reconnaissent dans l'Eucharistie. 1091
CHAP. XI. Que la doctrine de l'Eglise sur l'Eucharistie n'est point contraire au témoignage des sens, ni à ce que les Pères en ont dit. 1096
LIVRE HUITIÈME. PREUVES AUTHENTIQUES DE L'UNION DES ÉGLISES D'ORIENT AVEC L'ÉGLISE ROMAINE SUR L'EUCHARISTIE. 1113-1114
CHAPITRE PREMIER. Origine et progrès de ce différend avec M. Claude. Son opiniâtreté à nier que les sociétés d'Orient croient la présence réelle. Conspiration des ministres à nier ce même fait. Utilité du dessein de les convaincre pleinement. *Ibid.*
CHAP. II. Union de l'église grecque avec l'Eglise romaine sur l'Eucharistie, prouvée par l'attestation de sept archevêques d'Orient. 1118
CHAP. III. Union de l'église grecque avec l'Église romaine sur l'Eucharistie, prouvée par les attestations des églises de l'Archipélage. 1121
CHAP. IV. Union de l'église grecque avec l'Eglise romaine sur l'Eucharistie, prouvée par les témoignages de plusieurs abbés, religieux et papas grecs, contenus dans quelques relations de M. de Nointel, ambassadeur de S. M. à la Porte, et par la lettre de M. Panaiotti, premier interprète du grand-seigneur. 1129
CHAP. V. Union présente de l'église grecque avec l'Eglise romaine, prouvée par divers autres témoignages d'abbés, religieux et papas grecs, contenus dans une relation de M. l'ambassadeur. 1138
CHAP. VI. Union de l'église grecque avec l'Eglise romaine sur l'Eucharistie, prouvée par une attestation authentique du patriarche de Constantinople, signée de trois autres patriarches qui l'ont été avant lui, du patriarche d'Alexandrie, et de trente-cinq métropolites. 1156
CHAP. VII. Union de l'église grecque avec l'Eglise romaine sur l'Eucharistie, prouvée par l'attestation des églises de Mingrélie, de Géorgie et de la Colchide. 1166
CHAP. VIII. Union de l'église grecque avec l'Eglise romaine sur l'Eucharistie, prouvée par les attestations du vicaire apostolique, des résidents de plusieurs états, et de la communauté des Pérotes. Lettre de M. de Nointel, ambassadeur de sa majesté très-chrétienne. 1168
CHAP. IX. Union de l'église grecque avec l'Eglise romaine sur l'Eucharistie, prouvée par le peu de difficulté que les Grecs font de communiquer avec les catholiques romains, en même temps qu'ils excluent absolument les calvinistes. 1175
CHAP. X. Union de l'église grecque avec l'Eglise romaine sur l'Eucharistie, prouvée par une lettre de Nectarius, patriarche de Jérusalem, au patriarche d'Alexandrie, et par le témoignage du même patriarche d'Alexandrie, touchant les Moscovites. 1178
CHAP. XI. Union de l'église grecque avec l'Eglise romaine, prouvée par la décision de quelques points envoyée de Constantinople en Moscovie. 1185
CHAP. XII. Union de l'église grecque avec l'Eglise romaine, sur l'Eucharistie, prouvée par la réponse d'un Grec à M. Claude. 1187
CHAP. XII. Union de l'église grecque avec l'Église romaine, prouvée par l'aveu de ceux de la religion prétendue réformée qui sont à Constantinople. 1196
CHAP. XIV. Union de l'église grecque avec l'Église latine, prouvée par ce qui est arrivé au sujet du terme de *transsubstantiation*, inséré dans la Confession orthodoxe. De quelle sorte cette Confession a été imprimée en Hollande aux dépens des Etats. 1199
CHAP. XV. Seconde impression du livre de la Confession orthodoxe. Approbation nouvelle du patriarche de Constantinople. Original de cette Confession envoyé au roi en grec et en latin. Article de l'Eucharistie en latin. 1204
CHAP. XVI. L'union de l'église grecque avec l'Eglise romaine sur l'Eucharistie, prouvée par l'acte synodal fait par le patriarche de Jérusalem et de toute son église contre les calomnies des calvinistes. 1207
CHAP. XVII. Union des églises d'Orient avec l'Eglise romaine sur l'Eucharistie et autres points, prouvée par un acte ou traité du patriarche des maronites d'Antioche, signé de plusieurs métropolites et prêtres de son patriarcat. 1226
CHAP. XVIII. Union de l'église grecque avec l'Eglise romaine sur l'Eucharistie et autres points, prouvée par deux condamnations des erreurs des calvinistes faites par deux patriarches d'Antioche. 1234
CHAP. XIX. Union des églises d'Orient avec l'Eglise romaine sur l'Eucharistie et autres points, prouvée par la condamnation des calvinistes par l'église des Syriens de Damas. 1237
CHAP. XX. Union des églises d'Orient avec l'Eglise romaine sur l'Eucharistie, prouvée par deux attestations authentiques du patriarche des Cophtes. 1241
CHAP. XXI. Union des églises d'Orient avec l'Eglise romaine sur l'Eucharistie et autres points, prouvée par diverses attestations des patriarches, évêques et prêtres arméniens. 1266
CHAP. XXII. Qu'on ne saurait dire sans extravagance que la doctrine de la présence réelle ait pu s'introduire dans les sociétés d'Orient depuis Bérenger jusqu'à ce temps-ci. Confession de foi de Sothérius, patriarche d'Antioche, et autres pièces. 1280
CHAP. XXIII. Union des sociétés orientales avec l'Eglise romaine sur l'Eucharistie, prouvée par l'extrait d'un manuscrit arabe de la Bibliothèque-du-Roi. 1289
CHAP. XXIV. Union des églises d'Orient avec l'Eglise romaine sur l'Eucharistie, prouvée par les Liturgies des nestoriens, eutychiens et maronites. 1290
CHAP. XXV. Conclusion. 1291

NOTA BENE. On a toujours cité dans cet ouvrage les réponses de M. Claude selon la première édition.

FIN DU SECOND VOLUME.

10987